پژوهشگاه علوم و معارف انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۲۲۲۳-۶۲۶۳
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۸۸۸
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 صدونه / زمستان ۱۴۰۴

- **بازتحلیل جایگاه فقه موضوع در روش فقهی امام خمینی (ره)**
  کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد، احمد میلغی، علی رحمانی
- **واکاوی روش شناسی تفسیری قبض و بسط اخبار مَن بَلَغ با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)**
  زهره خانی
- **مفهوم منفعت عمومی در ادبیات متفکران مشروطه: مطالعه موردی روزنامه قانون**
  چیمن کریمی، شجاع احمدوند
- **معامله با انگیزه نامشروع و آثار فقهی آن، با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)**
  سیف‌الله مدیر چهاربرج، محمد اسدی
- **تبیین عرفانی تجربه‌های نزدیک به مرگ با نگاهی به آرای امام خمینی (ره)**
  سیما معصومی زاده، محمد رودگر، حسن مهدی پور
- **رابطه مؤلفه‌های گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی با توسعه سیاسی**
  سید قاسم موسوی فرد، منوچهر پهلوان، علی رحمانی فیروزجاه



پژوهشنامهٔ
سال بیست و هفتم / شمـاره ۱۰۹ / زمستان 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:**

سیدمحمدرضا آیتی	اســتاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشــکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.
علی محمد حاضری	دانشیار گروه جامعه شناسی 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.
سیدصادق حقیقت	استاد گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی، 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	دانشــیار اقتصاد و تاریخ معاصر ایران در مرکز مطالعات کشورهای آســیا و افریقا، دانشگاه دولتی مسکو(لومونوسوف) و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آ کادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه.
مارینا کامنوا	استاد زبان فارسی دانشگاه دوستی ملل روسیه و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آ کادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه.
خوزه کوتیلاس فرر	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
- **ویراستاران:** سیده شهناز حسینی، اعظم سلیمانی
- **صفحه‌آرا و طراح جلد:** یوسف بهرخ
- **نشـانی 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، آ کادمیا، 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

۱ **بازتحلیل جایگاه فقه موضوع در روش فقهی امام خمینی(ره)**
کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد، احمد مبلغی، علی رحمانی

۲۹ **واکاوی روش شناسی تفسیری قبض و بسط اخبار مَن بَلَغ با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)**
زهره خانی

۶۱ **مفهوم منفعت عمومی در ادبیات متفکران مشروطه: مطالعه موردی روزنامه قانون**
چیمن کریمی، شجاع احمدوند

۸۹ **معامله با انگیزه نامشروع و آثار فقهی آن، با رویکردی بر آرای امام خمینی(ره)**
سیف‌الله مدبر چهاربرج، محمد اسدی

۱۲۱ **تبیین عرفانی تجربه‌های نزدیک به مرگ با نگاهی به آرای امام خمینی(ره)**
سما معصومی زاده، محمد رودگر، حسن مهدی پور

۱۵۱ **رابطه مؤلفه‌های گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی با توسعه سیاسی**
سید قاسم موسوی فرد، منوچهر پهلوان، علی رحمانی فیروزجاء

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 109, Winter 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

A Re-analysis of the Position of Subject-Matter Jurisprudence in the Jurisprudential Method of Imam Khomeini

Kazem Ebrahimzadeh Bakhtabad*[1], Ahmad Moballeghi[2], Ali Rahmani[3]

1. Professor at the Higher Levels of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran.
2. Professor of external courses at Qom Seminary, Qom, Iran.
3. Professor at the Higher Levels of Khorasan Seminary, Mashhad, Iran.

Article Info

Article type:
Research article
Article history:
Received: January 04, 2025
Received in revised from:
April 27, 2025
Accepted: June 02, 2025
Published online: December 26, 2025
Keywords:
Ijtihad, Imam Khomeini, Method of Inference, Subject-Matter Jurisprudence, Mechanisms of Subject-Matter Jurisprudence.

*Corresponding author:
K.ebrahimzadeh68@gmail.com

Abstract

Subject-matter jurisprudence, by focusing on the precise analysis of subjects, plays a pivotal role in the process of ijtihad. Although at first glance its impact on inference might seem negligible, in reality, inference without considering subject-matter jurisprudence is futile and lacks efficacy. Paying attention to this area brings advantages such as facilitating ijtihad, enhancing the quality of inference, and reducing errors. The present research was conducted using a descriptive-analytical method, aiming to explain subject-matter jurisprudence and its mechanisms within the jurisprudential method of Imam Khomeini. The findings indicate that achieving optimal inference depends on subject-matter jurisprudence, and this requires four key mechanisms: perspectives (including paradigm, thought, and theory), information, techniques, and organization.

Cite this article: Ebrahimzadeh Bakhtabad, K., Moballeghi A. & Rahmani, A. (2025). A Re-analysis of the Position of Subject-Matter Jurisprudence in the Jurisprudential Method of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 27 (109), 1-27. https://doi.org/10.22034/matin.2025.497421.2333

©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 pillars of ijtihad include: jurisprudence of the subject, jurisprudence of texts, jurisprudence of statements, jurisprudence of application, and jurisprudence of order. Jurisprudence of the subject means that subjects are not approached cursorily or without sufficient reflection; rather, through appropriate effort, one seeks to discover their ultimate purpose. Since this research aims to explain and analyze jurisprudence of the subject, addressing the other pillars requires a separate opportunity.

Perhaps in the past, inattention to methodology did not pose significant problems. However, in today's world, given the challenges that new conditions have imposed on humanity and the resulting transformation of intellectual space, paying attention to macro-perspectives in the field of knowledge is essential as a means of harmonizing knowledge with these conditions and responding to needs. Therefore, special attention to jurisprudence of the subject is necessary. As a branch of methodology, subject jurisprudence can not only help stabilize the framework of knowledge in new circumstances but also act as a gateway for transformation. This imparts strength and progression to knowledge, as it acquaints scholars with the strengths and weaknesses of knowledge and equips them with the necessary tools to overcome these weaknesses.

The revisionary design and analysis of subject jurisprudence is necessary because, in essence, subject jurisprudence represents an attempt to ascend to the summit. If an individual or group pursues the path of inference without activating subject jurisprudence and its mechanisms—such as perspectives (idea, thought, theory), information, techniques, and organization—they will either remain incapable of reaching the summit or, by wasting a substantial portion of their strength and capacities, will arrive later than necessary. Moreover, sciences such as "philosophy of jurisprudence," "philosophy of principles," "philosophy of inference," and the like have received increased attention in recent years, and it seems that over time, the role and importance of such topics will become more evident, leading to further studies in these areas. Significant portions of these sciences should be regarded as topics that influence the formation and realization of ijtihad—that is, methodological topics—a large part of which must be explored and refined by examining the conditions of ijtihad, including subject jurisprudence. Therefore, examining and analyzing the position of subject jurisprudence in Imam Khomeini's jurisprudential method, based on a comprehensive understanding of his approach to issues in order to recognize and articulate the jurisprudential effects arising from it, constitutes the research problem of this article.

Background

Jurisprudence of the subject, as explained, has sporadically attracted the attention of jurisprudents and scholars of paraphrase, such that occasionally books and articles have addressed this issue and contributed to the literature on the subject. One positive aspect of these works is that they have taken valuable steps in promoting and introducing the methodology and schools of jurisprudence. However, they have never attempted to

produce a detailed work in the field of subject jurisprudence and its mechanisms. In contrast, the present study, while analyzing Imam Khomeini's jurisprudential method, explains subject jurisprudence along with its four mechanisms as a pillar of ijtihad and compares it with Imam Khomeini's jurisprudential method. Furthermore, subject jurisprudence in the jurisprudential method of each jurist may follow a different approach, and Imam Khomeini's jurisprudential method is noteworthy and worthy of study given his jurisprudential standing. In any case, works related to a portion of the research topic have emerged, including: the article "Rereading the Characteristics and Process of Recognizing the Subjects of Rulings" by Mr. Hojjatollah Bayat (published in 2019), the book "The Position of Subjectology" by Mr. Khademian (published in 2017), the article "Jurisprudential Subjectology and Its Relationship with Sciences" by Mr. Navai (published in 2002), among others.

Research Method

Given the importance of methodological issues and jurisprudence of the subject—as a branch of methodology—as well as its impact on the formation of jurisprudential knowledge and the compilation and teaching of its topics, writing a work on the description and analysis of subject jurisprudence appears necessary. On the other hand, the necessity of methodology in inferential activities parallels the necessity of compiling the science of logic as a tool of thought; transforming the unconscious processes that experts in each field apply into conscious processes leads to the discovery of fallacies and stylistic and content deficiencies. This holds true for jurisprudential theories as well, and jurisprudence requires methodology to move toward reform and perfection. Naturally, the jurist also needs jurisprudence of the subject.

Findings

According to this study, an inference in its desirable form must incorporate jurisprudence of the subject with its specific mechanisms, namely: 1. Perspectives (idea, thought, theory); 2. Information; 3. Techniques; 4. Organization.

Conclusion

The foregoing discussion demonstrates that one must exercise greater care in encountering and understanding issues and should not succumb to the dominance of a particular mentality and its fame—especially the fame that largely formed after Sheikh Tusi and, as a result of his scientific authority dominating the jurisprudential space, was propagated by his imitators and followers, with no trace found in the period before the Sheikh. Such fame initially emerges as "famous" and, after a while, becomes "accepted fame," gradually attaining such penetration and sanctity that some do not even consider it permissible to study or discuss them. Today, whether we like it or not, we are confronted with a generation of innovative topics that are the product of scientific effort and dynamism in the surrounding world. This group of topics, despite their wide-ranging impact on life and its direction,

is highly specialized and inaccessible to the general public; insight into them can only be gained within their own specialized fields. Therefore, it is necessary that discussions of subject jurisprudence also be raised as a prerequisite for ijtihad. By entering into the context of fundamental and jurisprudential-ijtihad discussions, its various theoretical, practical, content-based, and methodological dimensions should be clarified in such a way that it finds its due place in the process of inference and acquires sufficient power to solve related issues. Accordingly, if subject jurisprudence is necessary for a jurist—and it is—and if evaluating and appraising the mechanisms of subject jurisprudence is necessary—and it is—one must recognize the method of the jurists and, based on that recognition, confidently access their thoughts and evaluate them with full awareness. This will be achieved by recognizing subject jurisprudence and implementing its mechanisms. Paying attention to subject jurisprudence can render the jurist's speech and discourse more complete, enabling him to speak as he thinks and ultimately issue fatwas and rulings. What is important is that inference is based on traditional and disciplined jurisprudence, not merely on traditional and well-known jurisprudence. Crucially, the aim is the correct process, not the product according to well-known principles. The correct process is achieved by the jurist's application of subject jurisprudence and its mechanisms in the path of inference.

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

بازتحلیل جایگاه فقه موضوع در روش فقهی امام خمینی(ره)

کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد*[۱] | احمد مبلغی[۲] | علی رحمانی[۳]

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران.
۲. استاد درس خارج حوزه علمیه قم، قم، ایران.
۳. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران.

چکیده

فقه موضوع با تمرکز بر تحلیل دقیق موضوعات، نقشی محوری در فرایند اجتهاد ایفا می‌کند. اگرچه در نگاه اول ممکن است تأثیر آن در استنباط کمرنگ به نظر برسد، اما در واقع استنباط بدون در نظر گرفتن فقه موضوع بی‌حاصل و فاقد کارآمدی است. توجه به این حوزه مزایایی چون تسهیل اجتهاد، ارتقای کیفیت استنباط و کاهش خطا را به همراه دارد. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف تبیین فقه موضوع و سازوکارهای آن در روش فقهی امام خمینی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد تحقق استنباط مطلوب در گرو فقه موضوع است و این امر مستلزم چهار سازوکار کلیدی است: منظرها (شامل انگاره، اندیشه و نظریه)، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۲
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۵

کلیدواژه‌ها:

اجتهاد، امام خمینی، روش استنباط، فقه موضوع، سازوکارهای فقه موضوع.

* **نویسنده مسئول:**

K.ebrahimzadeh68@gmail.com

استناد: ابراهیم‌زاده بخت‌آباد، کاظم، مبلغی، احمد و رحمانی، علی (۱۴۰۴). بازتحلیل جایگاه فقه موضوع در روش فقهی امام خمینی(ره)، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۹)، ۱-۲۷.

https://doi.org/10.22034/matin.2025.497421.2333

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

CC BY

مقدمه

ارکان اجتهاد[1] شـامل پنج بخش اســت: فقه موضوع، فقه نصوص، فقه اقوال، فقه تطبیق و فقه ترتیب. مقصود از فقه موضوع، عبور نکردن از کنار موضوعات به‌صورت سطحی، بلکه کشف مقصود نهایی آن‌ها با تأمل و تلاش کافی است. ازآنجاکه تمرکز این پژوهش بر تبیین و تحلیل فقه موضوع اســت، بررسی سایر ارکان، نیازمند فرصتی مستقل و پژوهشی جداگانه است.

با توجه به اهمیت مباحث روش‌شناسی و جایگاه فقه موضوع به‌عنوان یکی از شاخه‌های آن و همچنین تأثیر عمیق این مباحث بر شــکل‌گیری معرفت فقهی و فرایند تدوین و تعلیم آن، نگارش اثری در راستای توصیف و تحلیل فقه موضوع ضروری می‌نماید. این ضرورت، مشــابه لزوم تدوین علم منطق به‌عنوان ابزار سامان‌بخشــی به تفکر اســت. تبدیل فرایندهای ناخودآگاهِ مورداســتفاده متخصصان هــر فن به فرایندهای خودآگاه و روشــمند، موجب کشف مغالطات و کاستی‌های سبکی و محتوایی می‌شود. این اصل در مورد نظریات فقهی نیز صادق اســت؛ حرکت فقه به‌ســوی اصلاح و تکامل، مســتلزم روش‌شناسی و به‌تبع آن، نیازمند فقه موضوع است.

در گذشــته، ممکن بود بی‌توجهی به روش، چالش عمده‌ای ایجاد نکند، اما در جهان امروز با تحولات گســترده و چالش‌های نوظهور، توجه به دیدگاه‌های کلان در دانش برای هماهنگی با شــرایط جدید و پاســخ به نیازها اهمیتی حیاتی یافته است. ازاین‌رو، توجه ویژه به فقه موضوع ضرورت دارد. فقه موضوع به‌عنوان شــاخه‌ای از روش‌شناسی، نه‌تنها می‌تواند به تثبیت چهارچوب دانش در شرایط جدید کمک کند، بلکه می‌تواند درگاهی برای تحول باشد. این امر به دانش، قدرت و ارتقا می‌بخشد؛ زیرا عالمان را با توانمندی‌ها و نقاط ضعف دانش آشنا ساخته و ابزار رفع این نواقص را در اختیارشان می‌گذارد.

واکاوی بازنگرانه فقه موضوع از این جهت ضروری است که این فرایند، کوششی برای صعود به قله استنباط محسوب می‌شود. اگر فرد یا گروهی مسیر استنباط را بدون فعال‌سازی

---

۱. ارکان اجتهاد از ابداعات اســتاد احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم) است که ایشان آن را برای اولین بار در ۲۹ مرداد ۱۴۰۲ در مدرسه تابستانه دارالعلم مشهد مطرح کرد.

فقه موضوع و سازوکارهای آن (شامل منظرها (انگاره، اندیشه و نظریه)، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی) بپیماید، یا در دستیابی به قله ناکام می‌ماند یا با هدررفت بخش بزرگی از توان و ظرفیت خود، با تأخیر به هدف خواهد رسید.

از سوی دیگر، دانش‌هایی مانند «فلسفه فقه»، «فلسفه اصول» و «فلسفه استنباط» در سال‌های اخیر بیشتر موردتوجه قرار گرفته‌اند و به نظر می‌رسد اهمیت این مباحث روزبه‌روز آشکارتر شده و مطالعات گسترده‌تری حول آن‌ها شکل گیرد. بخش عمده‌ای از این دانش‌ها را باید شامل مباحثی دانست که در تکوین و تحقق اجتهاد مؤثرند؛ یعنی مباحثی از روش‌شناسی که بخش بزرگی از آن‌ها باید در پرتو بررسی شرایط اجتهاد مورد کاوش و تنقیح قرار گیرند که فقه موضوع یکی از آن‌هاست.

بر اساس این پژوهش، یک استنباط مطلوب باید فقه موضوع را با سازوکارهای خاص خود در برگیرد؛ بنابراین، مسئله اصلی این نوشتار، بررسی و تحلیل جایگاه فقه موضوع در روش فقهی امام خمینی، بر پایه شناخت جامع روشی ایشان در مواجهه با موضوعات، به‌منظور بازشناسی و تبیین آثار فقهی ناشی از آن است.

۱. پیشینه پژوهش

فقه موضوع، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، به‌صورت پراکنده در کانون توجه پژوهشگران حوزهٔ فقه و علوم مرتبط قرار داشته است. این توجه تا بدان حد بوده که گاه کتاب‌ها و مقالاتی به این حوزه اختصاص یافته و ادبیاتی را در زمینهٔ موضوع‌شناسی پدید آورده‌اند. از جنبه‌های مثبت این تلاش‌ها می‌توان به کوشش‌های ارزشمند برای ترویج روش‌شناسی و شناساندن مکاتب فقهی اشاره کرد. با این حال، تاکنون اثری تفصیلی و جامع که به‌طور خاص به تبیین فقه موضوع و سازوکارهای آن بپردازد، خلق نشده است.

پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل روش فقهی امام خمینی، در پی آن است که فقه موضوع و چهار سازوکار آن را به‌عنوان یکی از ارکان اساسی اجتهاد تبیین کرده و این چهارچوب را با روش فقهی ایشان تطبیق دهد. لازم به ذکر است که فقه موضوع در روش فقهی هر فقیهی می‌تواند به شیوه‌ای متمایز مورد بررسی قرار گیرد، اما روش فقهی امام خمینی با توجه به جایگاه بی‌بدیل فقاهتی ایشان، شایستهٔ توجه و بررسی ویژه‌ای است.

در ارتباط با بخشـی از موضوع این تحقیق، آثار و منابعی در دسترس هستند که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مقاله «بازخوانی ویژگی‌ها و فرایند شناخت موضوعات احکام» (۱۳۹۸)، کتاب «جایگاه موضوع‌شناسی» اثر خادمیان، مقاله «موضوع‌شناسی فقهی و رابطهٔ آن با علوم» (۱۳۸۱) و منابع مشابه دیگر.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. روش‌شناسی

روش‌شناسـی، رصد و مطالعـه نظام‌مند یک حرکت یـا عملکرد هـدف‌دار به‌عنوان یک فرایند اسـت. ایـن مطالعه می‌تواند هم بر یک روش موجود و جاری (وضعیت «هسـت») متمرکـز شـود و هم بر یـک روش مطلوب و ایدئـال (وضعیت «باید») (علیدوسـت، ۱۴۰۳، ص. ۶۴). روش‌شناسـی به ایجاد فهمی عمیق‌تر و شـناختی دقیق‌تر از نظریات و افکار یک اندیشـمند می‌انجامد. در واقع، روش‌شناسی نوعی اکتشاف و شناسایی دستگاه فکری یک صاحب‌اندیشـه است، با کاوش در زوایای پنهان اندیشـه‌های خرد و کلانی که در مباحث مختلف ارائه کرده است. حقیقتاً بررسی دستگاه اندیشه‌ورز یک متفکر می‌تواند به کشف و شناخت کانون اصلی تولید اندیشه و نظریه در منظومه فکری او منجر شود. بدیهی است که شناخت سبک‌ها و شیوه‌های گوناگون اندیشه‌ورزی، می‌تواند در انجام مقایسه‌ای دقیق بین آرا و تفکرات متأثر از یک یا چند روش، بسیار راهگشا و روشنگر باشد (ر.ک. به: خسروپناه، ۱۳۹۴، ص. ۳۶).

روش‌شناسـی در تجزیـه، تحلیل و مقایسـه نظریات که محصول نهایی دسـتگاه تولید اندیشـه هستند، نقشی بسـیار اثرگذار ایفا می‌کند. قضاوت و داوری بین نتایج و برآیندهای اندیشـه‌های مختلف، زمانی به عدالت و واقعیت نزدیک‌تر خواهد بود که سیر تفکر، فرایند شکل‌گیری و منشأ بروز آن نتایج نیز به‌طور کامل مورد ملاحظه قرار گیرد (مبلغی و خسروی، ۱۴۰۱، ص. ۱۸).

۲-۱-۱. روش‌شناسی اجتهاد

«روش‌شناسی اجتهاد» به مراحل تفصیلی و گام‌به‌گامی اطلاق می‌شود که از هنگام مواجهه

با یک مسئله فقهی آغاز شده و تا رسیدن به حکم شرعی که حجیت آن بر اساس ضوابط علوم مرتبطی چون فقه، اصول فقه، فقه الحدیث، تفسیر و رجال قابل اثبات است، ادامه می‌یابد. می‌توان روش‌شناسی اجتهاد را به نقشه جامع یک کلان‌شهر تشبیه کرد. حرکت از مبدأ به مقصد در چنین شهری، مستلزم تسلط بر شبکه معابر، خیابان‌ها، کوچه‌ها، قوانین ترافیکی، مسیرهای یک‌طرفه و محدوده‌های طرح‌ترافیک است. روش‌شناسی اجتهاد می‌کوشد تا دقیقاً همین نقشهٔ پیچیده و پرجزئیات را با تمام ظرافت‌هایش ترسیم کند. این نقشه، مسیر حرکت را برای فقیهی که قصد دارد از پرسش فقهی به پاسخ آن برسد، روشن و هموار می‌سازد (واعظی، ۱۳۹۹، ص. ۱۷).

مسئله روش‌شناسی اجتهاد، ذیل قالب رصد، شناسایی، توصیف روش‌های موجود و مطرح در عرصه استنباط و نیز آسیب‌شناسی آن‌ها قرار می‌گیرد و از سنخ مسائل «فلسفه فقه و اجتهاد» محسوب می‌شود. دلیل این امر آن است که «فقه» به‌عنوان دانش کشف شریعت و تحصیل عذر و «اجتهاد» به‌عنوان عملیات کشف حکم و تحصیل عذر، بدون آگاهی دقیق از روش‌ها و آسیب‌های مرتبط با آن‌ها - آن‌گونه که شایسته است - به سرانجام مطلوب نمی‌رسند. روش‌شناسی به این معنا، گرچه خارج از دایرهٔ خود فقه و فرایند استنباط قرار دارد، اما ناظر به کلیت آن است. همچنین، تمامی این فعالیت‌ها در قالب توصیف و گزارشگری صورت می‌پذیرند که این ویژگی‌ها، از مختصات مسائل حوزهٔ فلسفه فقه به شمار می‌آیند.

در روش‌شناسی اجتهاد، هر دو شکل مورد اشاره (مطالعه روش موجود و روش ایدئال) حضور دارند. روش‌شناسی اجتهاد در شکل دوم آن (تعیین روش مطلوب) است که به علم اصول فقه نزدیک می‌شود؛ به همین دلیل نیز علم اصول فقه را دانش روش استنباط نامیده‌اند (علیدوست، ۱۴۰۳، ص. ۳۵).

۲-۲. فقه موضوع

پیش‌نیازهای اجتهاد از جمله مباحثی است که امام خمینی اهتمام ویژه‌ای به آن داشت و در کتاب اجتهاد و تقلید بخشی را به این موضوع اختصاص داده است. این در حالی است که بسیاری از فقها از طرح چنین بحثی غفلت کرده یا به صورت گذرا از آن عبور نموده‌اند.

امام خمینی با وجود دفاع از اجتهاد جواهری، اجتهاد مصطلح را کافی نمی‌دانست و یکی از علـل این ناکافی‌بودن را، عدم توجه یا ضعف در بهره‌گیری از پیش‌نیازهای اجتهاد، به ویژه در بخش مربوط به موضوع‌شناسی، برمی‌شمرد (امام خمینی، ۱۴۲۶، مقدمه ص. ۱۴).

برای تأکید بیشـتر بر اهمیت موضوع‌شناسی باید اشاره کرد که آنچه همواره - و به ویژه در شـرایط حساس کنونی - برای فرایند اسـتنباط و حیات فقه ضروری است، اصل مواجهه فعـال فقه با موضوعات نوپدید اسـت؛ زیرا پویایی و کیان فقه همـواره مرهون پرداختن به موضوعات جدید بوده است. فقهی پویاتر و اثرگذارتر است که بیش از تمرکز بر موضوعات قدیم و بررسی‌شـده، بر کشـف و تحلیل مسائل مستحدثه متمرکز شـود. یکی از نقدهای وارد بر فقه معاصر، تمرکز غالب آن بر مسـائل تکراری و کهنه و اختصاص درصد اندک و حاشـیه‌ای به موضوعات جدید است. به عنوان مثال، مسـائل مستحدثه، حاشیه‌ترین بخش کتاب‌های فقهی را تشکیل می‌دهند؛ حال آنکه این موضوعات نیازمند عمیق‌ترین مطالعات هستند.[۱] به دلیل ضعف این رویکرد، حتی از سرمایه‌های غنی موجود نیز استفاده شایسته‌ای نمی‌شـود. برای نمونه، امروزه رسـاله حقوق امام سـجاد(ع) عمدتاً به عنوان متنی اخلاقی و مستحب‌محور در نظر گرفته می‌شود، در حالی که این رسالهٔ گران‌قدر، در قالبی حقوقی به تبیین فقه مناسـبات اجتماعی نیز می‌پردازد. با پرداختن جدی به موضوعات جدید و تلاش بـرای حل و فصل آن‌هـا در متن مباحث فقهی و اصولی، به طور طبیعی مسـائل و مباحث محتوایی و روش‌شـناختی مرتبط - از جمله موضوع‌شناسـی - نیز پدیدار و گسترش خواهند یافت.

برخی فقها شـرط لازم در استنباط احکام را کشـف موضوعات جدید می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص. ۵۲۶) که این کشـف خود وابسـته به شـناخت صحیح موضوع است. برخی نیز مبادی فقه را به تصوری و تصدیقی تقسیم کرده و موضوع‌شناسی را یکی از مبادی تصوری فقه برمی‌شمارند (فاضل مقداد، ۱۴۰۳، ص. ۵).

---

۱. امام خمینی در خاتمه تحریرالوسـیله به موضوعات مستحدثه از قبیل بیمه، تلقیح و تولید مصنوعی، تشریح و ترفیع، نماز در هواپیما و فضاپیما پرداخته‌اند. (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، صص. ۱۰۰۴-۹۷۷). بـه عنوان نمونه در زمینه تلقیح مصنوعی به مقاله «توجیه‌پذیری خاتمه حیات رویان خارج از رحم در پرتو تزاحم با واکاوی نظر امام خمینی (ره)» (اسکندریان و سربازیان، ۱۴۰۲) مراجعه شود.

یکی از وجوه برجسته استنباط فقهای شیعه، پررنگ‌تر بودن نقش «موضوع‌شناسی» در روند اجتهاد اســت؛ چرا که هر حکم فقهی ناظر به موضوعی خاص اســت. اگرچه فقهای امامیه در ابتــدا آگاهانه به این مهم نمی‌پرداختند، اما به تدریج «موضوع‌شناســی» جایگاه خود را در پژوهش‌های فقهی باز کرد. نمونه روشــن ایــن رویکرد، عملکرد امام جواد(ع) در تحلیل مســئله فقهی مطرح‌شده یحیی بن اکثم اســت. حضرت با طرح احتمالات مختلف مرتبط با موضوع، شــبکه‌ای از مســائل را تولید کردند که هر یک حکم خاص خود را دارد (ر.ک.به: واسطی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۱). یحیی پرسید: جریمه فرد محرمی که شکار کرده چیست؟ امام جواد(ع) در پاســخ سؤالاتی مطرح نمودند: آیا اولین بار است یا تکرار؟ شکار پرنده بوده یا غیرپرنده؟ حیوان بزرگ بوده یا کوچک؟ آیا قصد تکرار دارد یا پشــیمان است؟ شکار در شب بوده یا روز؟ محرم حج بوده یا عمره؟ اجزای مسئله عبارتند از: موضوع (شکارکننده)، متعلق (شکار کردن)، قید موضوع (حالت احرام). حضرت در تبیین ابعاد موضوع، مواردی همچون عالم یا جاهل بودن محرم، آزاد یا بنده بودن، صغیر یا کبیر بودن و نیز حالت روحی او (قصد تکرار یا پشیمانی) را مورد توجه قرار دادند.

امام جواد(ع) در این نمونه، تمام ابعاد یک موضوع را به صورت حداکثری در نظر گرفتند تا شــبکه‌ای از احکام مرتبط تولید شــود. امام خمینی نیز بر ضرورت موضوع‌شناسی تأکید کرده و می‌نویسد: مسائلی که در گذشته حکمی داشته‌اند، ممکن است به نسبت تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، حکم جدیدی پیدا کنند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۱۵۱).

یکی از راه‌های تشــخیص موضوع، رجوع به کارشناس (اهل خبره) است. اهل خبره به کسانی گفته می‌شود که در زمینهٔ خاصی دارای تخصص هستند (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۱۶۲). شــارع نه تنها از این رجوع منعی نکرده (نائینی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص. ۱۴۲)، بلکه آن را تأیید و امضا نمــوده و احکامی مانند رجوع جاهل به عالم و عامی به مجتهد (بهبهانی، ۱۴۱۹، ص. ۱۱) و نیز رجوع به تجار در ارزیابی قیمت (امام خمینی، الف۱۴۲۱، ج ۵، ص. ۲۱۰) را بر آن بار کرده است.

موضوعات به اقســام مختلفی تقسیم می‌شــوند (ر.ک.به: خادمیان، بی‌تا، ص. ۶۷)؛ برخی منصوص‌علیه (دارای نص) و برخی جزء موضوعات مستحدثه هستند. شناخت موضوعات منصوص‌علیه که به عرف واگذار شده، گاهی دشوار است؛ زیرا معیار، فهم عرف در عصر

صدور نصوص است. فقیه برای شناخت این موضوعات، نیازمند مطالعاتی در حوزهٔ لغت و تاریخ است تا دامنهٔ فهم خود را گسترش دهد و مثلاً دریابد تعبیری مانند «تغنی» که در روایات مذمت شده، دقیقاً چه خصوصیاتی را در بر می‌گیرد.[۱] امام خمینی علاوه بر این زمینه‌ها، تحولات زمانی و مکانی را نیز رصد کرده و آن‌ها را با شرایط عصر خود تطبیق می‌داد؛ زیرا معتقد بود موضوعات در گذر زمان و مکان دچار تغییر می‌شوند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۱۵۱).

برخلاف موضوعات منصوص، در موضوعات مستحدثه (مانند بیت‌کوین و ارزهای دیجیتال) فقیه نیازمند مراجعه به کارشناس است. فقیه باید ماهیت این پدیده‌ها را به خوبی درک کند تا بتواند حکم مربوط را صادر نماید؛ اما از آنجا که گفتهٔ کارشناس به خودی خود حجت شرعی نیست، مراجعه به او تنها در صورت حصول اطمینان مفید است؛ مگر آنکه گفته شود شهادت دو کارشناس عادل به عنوان «بینه» حجیت دارد که خود موضوعی نیازمند تحقیق جداگانه است.

به عنوان مثال، امام خمینی در فرایند استنباط، به بررسی ادله می‌پرداخت و تعیین مصادیق خارجی موضوعات را خارج از حیطهٔ وظیفه خویش می‌دانست. از این رو، تنها به بیان کلیات احکام اکتفا کرده و از پاسخ به سؤالات جزئی مقلدان خودداری می‌ورزید؛ اما در حکومت اسلامی که اجرای امور به دست ولی فقیه است، گاهی ضرورت ایجاب می‌کند که مباحث جزئی و مصادیق به طور شفاف تبیین شوند. در چنین مواردی، فقیه مسئله را به متخصصان ارجاع داده و نظر آنان را معتبر می‌شمرد. نمونه آن، وقتی است که از امام خمینی در مورد داشتن پولک در ماهیان خاویاری سؤال شد؛ ایشان پاسخ دادند: «نظر کارشناسان معتبر باید ملاک عمل قرار گیرد» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص. ۱۵۹)؛ بنابراین، در مواردی که فهم عرفی یا دانش تخصصی ملاک تشخیص مصادیق است، فقیه کار را به اهل آن واگذار می‌کند.

نکته پایانی، تمایز ضروری میان «تشخیص موضوع» و «تشخیص مصداق» است.

---

۱. غنا از نظر امام خمینی عبارت است از حدیث «من جهة کونه لهواً، یا قول من جهة کونه زوراً و باطلاً»، هرچند قول و حدیث هم نباشد؛ بنابراین همهٔ انواع غنا را شامل می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۳۱۱).

تعیین دقیق موضوع حکم، وظیفه فقیه اســت؛ یعنی فقیه باید ماهیت موضوع را به درســتی درک کرده و ســپس به اســتنباط حکم بپردازد؛ اما تشــخیص اینکه آیا مصداقی خاص در خارج، منطبق بر آن موضوع اســت یا خیر، همواره در توان فقیه نیست. از این رو، تشخیص مصادیق به عهدهٔ مکلفان است، نه تعیین خود موضوع. برای مثال، در مسئله «تذکیه» (ذبح شــرعی)، فقیه باید بداند موضوع «فری الاوداج الاربعه» (بریدن چهار رگ) دقیقاً چیست؛ اما تشــخیص تحقق خارجی این شرط در یک حیوان ذبح‌شده، نیازمند نظر کارشناس استهٔ بنابراین، اگرچه فقیه ممکن است در مرحلهٔ تطبیق با چالش مواجه شود، لازم است از همان ابتدا تفاوت بین «تعیین موضوع» و «تشخیص مصداق» را به وضوح مورد توجه قرار دهد.

۳. سازوکارهای فقه موضوع

فقه موضوع تنها زمانی به‌صورت کامل محقق می‌شــود که از طریق چهار ســازوکار اساسی فعال شــود: ۱. منظرها، ۲. اطلاعات، ۳. تکنیک‌ها و ۴. ســازمان‌دهی. فعال‌سازی دقیق و نظام‌مند این چهار رکن، موجب شــکل‌گیری روش فقهی کارآمد و ثمربخشــی می‌گردد. حقیقــت فقه موضــوع منوط به تکامل و حضور هماهنگ این سازوکارهاســت؛ در غیر این صورت، آنچه صورت می‌پذیرد صرفاً تعاملی پراکنده با مجموعه‌ای از مســائل است و هنوز در چهارچوب تعریف دقیق و جامع «فقه موضوع» قرار نمی‌گیرد.

۳-۱. منظرها

منظرها از سه گزاره اساسی تشکیل می‌شوند: انگاره‌ها، اندیشه‌ها و نظریه‌ها.

۳-۱-۱. انگاره‌ها

انگاره‌های ذهنی را می‌توان معادل «پیش‌فرض‌های ذهنی» (Presuppositions)، «تصویر» (Image) یا «خودپنداشــت» (Self-concept) در زبان انگلیســی دانست (Garro, 2000, p. 296). کنش‌هــای انســانی در چهارچوبی از آگاهی‌های آشــنا و مأنوس در موقعیت‌های مختلف صورت می‌گیرد. این «آگاهی آشنا» یا «سابقه قبلی» که معمولاً ناخودآگاه است، انگاره نامیده می‌شود. این پیش‌فرض‌های ذهنی بسیار نامحسوس و پنهان، تأثیری مستقیم و

عمیق بر قضاوت‌ها و اعمال ما دارند. انگاره‌ها از طریق تعامل میان دانش سازمان‌یافته پیشین و اطلاعات فعلی، این تأثیر را ایجاد می‌کنند. ازاین‌رو، می‌توان انگاره را «صورت ذهنی پیشینی قدرتمند و تأثیرگذار ناخودآگاه از یک شیء» تعریف کرد. در زبان عام، انگاره به معنای گمان و تصورات ذهنی به‌کار می‌رود؛ اما به‌عنوان یک اصطلاح، به تصویری خاص اشاره دارد که آن‌چنان در ذهن برجسته و تثبیت شده که اغلب به‌صورت ناخودآگاه جای واقعیت را می‌گیرد و فرد با آن تصویر همچون امری واقعی مواجه می‌شود (میردامادی و نوروزی، ۱۴۰۰، ص. ۱۰۹).

برای روشن‌تر شدن مفهوم انگاره، می‌توان به بحث فقهی «سبق و رمایه» اشاره کرد. برخی فقها (حکیم، ۱۳۷۲، ج ۲، ص. ۱۵۴) بر همان انگاره ذهنی میراث‌گرفته از پیشینیان اصرار دارند و «سبق و رمایه» را منحصر به ابزارهای رزمی سنتی مانند تیر و کمان و اسب می‌دانند و حکم را به ابزارهای جنگی جدید تسری نمی‌دهند. آنان معتقدند سبق و رمایه تنها در مورد سهام، تیر، شمشیر، شتر، فیل، اسب، الاغ و درازگوش معتبر است و در غیر آن‌ها صحیح نیست. در اینجا، این فقها در مرحلهٔ انگاره متوقف می‌شوند. مشابه این مسئله پس از شیخ طوسی نیز رخ داد، زمانی که مجتهدان به مقلدانی برای وی تبدیل شدند و با حفظ حرمت و تقدیس او، کمتر به نقد یا رد نظرات اجتهادی او پرداختند. برای سال‌های متمادی، فقه وام‌دار انگاره‌هایی بود که شیخ طوسی بنیان نهاده بود. انگاره‌ها دو ویژگی دارند: زائدند یا کهنه؛ بنابراین، برای دستیابی به استنباط مطلوب، مستنبط باید با تلاش مناسب از این مرحله عبور کرده و به مراحل بالاترِ اندیشه و نظریه برسد؛ همان‌گونه که امام خمینی (ر. ک. به: ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۱۵۱) در همین مسئله از انگاره عبور و به مرحلهٔ اندیشه رسید.[۱]

---

۱. نحوه عبور امام خمینی از انگاره به اندیشه در قسمت بعد (اندیشه‌ها) مطرح شده است. مثال دیگری که می‌توان برای عبور از انگاره به اندیشه برشمرد، موضوع احتکار است. از منظر فقهای پیشین مانند شیخ مفید (۱۴۱۰، ص. ۶۱۶)، شیخ طوسی (۱۳۷۸، ج ۲، ص. ۱۹۷) و محقق حلی (۱۳۶۸، ص. ۱۲۰)، عمل احتکار به‌عنوان رفتاری مکروه در نظر گرفته می‌شد. این حکم ریشه در انگاره‌ای تاریخی داشت که احتکار را عملی فردی و فاقد پیامدهای گسترده اجتماعی می‌پنداشت.

اما امام خمینی با عبور از این انگارهٔ رایج و با درک عمیق شرایط اقتصادی پیچیدهٔ عصر حاضر، به مرحلهٔ اندیشه‌ورزی فعال وارد شدند. ایشان با تحلیل موضوع احتکار در بستر نظام اقتصادی نوین دریافتند که این عمل در شرایط کنونی می‌تواند موجبات اختلال در نظام اقتصادی و آسیب به عموم جامعه را فراهم آورد.

۲-۱-۳. اندیشه‌ها

اندیشـــه یک مرحله فراتر از انگاره است؛ به عبارتی، اندیشه لباس خودآگاهی به تن دارد. در بحث ســبق و رمایه، امام خمینی از مرحلهٔ انگاره عبور کرده و وارد مرحلهٔ اندیشـــه می‌شوند. ایشـــان در نامه‌ای به یکی از شاگردانشـــان دربارهٔ شطرنج، «تعدی رهان» در سبق و رمایه را به ابزار جنگی نوین نیز تســـری داده و آن را پذیرفته‌اند (امام خمینـــی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۱۵۱-۱۵۰)[۱]. انحصار تقدس و تقلیدی که پیرامون شـــیخ طوسی شکل گرفته بود و انگاره‌های ناشی از آن، بعدها به دست ابن‌ادریس شکسته شد. دلیل این امر آن است که زندگی همواره با چالش‌ها و مسائل نو و متنوع روبروست و هر روز شاهد ظهور صحنه‌ها و عرصه‌های بی‌سابقه‌ای هستیم؛ بنابراین، فقاهت باید متناسب با این مسائل و موضوعات نوپدید، به‌صورت مستمر رشد و توسعه یابد تا بتواند همهٔ رویدادها و موضوعات تازه را دربر گیرد (صدر، ۱۳۸۱، ص. ۳۸).

۳-۱-۳. نظریه‌ها

فقیـــه در فراینـــد اســـتنباط بـــه نـــدرت بـــه مرحلهٔ نظریه دســـت می‌یابـــد و غالبـــاً در

بر پایهٔ این تحلیل، امام خمینی به جای توقف در حکم پیشـــین (کراهت)، با نگاهی کل‌نگر و کارکردی، احتکار را حرام اعلام کردند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱ و ۲، ص. ۳۹۲).

۱. جهت مثال‌های بیشتر برای عبور امام خمینی از مرحلهٔ انگاره به اندیشه مثال‌های زیر قابل ارائه است:

۱. «دینار» همان مســـکوک شرعی است که در عصر صدور روایت رایج بوده، اما از آن‌جا که در آن زمان، نقد رایج همین درهم و دینار بوده و معامله با آن‌ها در بین مردم متداول بوده است، نمی‌توان از ادله استفاده کرد که پرداخت عین «دینار» موضوعیت دارد و بدین جهت جایز خواهد بود که قیمت آن با سایر نقود و نه با کالاهای تجارتی پرداخته شـــود؛ همچنان که این عمل در هر موردی که حکم به پرداخت دینار شده است جایز خواهد بود (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص. ۲۴۳).

۲. دربـــارهٔ خون، منفعت محلل در زمـــان صدور روایات و آیات، متصور نبوده، پس تحریم مطلق نیســـت و منصرف به منافع حرام اســـت (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۵۷) اقوی این اســـت که خرید و فروش خون برای مصارف غیرخوراکی جایز است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱ و ۲، ص. ۹۹۱).

۳. اگر عمل به تکالیف شـــرعی نیاز به عمل جراحی داشـــته باشـــد، در این صورت، تغییر شکل جهت تغییر جنســـیت با عمل جراحی واجب می‌شـــود (امـــام خمینـــی، ۱۴۲۱ق، ج ۱ و ۲، ص. ۹۹۲). در کتب فقهی پیشـــینیان، بحث احکام خنثی مطرح بوده؛ اما چون علم پزشـــکی توانایی تغییر نداشته، این مسئله سابقه‌ای ندارد، ولی امروزه تغییر جنســـیت از موضوعات مستحدثه است که امام خمینی در مرحلهٔ اندیشه به تفصیل به احکام زوجین پس از تغییر جنسیت و نسب‌ها و خویشاوندانشان پرداخته است.

مراحل انگاره و اندیشه متوقف می‌ماند؛ چنان‌که در بررسی مسئله «سبق و رمایه» مشاهده شد، حکیم در مرحلهٔ انگاره توقف کرد، درحالی‌که امام خمینی با ابداع نظریهٔ «زمان و مکان در استنباط فقهی» از مراحل پیشین عبور کرد. از آنجا که جامعهٔ بشری همواره در حال تحول است و احکام اجتماعی نیز متحول می‌شوند و همچنین با توجه به اینکه فقه و اجتهاد اسلامی محدود به احکام فردی نیست، لازم است فقه با تحولات اجتماعی سازگار شده و پاسخگوی نیازهای روزافزون باشد. از این رو، امام خمینی نظریهٔ مذکور را مطرح کردند.

نمونه‌های عینی این رویکرد را می‌توان در تغییر حکم شطرنج به دلیل تبدیل عنوان «آلت قمار بودن» (که ملاک حرمت بود) و نیز تحول حکم انداختن «تحت‌الحنک» از جواز و استحباب به حرمت، به دلیل رسیدن به حد «لباس شهرت» مشاهده کرد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴، ج ۷، ص. ۲۹؛ مطهری، ۱۴۱۸، ص. ۸۸). همچنین، موضوع خون در عصر حاضر که اگر دارای منفعت عقلایی باشد، استفاده از آن جایز شمرده شده است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۵۷).[۱]

در مرحلهٔ منظرها، فقیه باید با گذر از انگاره و اندیشه و رسیدن به مقام نظریه، موضوع را به درستی تشخیص دهد. به‌عنوان مثال، کلان‌موضوع در فقه‌های تخصصی، همان موضوع اصلی است که آن رشته فقهی به آن نام‌گذاری شده است؛ مانند فقه‌التربیة، فقه‌الاجتماع و فقه‌السیاسة. در ذیل این کلان‌موضوع، باید موضوعات ریز به‌صورت منسجم و تراکمی سازماندهی شوند؛ از این رو، شناخت دقیق موضوع اصلی ضروری است.

همچنین در موضوعات منصوص‌علیه مانند «بیع»، این موضوع شامل ریزموضوعاتی چون مالکیت معنوی، محصولات تراریخته، بیت‌کوین، سرقفلی، اکل مال به باطل و ... می‌شود. اگر این مرحله به درستی انجام نشود یا شتاب‌زده صورت گیرد، ممکن است موضوعات نامرتبط در ذیل آن قرار گیرند یا موضوعات مرتبط ضروری از قلم بیفتند.

---

۱. نظریه جدید امام خمینی در پاسخ به سؤال شورای نگهبان که پاسخی مخالف با فتوای خودشان در تحریرالوسیله و حاشیه عروه است که نشان می‌دهد زمان و مکان را در فهم حکم شرعی دخالت داده‌اند؛ زیرا چه‌بسا حکم یک موضوع خاص به‌مرور زمان عوض شود. ایشان می‌گوید: «... نفت و گاز و معادنی که خارج از حدود عرفی املاک شخصی است تابع املاک نمی‌باشد...» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۸، ص. ۳۵۶).

۲-۳. اطلاعات

مجموعـه دانش‌ها و دانسـته‌های فقیه در حوزه‌هـای مختلفی چون لغـت، رجال، کلام، فلسـفه و دیگر علوم مرتبط، با عنوان «اطلاعات فقیه» شناخته می‌شود که در فرایند استنباط مورد اسـتفاده قرار می‌گیرد. پس از شناخت کلان‌موضوع، فقیه با بهره‌گیری از این ذخیره اطلاعاتی می‌تواند ریزموضوعات مرتبط و زیرمجموعه آن را شناسایی و فهرست نماید.

یکی از مهم‌ترین بخش‌های این اطلاعات، اطلاعات لغوی است؛ چرا که شناخت دقیق معنای واژگانِ به‌کاررفته در نصوص شرعی، پایهٔ فهم موضوعات است. برخی موضوعات به دلیل سـادگی مفهومی، با مراجعه به کتب لغت و تأمل مختصر قابل تشخیص هستند؛ مانند مفهوم «دم». در اصطلاح فقهی، این دسـته از موضوعـات را «موضوعات عرفی صرف» می‌نامند (حسـینی شـیرازی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص. ۴۳۹). برای مثال، رنگ باقی‌مانده خون بر لباس پس از شستشو، از نظر عرف نجس محسوب نمی‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۶).

در مقابل، برخی موضوعات به دلیل داشـتن معانی متعدد و مشـترک، تشخیص مفهوم دقیق‌شان دشوار اسـت. نمونه‌های بارز آن، واژه‌هایی مانند «صعید» در آیهٔ ۴۳ سورهٔ نساء[1] و «کعب» در آیهٔ ۶ سورهٔ مائده[2] هستند. اختلاف معانی ذکرشده برای این واژگان در کتب لغت، خود منشـأ اختلاف‌نظرهای فقهی میان اندیشمندان شده است (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص. ۴۳۹).

علاوه بر اطلاعات لغوی، علم تاریخ نیز از جمله اطلاعات ضروری برای فقیه محسوب می‌شـود؛ خصوصاً در شناخت راویان احادیث و بررسی وثاقت یا عدم وثاقت آنان که نقش تعیین‌کننده‌ای در اعتبارسنجی روایات و در نتیجه استنباط احکام دارد.

۳-۳. تکنیک‌ها

یکی از تکنیک‌های مؤثر در فقه موضوع، گزینش روش یک فقیه شـاخص و الگوبرداری از شیوهٔ مواجههٔ او با موضوعات است. بر این اساس، می‌توان با اتکا به الگوی روش‌شناختی

---

۱. «فَتَیَمَّمُوا صَعِیدًا طَیِّبًا».
۲. «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ وَأَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَینِ».

آن فقیه، به ســایر مباحث و موضوعات نظم و انسجام بخشــید. از جمله فقهایی که عموماً در فرایند استنباط از روش تحلیلی[۱] (تجمیع ظنون) بهره می‌برند، می‌توان به صاحب جواهر، شیخ انصاری، محقق داماد، عبدالکریم حائری، بروجردی و امام خمینی اشاره کرد. در این میان، آیت‌الله بروجردی به عنوان چهره‌ای برجســته در کاربست این روش شناخته می‌شود (ایزدی، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۵).

امام خمینی نیز در فرایند استنباط خویش، روش اساتید خود از جمله عبدالکریم حائری و بروجردی و نوع تعامل آنان با موضوعات را برگزید و در مواجهه با مسائل، رویکردی مشابه ایشان پیش گرفت. به عنوان نمونه، توجه به سیر تاریخی موضوعات (بروجردی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص. ۲۷۷؛ امام خمینی، الف ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۳۷۲) و همچنین ملاحظه اقوال فقهای عامه در برخورد با مسائل (بروجردی، ۱۳۷۵، ص. ۱۵؛ ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۲۰، ص. ۳۴۱) در مسیر استنباط این دو فقیه، عمدتاً یکسان و هم‌سو است؛[۲] بنابراین، شایسته است که مستنبط بر روش یک فقیه کارآزموده و شیوهٔ تعامل او با موضوعات متمرکز شده، سپس بر اساس همان چهارچوب روش‌شناختی، به سامان‌دهی و نظم‌بخشی موضوعات بپردازد.

۴-۳. سازمان‌دهی

بـه فراینـد تنظیـم و سـامان‌دهی مؤلفه‌هـای اسـتنباط ماننـد آیـات، روایـات، قواعـد فقهـی و اصولی، «سـازمان‌دهی» اطلاق می‌شـود. تعییـن ترتیـب مراجعـه بـه ایـن منابـع ــ مـثلاً اینکه نخسـت بـه حدیـث رجـوع شـود و سـپس بـه قواعد اصولـی، یـا برعکس ــ از جمله مسـائل کلیـدی ایـن مرحله اسـت. برای مثـال، برخـی از طرفداران مکتب عراقـی (عراقی، ۱۳۷۹، ص. ۵۵۶) به محض ورود به فرایند اسـتنباط، ابتدا به سـراغ قواعد اصولی می‌روند و در نتیجه کمتر به بررسـی مسـتقیم اقـوال و روایات می‌پردازنـد. در مقابل، فقهایی مانند محقـق خویی (۱۴۱۸، ج ۱۸، ص. ۱۰۹) عمومـاً بـا ذهنـی بی‌پیش‌فـرض نخسـت بـه سـراغ احادیـث می‌رونـد و سـپس

---

۱. روش فقها در استنباط غالباً به دو روش کلی تحلیلی و تطبیقی تقسیم می‌شود. در روش تحلیلی فقیه با تجمیع ظنون و بررســی مجموعهٔ ظنون با یکدیگر در مسئله استنباط می‌کند (مبلغی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۴)؛ اما در روش تطبیقی فقیه هر کدام از ادله را به تنهایی بررسی می‌کند. (ر.ک.به: قراملکی، ۱۳۸۷، ص. ۲۹۵).

۲. به‌عنوان نمونه (ر.ک.به: اسماعیلی و قدرتی، ۱۴۰۲).

بـه تحلیـل اقـوال و قواعـد فقهـی و اصولـی می‌پردازند. حال آنکه برای دسـتیابی به اسـتنباطی مطلوب، ترتیـب منظـم و رفت‌وبرگشـت حساب‌شـده میان منابـع شـریعت و ادلـه ضـروری است.

امام خمینـی در مواجهه با موضوعات، دقیقاً چنین رویکـرد منظمی را دنبال می‌کنند. ایشـان تمامی ویژگی‌های مذکور در دلیل را بررسـی نموده، خصوصیاتی که قطعاً در تعلق حکم تأثیری ندارند، کنار گذاشـته و از این طریق عمومیت حکم را توسعه می‌دهند. بدین ترتیب، موضوعات جدیدی که نص خاصی دربارهٔ آن‌ها وجود ندارد، شناسایی و حکمشان استنباط می‌شود. به عنوان نمونه، در روایتی آمده است که اعرابی نزد پیامبر(ص) آمد و گفت: «هلاک شدم و هلاک کردم.» و پس از بیان اینکه در روز ماه رمضان با همسرش هم‌بستر شـده، پیامبر(ص) به او دسـتور آزاد کردن بـرده را دادند (حر عاملـی، ۱۴۰۹، ج ۱۰، ص. ۴۷).[۱] در ایـن روایت، موضوع به آن فرد اعرابی خاص مربوط می‌شـود، امـا امام خمینی با الغای خصوصیت ویژگی‌هـای اختصاصی، موضوعات مشـابه را تحت همـان حکم قرار داده و حکم را تعمیم می‌دهد (ر.ک.به: امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۶).[۲]

در مواجهـه با موضوعات جدید، فقیه باید دقت‌های حوزوی را به‌کار گیرد. برای مثال، در بررسـی هوش مصنوعی و امکان بهره‌گیری از آن در فرایند اسـتنباط، باید واکاوی شود که آیا هوش مصنوعی در جمع‌آوری و تحلیل اطلاعات می‌تواند مفید باشد و آیا می‌تواند به عنوان دلیلی معتبر (حجت) مورد استناد قرار گیرد؟ به عبارت دیگر، لازم است ابعاد مختلف

---

۱. «محمد بن علی بن الحسـین بإسـناده عن عبدالمؤمن بن الهیثم الانصاری، عن أبـی جعفر (ع) أن رجلاً أتی النبـی (ص) فقال: هلکت و أهلکـت! فقال: وما أهلکك؟ قال: أتیت امرأتی فی شـهر رمضان و أنا صائم، فقال له النبی (ص) اعتق رقبة، قال: لا أجد، قال فصم شهرین متتابعین، قال: لا اطیق، قال، تصدق علی ستین مسکینا، قال: لا أجد، فاتی النبی (ص) بعذق فی مکتل فیه خمسـة عشر صاعاً من تمر، فقال له النبی (ص): خذ هذا فتصدق بها، فقال: والذی بعثك بالحق نبیا ما بین لابتیها أهل بیت أحوج إلیه منا، فقال: خذه وکله أنت وأهلك فانه کفارة لك».

۲. مثال دیگر اینکه در بحث نجاست خون روایتی داریم که مضمون آن از این قرار است: دم قلیل در انسان ناسی بخشیده شده است. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص. ۴۲۹). امام خمینی در این بحث می‌گوید: «نمی‌توان از این روایت که مخصوص ناسـی است الغای خصوصیت کرد و حکم را به غیر ناسی تعمیم داد؛ زیرا عرف بین ناسی و غیر آن فرق قائل است» (امام خمینی، ج ۱۴۲۱، ج ۴، ص. ۸۶). چراکه موضوع در روایت، انسان ناسی است نه غیر ناسی که موضوع جدیدی است.

هوش مصنوعی از جنبه‌های اجتماعی، معرفتی و اصولی سنجیده شود و سپس بررسی گردد که آیا قابلیت تفکیک و تحلیل در چهارچوب علوم حوزوی را دارد یا خیر.

برای نمونه، بحث اصولی هوش مصنوعی در حوزهٔ اصول فقه مطرح می‌شود و مباحثی مانند فلسفهٔ فقه هوش مصنوعی که به پیش‌فرض‌ها و امکان تجمیع اطلاعات به وسیلهٔ آن می‌پردازد، در قلمرو فلسفهٔ هوش مصنوعی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در ادامه این مرحله (سازمان‌دهی)، فقیه باید به تنقیح موضوعات اقدام کند. برای این منظور، سه حیثیت در تنقیح موضوع باید مدنظر قرار گیرد.

۱-۴-۳. حیثیت موضوعی موضوع

در فقه، به دو موضوع توجه می‌شود:

۱. **موضوع فعل مکلف**: یعنی موضوعی که خودِ فعلِ مکلف بر آن تعلق می‌گیرد.

۲. **موضوعی که افعال مکلفین پیرامون آن شکل می‌گیرد**: مانند «زوجیت» یا «ملکیت» که به خودی خود فعل نیستند، اما احکام گوناگونی دربارهٔ آن‌ها و اعمال مرتبط با آن‌ها جعل می‌شود.

در موضوعات منصوص‌علیه (دارای نص)، گاهی عنوان کلی است که حکم به آن تعلق گرفته است، مانند ماهیت کلی «صلاة» در امر «أقم الصلاة» یا مفهوم عام «غصب» در نهی «لا تغصب». گاهی نیز لفظ خاصی است که مستقیماً موضوع حکم قرار گرفته، مانند کلمه «حداد» در عبارت «يجب على المرأة في وفاة زوجها الحداد ما دامت في العدّة» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۷۷۲).

در موضوعات مستحدثه (جدید)، گاهی یک مفهوم از علوم دیگر مانند جامعه‌شناسی اخذ می‌شود و با افزودن افعالی به آن، یک موضوع فقهی نوین شکل می‌گیرد. به عنوان مثال، علم جامعه‌شناسی «جایگاه اجتماعی» را به عنوان موقعیتی که در نظام کنشگری دارای سهم و قدرت است، تعریف می‌کند. حال اگر افعالی مانند «تقویت جایگاه اجتماعی»، «تضعیف جایگاه اجتماعی» و نظایر آن به این مفهوم اضافه شود، یک فعل قابل بررسی فقهی پدید می‌آید.

در این فرایند، تخصص درباره ماهیت «جایگاه اجتماعی» و مفهوم آن از علم مبدأ

(جامعه‌شناسی) گرفته می‌شود و سپس افعال افزوده شده به آن، موضوع جدید فقهی را ایجاد می‌کنند؛ مانند پیدایش «فقه‌الاجتماع» با این پرسش‌ها: آیا تضعیف یا تقویت جایگاه اجتماعی یک فرد جایز است؟ راه‌های کسب جایگاه اجتماعی چه حکمی دارند؟ این نگاه، همان حیثیت موضوعی موضوع است که در آن، ابتدا ماهیت یک پدیده از نگاه علمیِ مرتبط فهمیده می‌شود و سپس افعال انسانیِ پیرامون آن، در چهارچوب شرعی مورد تحلیل و حکم‌شناسی قرار می‌گیرد.

۲-۴-۳. حیثیت تخصصی موضوع

در این مرحله، لازم است محتوای تخصصی از علوم مرتبط به‌درستی استخراج گردد. از آنجا که موضوع از یک حوزه علمی خاص گرفته می‌شود، تشخیص دقیق آن تسهیل می‌شود؛ بنابراین باید مستقیماً به دنبال حکمِ خودِ موضوع بود، نه حکمی که موضوع در قالب یک کلان‌موضوع نامشخص پنهان شده و حدود و ثغور آن روشن نیست. فواید این مرحله عبارتند از:

موضوع را تنقیح و روشن می‌سازد؛ نگاه تفسیری را دقیق‌تر کرده و از تحمیل رأی بر نص جلوگیری می‌کند؛ اما در عین حال، فقیه باید خودآگاهی روش‌شناختی ایجاد کند تا بتواند از نص به‌صورت منطقی بهره گیرد و ضریب خطا در استنباط را کاهش دهد.

از آنجا که فقیه نمی‌تواند در همهٔ تخصص‌ها خبرگی کامل داشته باشد، باید دانش خود را تا حدی ارتقا دهد که در مرحلهٔ نخست به اطمینان دست یابد و اگر این ممکن نبود، به ظن معتبر اکتفا کند.

در موضوعات مستحدثه، موضوع‌شناسی بین‌رشته‌ای نیازمند مراجعات گسترده و عمیق است؛ زیرا در این حوزه‌ها تداخل علوم بسیار زیاد بوده و نباید پرونده موضوع‌شناسی را به سرعت بست. به ویژه در موضوعات محیط‌زیستی، اجتماعی، فرهنگی و بین‌المللی، انجام مطالعات بین‌رشته‌ای ضروری است تا نوعی اطمینان عقلایی در فقیه ایجاد شود. اگر موضوع به درستی شناخته نشود، ممکن است تنها از یک بعد محدود به دین مراجعه شده و حکمی متناسب با همان بُعد صادر گردد، در حالی که بُعد اصلی‌تر و تأثیرگذارتر موضوع نادیده گرفته می‌شود؛ بنابراین، در اینجا حیثیت تخصصی موضوع نیازمند تلاش و دقت بیشتر و جامع‌نگری است.

۳-۴-۳. حیثیت فقهی موضوع

در این مرحله، برای شکل‌گیری حیثیت فقهی موضوع، باید توجه داشت که برخی موضوعات ماهیتاً خام و تخصصی هستند و قرار است وارد حوزهٔ فقه شوند، مانند پیوند عضو که با احتمال پس‌زدن بدن مواجه است؛ بنابراین، لازم است این موضوعات با معیارها و ضوابط شرعی ــ مانند قواعد فقهی، مناطات فقهی، علل و تعلیلات ــ سنجیده شوند. این فرایند در دو مرحله انجام می‌پذیرد: ۱. تخریج موضوعی؛ ۲. تخریج حکمی.

۱-۳-۴-۳. تخریج[1] موضوعی

تخریج موضوعی به دو قسم تقسیم می‌شود: تخریج فقهی ثبوتی و تخریج فقهی اثباتی.

۱. **تخریج فقهی ثبوتی**: در این مرحله، موضوع به صورت کلی در چهارچوب ادبیات و معیارهای فقهی بررسی می‌شود. به عنوان مثال، بانکداری به شکل امروزی از موضوعات مستحدثه است، چرا که در عصر شارع وجود نداشته است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۹۸۸). در تخریج ثبوتی، باید بانکداری را در برابر مناطات فقهی مختلفی مانند مضاربه، وکالت، قرض، ودیعه و... قرار داد و صرفاً به یک عنوان (مانند مضاربه) اکتفا نکرد. این فرایند نیازمند رفت‌وبرگشت‌های تحلیلی است تا ذهن فقیه در یک چهارچوب محدود محصور نشود.[2] و بتواند ابعاد مختلف موضوع را با ادبیات فقهی بسنجد.

۲. **تخریج فقهی اثباتی**: این مرحله متوقف بر تخریج ثبوتی است. در تخریج اثباتی، باید

---

۱. تخریج یعنی قبلاً نبوده و مورد جدیدی است. شاهرودی و صدر از این لفظ استفاده کرده‌اند. مراد از «تخریج»: کندوکاو در حکم حوادثی است که در مورد آن از ائمهٔ مذهب، نص یا بیانی یافت نشود و این حکم برمبنای همان اصول و قواعدی است که پایه‌های استنباط و استخراج احکام در مذهب است (بنابراین هرگاه حادثه‌ای یا واقعه‌ای روی دهد و دربارهٔ حکم آن از امام مذهب یا شاگردان ایشان نصی یافت نشود «مجتهد تخریج» می‌تواند بنابر اصول و قواعد استنباط مذهب امام، به اجتهاد بپردازد و در پرتو اصول و روش آن مذهب، به استخراج احکام جدیدالوقوع نایل آید) (حفناوی، ۱۳۸۸، ص. ۵۸).

۲. به‌عنوان‌مثال، از نظر امام خمینی استفاده از حیله‌های شرعی در نظام بانکداری جایگاهی ندارد؛ چراکه معتقدند با استفاده از آن‌ها نمی‌توان ربا را حلال کرد یا آن‌ها را در مقوله قرض و مضاربه قرار داد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۹۸۷-۹۸۶). برخلاف سایر فقها از جمله ابن براج (بی‌تا، ج ۱، ص. ۳۶۵)، ابن زهره (۱۴۱۷، ص. ۵۸۸) و شیخ طوسی (۱۳۷۸، ج ۲، ص.۹).

با اســتناد به دلایل شرعی، مشخص شــود که کدام یک از عناوین فقهی بر موضوع منطبق اســت؛ مثلاً نشان داده شود که «این موضوع، عین مضاربه است و نه چیز دیگر». همچنین در این مرحله ممکن اســت موضوع مرکب باشــد؛ یعنی بخشــی از آن زیــر عنوان مضاربه و بخشــی دیگر زیر عنوان وکالت قــرار گیرد. نباید تصور کرد که موضــوع لزوماً تنها یک عنوان فقهی دارد، بلکه ممکن اســت ابعاد مختلفی داشته باشد که هر کدام نیازمند تحلیل جداگانه‌اند.

۲-۳-۴-۳. تخریج حکمی

پس از آن‌که ثابت شــد موضوع (مانند فقه‌الاجتماع یا فقه‌المضاربه) فقهی است و زیر یک یا چند عنوان فقهی جای می‌گیرد، نوبت به استخراج حکم فقهی آن می‌رسد.

بــه عنوان مثال، آیهٔ شــریفه «تَعَاوَنُــوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْــوَى» (مائده: ۲) یکــی از آیات دقیق و جامعی اســت که بدون تدقیق در حیثیت فقهی موضوع، برداشت از آن در حد یک گزاره اخلاقــی کلی باقی می‌ماند؛ اما با رعایــت «حیثیت فقهی موضوع» و انجام مراحل تخریج موضوعی (ثبوتــی و اثباتی) و ســپس تخریج حکمی، می‌توان بــه فهمی عمیق و کاربردی دست یافت.

تعاون به عنوان یک نقش اجتماعی، سه عنصر اساسی دارد:

۱. خصوصیات ذاتی ایفاگر نقش (مانند ویژگی‌های خانوادگی، تحصیلی و ...)؛

۲. گروهی که فرد به آن منتسب است و جایگاه او در آن گروه؛

۳. توقعاتی که جامعه از فرد برای نقش‌آفرینی دارد.

اگر این عناصر در موضوع‌شناسی تعاون لحاظ شوند، فقیه می‌تواند موضوعات و افعال مرتبط با فقه‌الاجتماع راتکثیر کندوسپس‌به احکام‌شرعی آن‌هاپردازد.برای‌مثال،می‌توان‌به وجوب برخی افعال‌مانند ایجادتوقعات‌مثبت‌درجامعه، ذهنیت‌سازی، تشکیل گروه‌هاوانجمن‌ها ونظایرآن‌فتواداد. در این چهارچوب، مفاهیمی مانند «توقع و انتظار»، «جامعه‌پذیری»، نقش رسانه در شکل‌دهی بــه انتظارات و نیز مفاهیــم «دیگری/غیر خود» و «فعالیت گروهی و تشــکیلاتی» از آیه قابل استنباط بوده و هر یک می‌تواند به عنوان مقوله‌ای مستقل در فقه اجتماعی مورد بررسی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

مطالبی که بیان شد نشان می‌دهد در مواجهه و شناخت موضوعات باید دقت علمی بیشتری به کار گرفته شود و نباید صرفاً به دلیل غلبه یک ذهنیت یا شهرت تاریخی، آن را بدون بررسی پذیرفت. این مسئله به‌ویژه دربارهٔ شهرت‌هایی مصداق دارد که عمدتاً پس از شیخ طوسی و تحت تأثیر هیمنه علمی ایشان، در میان مقلدان و پیروانش شکل گرفته و ردپایی از آن‌ها در دوران پیش از شیخ یافت نمی‌شود. این قبیل شهرت‌ها ابتدا مطرح شده و به تدریج به مشهوراتی مقبول تبدیل می‌گردند و چنان قداست‌گونه در اذهان رسوخ می‌کنند که حتی بحث و بررسی دربارهٔ آن‌ها را نیز جایز نمی‌دانند.

امروزه، به‌ناچار با نسلی از موضوعات مستحدثه روبه‌رو هستیم که محصول پویایی و پیشرفت‌های علمی جهان معاصر است. این موضوعات، با وجود تأثیر گسترده بر زندگی و جهت‌گیری‌های فردی و اجتماعی، به‌شدت تخصصی بوده و تنها در حوزه‌های علمی مرتبط می‌توان تصویر روشنی از آن‌ها به دست آورد. ازاین‌رو، ضروری است مباحث فقه موضوع به‌عنوان پیش‌نیاز اجتهاد مطرح شده و با ورود به متن مباحث اصولی و فقهی، ابعاد نظری، عملی، محتوایی و روشی آن به‌طور کامل تبیین گردد؛ به‌گونه‌ای که جایگاه بایسته خود را در فرایند استنباط یافته و توان حل مسئله در مسائل نوپدید را کسب کند.

بر این اساس، اگر فقه موضوع برای فقیه ضروری است ـ که هست ـ و اگر ارزیابی سازوکارهای آن لازم است ـ که هست ـ باید روش فقها به‌درستی شناخته شود و بر پایهٔ این شناخت، با اطمینان به اندیشه‌های آنان راه یافت و آگاهانه به نقد و ارزیابی پرداخت. این مهم تنها با شناخت فقه موضوع و اجرای سازوکارهای آن محقق می‌شود.

توجه به فقه موضوع می‌تواند گفتمان فقهی را تکمیل کرده و به فقیه امکان دهد همان‌گونه که می‌اندیشد، سخن گفته و فتوا دهد. آنچه اهمیت دارد، استنباط مبتنی بر فقاهتی منضبط و روش‌مند است، نه صرفاً تکیه بر فقه سنتی و مشهور؛ و مقصود نهایی، فرایند صحیح استنباط است، نه صرفاً دستیابی به نتیجه‌ای مطابق مشهور. این فرایند صحیح، با به‌کارگیری فقه موضوع و سازوکارهای چهارگانه آن (منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی) در مسیر استنباط حاصل می‌شود.

منابع

- ابن براج، عبدالعزیز (۱۴۰۶ ق). المهذّب. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷ ق). غنیة النزوع إلی علمی الأصول والفروع. قم: مؤسسة الامام الصادق علیه‌السلام.
- اسکندریان، حسن و سربازیان، مجید (۱۴۰۲). توجیه‌پذیری خاتمه حیات رویان خارج از رحم در پرتو تزاحم با واکاوی نظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۵ (۱۰۰)، ۱-۳۰. https://doi.org/10.22034/matin.2022.350446.2075
- اسماعیلی، محسن و قدرتی، محمد (۱۴۰۳). خَلل در وقوفین با رویکردی بر آرای امام خمینی و تطبیق بر مذاهب اهل سنت. پژوهشنامه متین، ۲۶ (۱۰۳)، ۱-۲۸. https://doi.org/10.22034/matin.2022.282676.1876
- امام‌خمینی، سید روح الله (۱۴۲۰ ق). الخلل فی الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (الف ۱۳۸۱). المکاسب المحرمه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (ب ۱۳۸۱). رساله توضیح المسائل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲). استفتائات امام خمینی (موسوعة الإمام الخمینی ۳۲ الی ۴۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (الف ۱۴۲۱ ق). کتاب البیع. قم: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (ب ۱۴۲۱ ق). تحریرالوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (ج ۱۴۲۱ ق). کتاب الطهاره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام‌خمینی، سید روح الله (۱۴۲۶ ق). الاجتهاد و التقلید. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- ایزدی، حسین (۱۳۹۸). در آمدی بر مکتب فقهی قم و نجف. قم: اشراق حکمت.
- بروجردی، سید حسین (۱۳۷۵). البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر. قم: دفتر آیت‌الله منتظری.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ ق). تقریر بحث السید البروجردی. به قلم علی پناه اشتهاردی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۹ ق). الرسائل الفقهیه. قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۶۴). رساله نوین. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بیات، حجت‌الله (۱۳۹۸). بازخوانی ویژگی‌ها و فرایند شناخت موضوعات احکام. فقه، ۲۶(۹۷)، ۱۴۵- ۱۷۲. https://doi.org/10.22081/jf.2019.67286
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حسینی شیرازی، سید صادق (۱۴۲۶ ق). بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی. قم: دارالانصار.
- حفناوی، محمد ابراهیم (۱۳۸۸). گنجینهٔ اصطلاحات فقهی و اصولی. تربت جام: نشر خواجه عبدالله انصاری.
- حکیم، سید محسن (۱۳۷۲). منهاج الصالحین. نجف: مطبعة العلمیه.
- خادمیان، محمدرضا (بی‌تا). جایگاه موضوع شناسی در اجتهاد. قم: بوستان کتاب.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم اجتماعی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۸). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
- شیخ مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۰ ق). المقنعه. قم: مؤسسه النشرالاسلامی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۱). سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن. ترجمه سیدجمال الدین موسوی، تهران: نشر تفاهم.
- عراقی، ضیاءالدین (۱۳۷۹). حاشیة المکاسب. محرر ابوالفضل نجم‌آبادی، قم: الغفور.

- علامــه حلی، حســن (۱۴۱۳ ق). قواعدالاحــکام فی معرفه الحلال و الحــرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۳). روش شناسی اجتهاد. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاضل مقــداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۳ ق). نضدالقواعد الفقهیة علی مذهب الامامیة. با تحقیق و تصحیح سید عبد اللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فیومی، احمد (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیرللرافعی. قم: دارالرضی.
- قراملکی، احد (۱۳۸۷). روش‌شناســی مطالعات دینی. مشــهد: دانشــگاه علوم اسلامی رضوی.
- گروهی از نویســندگان (۱۳۷۴). ملاکات احکام و احکام حکومتی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مبلغی، احمد (۱۳۹۸). درس خارج و گام‌های اجتهاد. قم: نشر اشراق حکمت.
- مبلغــی، احمد و خســروی، احمدرضــا (۱۴۰۱). سنخ‌شناســی نقدهای امــام خمینی(ره) بــه محقق نائینــی(ره). اصول فقــه حــوزه، ۶ (۸)، ۷-۲۶. https://www.josolfegh.ir/article_170338.html
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۳۶۸). المختصرالنافع. قم: انتشارات لقمان.
- مطهری، مرتضی (۱۴۱۸ ق). ده گفتار. تهران: صدرا.
- میردامادی، ســید مجتبی و نوروزی، علیرضا (۱۴۰۰). تحلیل تطبیقی چیســتی و کارکرد انگاره در شــئون مختلف حیات انســانی از منظر متون دینی و میراث فلاســفه مسلمان. پژوهش‌های عقلی نوین، ۶ (۱۱)، ۱۰۷- ۱۳۱.
https://doi.org/10.22081/nir.2021.57929.1227
- نائینی، محمدحسین (۱۴۲۴ ق). فوائدالاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- واســطی، عبدالحمید (۱۴۰۱). الگوریتم اجتهاد. تهران: ســازمان انتشــارات پژوهشــگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واعظی، سید محمدرضا (۱۳۹۹). روش‌شناسی کاربردی اجتهاد. قم: انتشارات انصاریان.

References

- A Group of Authors (1995). *Underlying Reasons of Rulings and Governmental Rulings*. Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Alidoust, A. (2024). *Methodology of Ijtihad*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Allamah Hilli, H. (1993). *Qawa'id al-Ahkam fi Ma'rifat al-Halal wa al-Haram*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Bayat, H. (2019). An Examination of the Features and Process of Subject Studies of Jurispru-dential Rulings. *Fiqh*, 26(97), 145-172. https://doi.org/10.22081/jf.2019.67286
- Behbahani, M. B. (1998). *Al-Rasa'il al-Fiqhiyyah*. Qom: Allamah Wahid Behbahani Institute. [In Arabic]
- Bi-Azar Shirazi, A. (1985). *Risaleh-ye Novin* (*The Modern Treatise*). Tehran: Farhang-e Islami Publishing House. [In Persian]
- Borujerdi, S. H. (1995). *Taqrir Bahth al-Sayyid al-Borujerdi* (*Lecture Notes from Sayyid Borujerdi's Lessons*). Written by 'Ali Panah Eshtehardi. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Borujerdi, S. H. (1996). *Al-Badr al-Zahir fi Salat al-Jumu'ah wa al-Musafir*. Qom: Office of Ayatollah Montazeri. [In Arabic]
- Eskandarian,H. & Sarbazian, M. (2023). Justifiability of Putting an End to Life of In Vitro Embryo in Light of Contradiction with an Analysis of Imam Khomeini's Views. *Matin Research Journal*, 25(100), 1-30. https://doi.org/ 10.22034/matin.2022.350446.2075
- Esmaili,M. & Qodrati,M. (2024). Flaws in the Short Stay Ritual in Two Sites with Emphasis on Imam Khomeini's Approach and Its Comparison with Sunni Schools. *Matin Research Journal*, 26(103), 1-28. https://doi.org/10.22034/matin.2022.282676.1876
- Fayyumi, A. (n.d.). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir li al-Rafi'i*. Qom: Dar al-Radi. [In Arabic]
- Fazil Miqdad, M. (1983). *Nazd al-Qawa'id al-Fiqhiyyah 'ala Madhhab al-Imamiyyah*. Edited by Seyyed 'Abd al-Latif Hosseini Kuhkamari. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library. [In Arabic]

- Garro, L. C. (2000). Remembering what one knows and the construction of the past: A comparison of cultural consensus theory and cultural schema theory. *Ethos*, 28(3), 275-319. https://doi.org/10.1525/eth.2000.28.3.275
- Hakim, S. M. (1993). Minhaj al-Salihin. Najaf: 'Ilmiyyah Printing House. [In Arabic]
- Hifnawi, M. I. (2009). *Ganjineh-ye Istilahat-e Fiqhi va Usuli* (*Treasury of Jurisprudential and Principles Terminology*). Torbat-e Jam: Khwajeh 'Abdullah Ansari Publishing. [In Persian]
- Hosseini Shirazi, S. S. (2005). *Bayan al-Fiqh fi Sharh al-' Urwah al-Wuthqa*. Qom: Dar al-Ansar. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. (1989). *Tafsil vasail Al- Shia Ela Tahsil Masail Al-Sharia*. Qom: Al-Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ibn Barraj, A. (1985). *Al-Muhadhab*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ibn Zuhra, H. (1996). *Ghunyat al-Nuzu ila 'Ilmay al-Usul wa al-Furu*. Qom: Imam Sadiq (AS) Institute. [In Arabic]
- Iraqi, D. (2000). *Hashiyat al-Makasib. Edited by Abu al-Fazl Najmabadi*. Qom: Al-Ghafur. [In Arabic]
- Izadi, H. (2019). *An Introduction to the Jurisprudential Schools of Qom and Najaf*. Qom: Eshragh Hekmat. [In Persian]
- Khademian, M. R. (n.d.). *The Position of Subjectology in Ijtihad*. Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Khoei, S. A. (1997). *Mawsu at al-Imam al-Khoei*. Qom: Institute for Reviving the Works of Imam al-Khoei. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2000 a). *Kitab al-Bai*. Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2002 a). *Al-Makasib al-Muharramah*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2002 b). *Risalah Tawdih al-Masa'il* (*Treatise on Explanations of Religious Rulings*). Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2005). *Al-Ijtihad wa al-Taqlid*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]

- Khomeini, S. R. (1999). *Al- Khalal fi al- Salat*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2000 $_b$). *Tahrir al- Wasilah*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2000 $_c$). *Kitab al- Taharah*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2013). *Istifta at- e Imam Khomeini (Mawsu at al- Imam al- Khomeini 32 to 41) [Inquiries to Imam Khomeini]*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khosrowpanah, A. (2015). *Methodology of Social Sciences*. Tehran: Research Institute of Wisdom and Philosophy of Iran. [In Persian]
- Mirdamadi, S. M. & Nowrouzi, A. (2021). Comparative Analysis of the Quiddity and Function of Supposition in Various Aspects of Human Life from the Viewpoint of Religious Texts and the Heritage of Muslim Philosophers. *New Intellectual Research,* 6(11), 107-131. https://doi.org/10.22081/nir.2021.57929.1227
- Moballeghi, A. (2019). *Advanced Seminars and the Steps of Ijtihad*. Qom: Eshragh Hekmat Publishing. [In Persian]
- Motahari, M. (1997). *Ten Discourses*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Muballeghi,A. & Khosrawi,A. R. (2022). Genealogy of Imam Khomeini's Criticisms of Muḥaqiq Nā'īnī. *Principles of Jurisprudence,* 6(8), 7-26. https://www.josolfegh.ir/article_170338.html?lang=en
- Muhaqqiq Hilli, J. (1989). *Al- Mukhtasar al- Nafi* . Qom: Loqman Publications. [In Arabic]
- Na'ini, M. H. (2003). *Fawa id al- Usul*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Qaramaleki, A. (2008). *Methodology of Religious Studies*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
- Sadr, S. M. B. (2002). *Social Traditions and Philosophy of History in the School of the Quran*. Translated by Seyyed Jamal al-Din Mosavi. Tehran: Tafahom Publishing. [In Persian]

- Shaykh Mufid, M. (1990). *Al-Muqni'ah*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Tusi, M. (1999). *Al-Mabusut fi fiqh al-Imamiya*. Tehran: al-Murtazawi Library for the Revival of Antiquities. [In Arabic]
- Va'ezi, S. M. R. (2020). *Applied Methodology of Ijtihad*. Qom: Ansariyan Publications. [In Persian]
- Vaseti, A. (2022). *The Algorithm of Ijtihad*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought Publishing Organization. [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 109, Winter 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

An Analysis of the Interpretive Methodology of Expansion and Contraction of "Man Balagha" Traditions with an Approach to Imam Khomeini's Views

Zohre khani*[1]

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

Article Info

Article type:
Research article
Article history:
Received: July 26, 2026
Received in revised from:
October 11, 2026
Accepted: November 26, 2026
Published online: December 26, 2025
Keywords:
Man Balagha Traditions, Imam Khomeini, Principle of Tolerance (Tasāmuḥ), Virtues of Deeds, Recommended Acts (Mustahabbāt), Disapproved Acts (Makrūhāt).

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

Abstract

"Man Balagha" traditions are among the most frequently cited narratives in the process of ijtihad, which have given rise to fundamental disagreements regarding the principle of "Tasāmuḥ fī Adillat al-Sunan" (tolerance in the evidences for recommended acts). According to this principle, strict rijālī (biographical evaluation) standards are overlooked when accepting weak traditions indicating the desirability (istiḥbāb) of an act. In some interpretations, the scope of this principle has been expanded, extending this tolerance to other weak traditions, such as those concerning the virtues (faḍā'il) of individuals, Qur'anic chapters (suwar), merits (manāqib), and even traditions implying disapproval (karāhah). A more extreme view has generalized this tolerance from non-binding injunctions to binding ones (obligation and prohibition) and from weak traditions to other sources of conjecture (ẓunūn), such as consensus (ijmā') and renowned opinion (shuhrah). In contrast, the opposing intellectual current, while criticizing the arguments for generalization, emphasizes the limited scope of the principle. Imam Khomeini's innovative theory, which likens "Man Balagha" traditions to a "Ju'ālah" (reward offered for a service), presents a distinct approach aimed at restricting and delimiting these traditions.

Following this interpretive conflict, an act deemed religiously legitimate and praiseworthy from the perspective of proponents of generalization is considered by critics as an instance of illegitimate legislation (tashrī') and innovation (bid'ah) in religion. Such fluctuation in jurisprudential opinions between reward and punishment, and between desirability and prohibition, reveals the necessity of investigating the validity of competing interpretations of "Man Balagha" traditions, ranging from expansion to contraction.

This research, employing a descriptive-analytical method and a jurisprudential-inferential approach, while assuming the validity of the principle of tolerance itself, finds the restrictive view to be closer to correctness. Nevertheless, the author, in a general stance, questions the acceptance of tolerance concerning weak traditions that promise rewards.

Cite this article: Khani, Z. (2025). An Analysis of the Interpretive Methodology of Expansion and Contraction of "Man Balagha" Traditions with an Approach to Imam Khomeini's Views. *Matin Research Journal*, 27 (109), 29-59. https://doi.org/10.22034/matin.2024.465109.2274

©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 and Statement of the Problem

One of the distinctive features of the system of religious duties is the vast scope of non-binding injunctions (mustaḥabbāt) compared to binding ones (obligation and prohibition). According to common practice, whenever a tradition indicates a reward for an action, a ruling is issued declaring that action to be desirable (mustaḥabb). For example, carrying the Qur'an and prompting (talqīn) the deceased while in a state of ritual purity (wuḍūʾ) are considered desirable, and reciting Sūrat al-Qadr in prayer is said to carry a reward equivalent to wielding a sword in the path of God. This is while the Infallibles (AS) have always emphasized the priority of obligations.

Religious scholars consider the main reason for this expansion in the scope of desirable acts to be the principle of "Tasāmuḥ fī Adillat al-Sunan" (tolerance in the evidences for recommended acts), which became an accepted principle from the 10th century AH onwards. The primary evidence for this principle is the traditions known as "Man Balagha". According to these, if a person comes across a weak report from the Prophet (PBUH) that contains a promise of reward for a specific action, and performs that action hoping to attain the reward, even if that saying was not actually uttered by the Prophet, that reward will still be granted to them.

This principle has had significant consequences in the process of jurisprudential inference (ijtihād), including the extension of the scope of tolerance from desirable acts (mustaḥabbāt) to disliked acts (makrūhāt) and even its encroachment upon the evidence for binding rulings (obligation and prohibition). Furthermore, the evidence subject to tolerance has gone beyond weak traditions to include other conjectural sources (ẓunūn) such as consensus (ijmāʿ) and renowned opinion (shuhrah).

The present article seeks to answer two main questions: First, what is the interpretive method of jurists who advocate the expansion (bast) of the "Man Balagha" traditions? Second, how is the interpretive method of the opposing group, which advocates the contraction (qabḍ) and restriction of these traditions, explained?

Research Background

A historical examination of the principle of tolerance shows that although the "Man Balagha" traditions were recorded in early Shia hadith texts such as al-Barqī's al-Maḥāsin, al-Kulaynī's Uṣūl al-Kāfī, and Thawāb al-Aʿmāl, they were not cited by any jurist until the 8th century AH. The first was ʿAllāmah al-Ḥillī, who acted upon a weak tradition concerning desirable acts. After him, al-Shahīd al-Awwal is recognized as the first jurist to explicitly discuss the principle of tolerance. From the 10th century AH onwards, prominent scholars such as Shaykh Bahāʾī, Muḥaddith al-Baḥrānī, Sayyid Mujāhid al-Narāqī, and Shaykh al-Anṣārī dedicated independent treatises to explaining this principle.

In the field of ethics, the use of weak hadiths has always been criticized. Muḥammad al-Ghazālī's Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn faced serious criticism due to its extensive tolerance in citing anomalous (shādhdh) and weak traditions, leading to works being authored to verify and source its narratives. Despite numerous studies, no research has specifically focused on the interpretive method of jurists in dealing with the "Man Balagha" traditions.

Research Method

The present research employs a descriptive-analytical method with a jurisprudential-inferential approach. Initially, fundamental concepts such as interpretive methodology, expansion (qabḍ) and contraction (basṭ), "Man Balagha" traditions, and the principle of tolerance are explained. Subsequently, the various types of expansion and generalization in this area are identified and illustrated with examples. Following this, by presenting the methodology of the critical thinking of opponents, the rival interpretation of "Man Balagha" traditions and the limited scope of the principle of tolerance are analyzed.

Research Findings

The research findings indicate that different interpretations of the "Man Balagha" traditions have resulted in a threefold nature (uṣūlī, fiqhī, and kalāmī) for the principle of tolerance. According to one interpretation, the application of this principle is very limited, while according to another, its scope is wide and extensive.

The expansion (bast) of "Man Balagha" traditions has occurred in several areas:

1. Extension to all conjectural sources (ẓunūn): Some jurists have extended tolerance from weak traditions to the fatwa of a jurist, renowned opinion (shuhrah), and transmitted consensus (ijmāʿ manqūl).
2. Extension to traditions concerning virtues (faḍāʾil): Including traditions about merits (manāqib), advice (naṣāʾiḥ), sermons (mawāʿiẓ), mosques, and shrines.
3. Extension to concrete examples: Such as traditions about mosques (Jamkarān Mosque), tragedies and elegies (the event of ʿĀshūrā), stories (qiṣaṣ), and sermons (mawāʿiẓ).
4. Extension to disliked acts (makrūhāt): Arguing that the word "thing" (shayʾ) in the traditions includes both action and omission.
5. Extension to traditions indicating obligation (wujūb) and prohibition (ḥurmah): By analyzing obligation into two components: the demand to perform and the prohibition of omission.

In contrast, the critical thinking method of opponents includes the following critiques:

- Critique of extending to all conjectural sources, because a jurist's fatwa does not originate from an Infallible and lacks authority (ḥujjiyyah) for another jurist.
- Critique of extending to traditions about virtues, due to entering the realm of truth and falsehood and the rational ugliness of speaking without knowledge (qawl bi-ghayr ʿilm).
- Critique of extending to traditions about merits and tragedies, due to widespread fabrication by Umayyad and Abbasid rulers for political purposes.
- Critique of extending to disliked acts (makrūhāt), due to the lack of certainty in waiving the specific characteristic (ighāʾ al-khuṣūṣiyyah).
- Critique of including traditions indicating obligation and prohibition, due to the simple (not composite) nature of obligation and the inapplicability of the concept "attainment of reward" (bulūgh al-thawāb) to prohibited acts.

Imam Khomeini's view, likening the "Man Balagha" traditions to a "Juʿālah" (a stipulated reward for a service), offers a distinct approach. He believes these traditions do not indicate the desirability (istiḥbāb) of the act itself. Rather, the reward is promised merely to encourage the

person to perform the act, similar to the reward promised for walking to visit Imam Hossein's (AS) shrine, which has no necessary connection to the act of walking itself being intrinsically desirable.

Conclusion

Examining the rulings inferred from the principle of tolerance reveals a large number of rulings that are questionable compared to those derived from other sources of inference, with some appearing irrational and inconsistent with the context of Shia jurisprudence. The interpretive disagreement among jurists regarding the "Man Balagha" traditions has led to the derivation of such diverse rulings, either expanding or significantly restricting the scope of the principle of tolerance.

The achievement of this research is that the method of critical thinking and the interpretation of those who advocate the contraction (qabḍ) of the principle of tolerance are more compatible with reason and interpretive rules, preventing its unlimited expansion. This approach, while safeguarding the sanctity of the traditions of the Infallibles (AS), also protects against falling into the abyss of innovation (bidʿah) and illegitimate legislation (tashrīʿ) in religion. Nevertheless, the author, in a general stance, questions the acceptance of tolerance concerning weak traditions that promise rewards and emphasizes the necessity of rethinking the foundations and limits of this principle.

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

واکاوی روش شناسی تفسیری قبض و بسط اخبار مَن بَلَغ با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)

زهره خانی* [1]

چکیده

اخبار «مَن بَلَغ» از پرکاربردترین روایات در فرایند اجتهاد به شمار می‌روند که منشأ اختلاف‌نظرهای بنیادین در خصوص قاعده «تسامح در ادلهٔ سنن» شده‌اند. مطابق این قاعده، در پذیرش روایات ضعیفِ دال بر استحباب، از دقت‌های رجالی چشم‌پوشی می‌شود. در برخی تفاسیر، دامنهٔ این قاعده گسترش یافته و تسامح به سایر اخبار ضعیف مانند روایات مربوط به فضایل، سوره‌ها، مناقب و حتی اخبار دال بر کراهت نیز سرایت داده شده است. دیدگاهی افراطی‌تر، این تسامح را از احکام غیرالزامی به احکام الزامی (وجوب و حرمت) و از اخبار ضعیف به دیگر منابع ظنی مانند اجماع و شهرت نیز تعمیم داده است. در مقابل، جریان فکری مخالف ضمن نقد ادلهٔ تعمیم، بر محدودیت دامنهٔ قاعده تأکید دارد. نظریهٔ ابتکاری امام خمینی در تشبیه اخبار مَن بَلَغ به «جعاله»، رویکردی متمایز در جهت تضییق و تحدید این اخبار ارائه می‌دهد.

در پی این نزاع تفسیری، رفتاری که از منظر قائلان به تعمیم، شرعی و ممدوح تلقی می‌شود، از نگاه منتقدان مصداق تشریع و بدعت در دین خواهد بود. چنین نوسانی در آرای فقهی میان ثواب و عقاب، و استحباب و حرمت، ضرورت واکاوی صحت و سقم تفاسیر رقیب دربارهٔ اخبار مَن بَلَغ را از موضع بسط تا قبض آشکار می‌سازد.

پژوهش پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد فقهی استنباطی، ضمن مفروض‌دانستن اصل قاعدهٔ تسامح، دیدگاه تضییق را به صواب نزدیک‌تر می‌یابد. با وجود این، نگارنده در موضعی کلی، پذیرش تسامح در خصوص اخبار ضعیفِ ناظر به ثواب را مورد خدشه می‌داند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۴
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۷/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۵

کلیدواژه‌ها:

اخبار مَن بَلَغ، امام خمینی، قاعده تسامح، فضایل اعمال، مستحبات، مکروهات.

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

استناد: خانی، زهره(۱۴۰۴) واکاوی روش شناسی تفسیری قبض و بسط اخبار مَن بَلَغ با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۹)، ۲۹-۵۹.

https://doi.org/10.22034/matin.2024.465109.2274

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

مقدمه

یکی از ویژگی‌های بارز نظام تکالیف شرعی آن است که اگرچه احکام الزامیِ وجوب و حرمت از اهمیت و جایگاه والایی برخوردارند، اما در عمل، گستره احکام غیرالزامی (مستحبات) از دامنه آن‌ها فراتر رفته و قلمرو استحباب به جزئی‌ترین موضوعات زندگی کشیده شده است. بر اساس رویه رایج، هرگاه روایتی بر ثواب عملی دلالت کند، حکم به استحباب آن فعل صادر می‌شود. برای نمونه، همراه داشتن قرآن (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۳۴؛ محقق خوانساری، بی‌تا، ص. ۳۴؛ طباطبایی، ۱۲۹۶، ج ۱، ص. ۲۶۷) و تلقین میت با وضو انجام گرفتن مستحب شمرده شده است. همچنین قرائت سوره قدر در نماز بعد از حمد، عملی مستحب تلقی می‌گردد (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۳، صص. ۳۳۷-۳۳۶).

در برخی موارد، برای اعمالی چنان وعده پاداش‌های عظیم و باغ‌های بهشتی داده شده که گویی انجام آن‌ها از واجبات نیز اولی‌تر است. گاه نیز فعلی کوچک، موجب آمرزش گناهانی بزرگ معرفی می‌شود؛ چنان‌که درباره سوره قدر آمده است: قرائت بلند آن، ثواب شمشیر زدن در راه خدا؛ قرائت آهسته آن، اجر شهید؛ و ده بار خواندن آن، موجب بخشش گناهان می‌گردد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۵۴). این در حالی است که در منابع دینی، معصومان (ع) همواره بر اولویت واجبات تأکید کرده‌اند؛ چنان‌که حضرت علی (ع) می‌فرماید: «هرگاه مستحبات به واجبات زیان رسانند، آن‌ها را رها کنید» (امام علی، ۱۳۷۹، ص. ۶۹۹).

اندیشمندان حوزه دین، دلیل عمده این‌گونه توسعه در دایره مستحبات را قاعده «تسامح در ادله سنن» دانسته‌اند که از قرن دهم به‌صورت قاعده‌ای پذیرفته‌شده درآمده است. اصلی‌ترین مستند این قاعده، اخبار موسوم به «مَن بَلَغ» هستند که به مجتهد اجازه می‌دهند در پذیرش اخبار ضعیفِ ناظر به ثواب اعمال، سهل‌گیری کرده و حکم به استحباب آن‌ها دهد. با این حال، چشم‌پوشی از بررسی‌های دقیق سندی در برابر شرایط سخت‌گیرانه پذیرش خبر واحد، نه‌تنها توجیه‌پذیر نمی‌نماید، بلکه پیامدهای قابل‌تأملی در فرایند استنباط به‌دنبال داشته است. از جمله این پیامدها می‌توان به تعمیم دامنه تسامح از مستحبات به مکروهات و حتی سرایت آن به ادله احکام الزامی (وجوب و حرمت) اشاره کرد. افزون بر این، ادله مشمول تسامح، از دایره اخبار ضعیف فراتر رفته و به دیگر منابع ظنی همچون

اجماع و شـــهرت نیز تعمیم یافته اســـت. در حوزه ملاک‌شناسی احکام نیز، برخورداری از منفعـــت دنیوی یا اثـــر درمانی یک فعل، به‌عنوان ملاکی تـــازه در کنار وعده ثواب اخروی برای اثبات استحباب مورد توجه قرار گرفته است؛ به این معنا که فعلی صرفاً به سبب داشتن منفعتی دنیوی (مانند درمان بیماری)، مستحب تلقی می‌شود.

این مقاله در پی پاســـخ به دو پرسش اصلی است: نخســـت آنکه روش تفسیری فقهای قائل به بســـط اخبار مَن‌بَلَغ و توسعه آســـان‌گیری در منابع مستحبات و دیگر احکام تکلیفی چیســـت؟ دوم آنکه روش تفســـیری گروه مقابل در قبض و تضییق این اخبار چگونه تبیین می‌شـــود؟ بدین منظور، ابتدا انواع بسط و تعمیم‌های صورت‌گرفته در این حوزه شناسایی و چگونگی خوانش اخبار مَن‌بَلَغ در گســـترش دامنه کاربســـت قاعده تسامح با ذکر مصادیق نمایانده می‌شـــود. در ادامه، با ارائه روش‌شناسی تفکر نقدی مخالفان، تفسیر رقیب از اخبار مَن‌بَلَغ و دامنه محدود و مضیق قاعده تسامح تبیین می‌گردد.

هدف این پژوهش، شفاف‌سازی تکالیف دینی و پیرایش احکام شرعی از مواردی است که هیچ نسبت و پیوندی با شریعت ندارند و چه بسا از دیدگاه شارع، عملی مذموم و قبیح به شمار آیند. بدین ترتیب، نقش تفسیر متن در استنباط آشکار شده و زمینه برای نمایان‌سازی جعل‌ها و تحریف‌های احتمالی فراهم می‌آید.

ضرورت پرداختن به این مسئله، پیوندی عمیق با جایگاه اجتهاد و اهمیت احکام تکلیفی دارد. همان اندازه که کوشـــش و اجتهاد برای دســـتیابی به گفتار راســـتین پیامبر(ص) اهمیت دارد، تســـاهل و تســـامح در این مسیر می‌تواند آســـیب‌زا و خطرآفرین باشد. تفاسیر موسع از قاعده تسامح، نه‌تنها به ناکارآمدی اجتهاد و ایجاد مانع در راه نظام‌مندی فقه و کشف مقاصد شـــریعت می‌انجامد، بلکه زمینه را برای بدعت‌گذاری و جعل احادیث هموار می‌سازد. این خطر هنگامی جدی‌تر می‌شود که در تعریف بدعت، افزون بر داخل یا خارج کردن اموری که دخول یا خروجشان از دین یقینی است، داخل یا خارج کردن امور مشکوک را نیز بدعت بشـــماریم. برخی از فقیهان به‌صراحت اعلام کرده‌اند که بر اســـاس ایـــن تعریف، عمل به مقتضای قاعده تسامح، شخص را به ورطه بدعت و تشریع در دین می‌کشاند (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص. ۴۲۳). مازندرانی نیز این خطر را جدی شـــمرده و نســـبت به آن هشدار داده است (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۸، ص. ۲۷۶).

۱. پیشینهٔ پژوهش

بررسی تاریخی قاعده تسامح در ادله سنن و مستند اصلی آن یعنی اخبار «مَن بَلَغ» نشان می‌دهد که این اخبار، اگرچه در متون اولیه حدیثی شیعه نظیر المحاسن برقی، اصول کافی و ثواب‌الأعمال کلینی ثبت شده‌اند، اما تا قرن هشتم هجری مورد استناد هیچ‌یک از فقیهان قرار نگرفته بودند. نخستین بار علامه حلی بود که در باب مستحبات، به پذیرش روایت ضعیف عمل کرد (علامه حلی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۶). پس از وی، شهید اول به‌عنوان نخستین فقیهی شناخته می‌شود که به‌صراحت از قاعده تسامح در ادله سنن سخن به میان آورده است (شهید اول، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۴). در ادامه، ابن‌فهد حلی نیز بر اساس مفاد اخبار مَن بَلَغ به فتوا دادن پرداخت (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، صص ۱۲-۱۳). از سده دهم هجری به‌بعد، این قاعده چنان اهمیت یافت که عالمان برجسته‌ای چون شیخ بهایی، محدث بحرانی، سید مجاهد نراقی، حسینی مراغی و شیخ انصاری رساله‌های مستقلی در تبیین و تحلیل آن اختصاص دادند.

در حوزهٔ دانش اخلاق نیز به‌کارگیری احادیث ضعیف و فاقد اعتبار لازم، همواره مورد انتقاد اخلاق‌پژوهان بوده است. کتاب احیاءالعلوم محمد غزالی، به‌جهت تسامح گسترده در استناد به احادیث شاذ و ضعیف و حتی روایات اسرائیلی، آماج نقدهای جدی قرار گرفت. این انتقادات، زمینه‌ساز تألیف آثاری شد که به اعتبارسنجی و تخریج روایات این کتاب پرداختند. در قرن هشتم هجری، حافظ عبدالرحمن عراقی با تألیف المغنی عن حمل الأسفار فی الأسفار فی تخریج ما فی الإحیاء من الأخبار، گام نخست را در این مسیر برداشت. سپس شاگرد برجسته وی، ابن حجر عسقلانی، کار استاد را تکمیل و باقی‌مانده احادیث را تخریج نمود. در همین راستا، شیخ قاسم قطلوبغا حنفی نیز اثر خود با عنوان تحفة الأحیاء فیما فات من تخریج أحادیث الإحیاء را عرضه کرد. در قرن سیزدهم هجری، سید مرتضی زبیدی در شرح مشهور خود بر احیاءالعلوم با نام اتحاف السادة المتقین، به داوری دربارهٔ مصادر و درجه اعتبار روایات غزالی پرداخت. همچنین ملامحسن فیض کاشانی در المحجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء، کوشید تا روایات ضعیف و نیز اقوال و حکایات نامعقول و نامشروع را از مستندات این کتاب بزداید و فهرستی از اصلاحات خود ارائه دهد. در دوران معاصر، محمدرضا مظفر در مقدمه‌ای که بر کتاب جامع‌السعادات نگاشته، نسبت

به نقل‌قول‌های غیرمستند در آثار اخلاقی هشدار داده است (اسلامی، ۱۳۹۰، صص. ۱۵-۱۴).

در میـــان پژوهش‌های معاصر نیز مقالات متعددی به این موضوع اختصاص یافته اســـت کـــه از آن جمله می‌توان به «تســـامح در ادله ســـنن، قاعده‌ای ناکارآمـــد» (کلانتری، ۱۳۸۹)، «چگونگی مواجهه فقها با اخبار مَن‌بَلَغ و برداشتی نو از این اخبار» (کلانتری، ۱۳۹۷) و «نقد و بررسی تعامل فریقین با روایات فضایل سُوَر بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن» (دلبری و محقق گرفمی، ۱۴۰۲) اشاره کرد.

با وجود این آثار، تاکنون پژوهشـــی که به‌طور خاص بر روش تفسیری فقها در مواجهه با اخبار مَن‌بَلَغ متمرکز باشد و میزان تأثیر هر یک از این تفاسیر را در بسط یا قبض دامنه شمول این اخبار و به‌تبع آن در تعمیم یا تضییق قاعدهٔ تسامح تبیین کند، صورت نگرفته است. مقاله پیش رو می‌کوشـــد تا با ارائه مصادیق عینی از تســـامحِ مبسوط، شگفتی‌ها و پیامدهای بسط این رویکرد را به تصویر کشیده و از این رهگذر، ضرورت بازاندیشی در مبانی و حدود این قاعده را آشکار سازد.

۲. تبیین مفاهیم بنیادین

۲-۱. روش‌شناسی تفسیری

روش‌شناسی یا متدولوژی، به بررسی روش‌های شناخت در هر علم اختصاص دارد و به‌طور مشخص، مجموعه روش‌های معتبر و متناسب با آن علم را برای شناسایی هنجارها و قواعدش تبییـــن می‌کند. در قلمرو علوم انســـانی، روش تحقیق و روش‌شناســـی شـــامل رویکردهای گوناگونی از جمله روش‌های تفسیری، تاریخی، تجربی و فلسفی است.

در روش تفسیری، مسئله فهم‌های متفاوت و متکثر از یک متن مورد توجه قرار می‌گیرد. این روش بر این پیش‌فرض بنیادین اســـتوار است که متن‌ها، دلالت‌گر هستند؛ بدین معنا که افـــزون بر خود، به اموری فراتر از خویش نیز دلالت دارنـــد و از واقعیت‌ها و معانی دیگری حکایت می‌کنند. از این‌رو، پژوهشـــگر با به‌کارگیری روش تفســـیری می‌کوشـــد به مدلولی نزدیک شود که مقصود و مراد مؤلف متن بوده است (مصطفی ملکیان، ارتباط شخصی).

اندیشمندان معاصر، قواعد روشمند تفسیر متن را «هرمنوتیک» یا تأویل‌شناسی (آشوری، ۱۳۷۴، ذیل واژه) و نیز «زندشناســـی» نام نهاده‌اند. غایت دانش تأویل، کشف پیام‌ها، نشانه‌ها

و معانی نهفته در یک متن یا پدیده است (معین، ۱۳۹۳، ذیل هرمنوتیک). روش‌شناسی تفسیر یا علم تأویل، در پی آن است که تفسیر تمام افعال معنادار انسان و محصولات این رفتارهای معنادار، به‌ویژه متون نوشتاری را به شیوه‌ای روشمند انجام دهد. در دانش استنباط، متن مورد نظر همان قرآن و حدیث است که عناصر مشترک تفسیری آن‌ها را معناشناسی واژگان و توجه به قرائن پیوسته و گسسته تشکیل می‌دهد. تاریخچه فقاهت به‌وضوح نشان می‌دهد که روش تفسیر متن در طول تاریخ، دستخوش تغییرات و تطورات چشمگیری بوده است.

بهبودی با اتخاذ رویکردی انتقادی در خصوص سیر تحول روش‌های نظری تفسیر حدیث چنین اظهار می‌کند:

> از قرن پنجم که شیخ طوسی قاعده (الجمع مهما امکن اولی من الطرح) را پی ریزی کرد و این قاعده رواج یافت شیوه ای که درمیان اقدمین رایج و معمول بود به فراموشی سپرده شد و شیوه شناخت حدیث ضعیف و حذف آن از کارایی افتاد و چون نیازی به دانش رجال احساس نمی شد شیخ طوسی در کتاب رجال والفهرست وحتی تهذیب و استبصار و کتاب‌های فقهی خود کم تر سخن از درستی و نادرستی حدیث به میان آورد. این شیوه تا قرن هفتم ادامه یافت و از قرن هفتم که سید بن طاووس بحث رجال و درایه را براساس کتاب‌های اهل سنت رواج داد در همان ابتدا مشیخه تهذیب، استبصار و فقیه به وسیله شاگردش علامه حلی وارسی شد کتاب کافی به وسیله شهید ثانی و دیگران ارزیابی شد و رقم صحاح و حسان این چهارکتاب در برابر احادیث ضعیف و موثق به آمار آمد و چون حوزه های علمیه این بررسی و ارزیابی را به رسمیت شناختند کسی به تحقیق درمسائل رجال و درایه نپرداخت و بحث رجال و درایه از حوزه ها حذف شد. آنچه اکنون در حوزه ها کاربرد علمی دارد تا اندازهای شیوه اقدمین است و از آن بیش تر (قاعده الجمع مهما امکن) در باب‌های فقه کاربرد جدی دارد و درنتیجه بحث رجال و درایه به کلی متروک مانده است(بهبودی، ۱۳۷۵).

از دیدگاه بهبودی، روش مقبول در فهم متون دینی، برخلاف اجماع رایج در برخی ادوار، همان روش پیشینیان است که هم به بررسی متن اهتمام داشتند و هم در سند حدیث دقت و مداقه می کردند.

۲-۲. قبض و بسط

واژه «قبـض» در لغت بـه معنای اخذ و گرفتن مطلق، گرفتن به دسـت یا تصرف کردن با دست آمده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۱۱۰۰). در سنت فقهی و عرفی، این اصطلاح در معنای اسـتیلای عرفی و تحقق نوعی استقلال به کار می‌رود. در علم حقوق نیز «قبض» به معنای تسلیم مال موضوع معامله از سوی انتقال‌دهنده استعمال می‌شود.

در مقابل، «بسـط» از نظر لغوی به معنای امتداد و گسترش یافتن (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۹) و نیز گشـودن معنا شـده اسـت (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۱۱۱۶). تعبیر «بسط ید» به معنای دراز کردن و گشودن دست است و «بسط» در باب انفاق، بر گذشتن از حد اعتدال در بخشش دلالت دارد. همچنین «بسط رزق» که به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای توسعه و فراخی روزی به کار رفته است (فیومی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۴۸).

اگرچه «قبض» و «بسط» از اصطلاحات پرکاربرد در ادبیات عرفانی به شمار می‌روند، اما در تقابل با یکدیگر، در کاربردهای فقهی و مفهومی نیز به معنای گرفتگی و وسعت، یا به تعبیری روشن‌تر، تضییق و تعمیم استعمال می‌شوند.

۲-۳. اخبار مَن‌بَلَغ

در میان روایات شـیعه، دسـته‌ای از احادیث که عموماً با تعبیر «مَنْ بَلَغَهُ شَیءٌ مِنَ الثَّوَابِ» آغاز می‌شـوند، به «اخبار مَن بَلَغ» شـهرت یافته‌اند. مفاد اجمالی این روایات آن است که اگر کسی به خبر ضعیفی از پیامبر اکرم(ص) دست یابد که دربردارندهٔ وعدهٔ ثواب برای انجام عملی باشـد و او به امید رسـیدن به آن ثواب، مطابق آن حدیث عمل کند، حتی اگر چنین سخنی از رسول خدا صادر نشده باشد، باز هم آن پاداش به وی داده خواهد شد.

در منابـع حدیثی، این روایـات در ابواب خاصی گردآوری شـده‌اند. کلینی در کتاب الکافی، بابی با عنوان «مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ مِنَ اللَّهِ عَلَى عَمَلٍ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص. ۸۷) و برقی در المحاسـن، بابی با عنوان «بابُ مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابُ شَـیءٍ فَعَمِلَ بِهِ طَلَباً لِذَلِكَ الثَّوَابِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص. ۲۵) به این موضوع اختصاص داده‌اند. ذیل هر یک از این دو عنوان، تنها دو حدیث آمده که از نظر سـند و متن، احادیث کافی با احادیث محاسن متفاوت هستند. حر عاملی نیز در وسائل‌الشیعه، نُه روایت را در «بابُ اسْتِحْبَابِ الْإِتْیانِ بِكُلِّ عَمَلٍ مَشْرُوعٍ رُوِی لَهُ

ثَوَابٌ عَنْهُمْ» گردآورده است (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱، صص. ۸۲-۸۰). با این حال، صاحب‌نظران با این استدلال که برخی از این روایات در واقع نقل‌های متفاوت از یک حدیث واحد هستند، در تعدّد این نُه روایت مناقشه کرده‌اند.

نمونه بارز اخبار مَن بَلَغ، حدیثی است که احمد بن نضر از محمد بن مروان، از امام صادق(ع) نقل می‌کند: «هر کس سخنی درباره ثواب عملی از پیامبر اکرم(ص) به او برسد و او آن عمل را به امید دستیابی به گفته پیامبر(ص) انجام دهد، آن ثواب برای او خواهد بود؛ حتی اگر پیامبر(ص) آن را نفرموده باشد» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص. ۲۵).

۴-۲. قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن

«قاعده» در لغت به معنای اساس، ریشه، بنیان و پایه‌ای است که چیزی بر آن استوار می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص. ۲۳۹). در اصطلاح، قاعده «امری کلی است که در هنگام شناسایی احکام جزئی، بر تمامی مصادیق خود انطباق می‌یابد» (تهانوی، بی‌تا، ج ۵، ص. ۱۱۷۶). در فرایند استنباط حکم شرعی، فقیه با دو نوع قاعده مواجه است: قاعدهٔ اصولی و قاعدهٔ فقهی. کاربست قاعدهٔ فقهی در مقام عمل و تکلیف است و هر مکلفی می‌تواند با تطبیق آن بر مصادیقش از آن بهره‌مند شود؛ مانند قاعدهٔ ید و قاعدهٔ فراغ. در مقابل، قاعدهٔ اصولی به مقام استنباط حکم اختصاص دارد و تنها در حیطهٔ تخصصی مجتهد کارایی دارد؛ مانند حجیت خبر واحد (فیاض، ۱۴۱۹، ج ۱، ص. ۸).

«تسامح» از ریشهٔ «سمح» به معنای جود و بخشش گرفته شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص. ۱۵۵) و «مسامحه» نیز مترادف با «مساهله» دانسته شده است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۷۶). واژهٔ تسامح در ادبیات سیاسی به معنای سهل‌انگاری، سستی، تحمل امور ناخوشایند یا پذیرش عقاید مخالف دیگران به کار می‌رود (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۵۸۳). این اصطلاح در علم فقه، ناظر به سهل‌گیری در پذیرش اخبار ضعیف، به‌ویژه در حوزهٔ مستحبات و فضائل اعمال، استعمال می‌شود.

«ادله» جمع دلیل، به چیزی گفته می‌شود که به واسطهٔ آن استدلال می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص. ۲۴). در اصطلاح، هر آن چیزی است که کاشف از احکام شرع باشد و به اعتباری ادلهٔ شرعیه و به اعتباری ادلهٔ تشریعیه نامیده می‌شود. شیعه قائل به حجیت ادلهٔ

چهارگانه کتاب، سنت، عقل و اجماع است. از میان این ادله، مقصود از «ادله» در قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن، فقط «سنت» است؛ یعنی قول، فعل یا تقریر معصوم که ناگزیر از طریق اخبار و احادیث دریافت می‌شوند (جناتی، ۱۳۷۰، ص. ۱۵۵). در حجیت سنت، برخی صلاحیت خبر واحد را در استنباط نپذیرفته‌اند و عده‌ای آن را مشروط به احراز شروطی در سند خبر و دقت در احوال راویان آن دانسته‌اند.

«سنن» جمع سنت، در لغت به معنای طریقه و روش پسندیده یا ناپسند به کار می‌رود، اما در عرف به روشی گفته می‌شود که بدون آنکه واجب باشد از آن پیروی می‌شود. سنت در شریعت، روشی است که پیامبر(ص) بر آن مواظبت کرده، هرچند گاهی نیز آن را ترک کرده باشد (بستانی، ۱۹۹۳، ص. ۴۳۵). از واژهٔ سنت در متون دینی سه معنا اراده می‌شود: نخست در مقابل کتاب، به معنای قول و فعل و تقریر معصوم؛ دوم در مقابل بدعت و سوم در مقابل فریضه که به معنای مستحب آمده است (مدیر شانه‌چی، ۱۳۵۴، ص. ۱۰). در قاعده تسامح در ادلهٔ سنن، مراد از «سنن» معنای سوم یعنی همان مستحبات است.

۱-۴-۲. ماهیت قاعده

قاعدهٔ تسامح در ادلهٔ سنن که در اصولی یا فقهی بودن آن اختلاف‌نظر وجود دارد و گاه به عنوان مسئله‌ای کلامی نیز تلقی می‌شود، در صورت اصولی بودن، ناظر به این معناست که اگر مجتهد در مسیر اجتهاد با خبر واحدی مواجه شود که با وعدهٔ ثواب بر انجام عملی، دلالت بر استحباب آن دارد، اما فاقد شرایط حجیت خبر واحد ــ مانند اسلام، عدالت، وثاقت و ضبط راوی ـ باشد، می‌تواند از این فقدان شرایط چشم‌پوشی کرده و با خبر ضعیف همان معامله‌ای را انجام دهد که با خبر صحیح‌السند انجام می‌دهد.

اما اگر تفسیر علما از اخبار «مَن بَلَغ» حکم به استحباب فعلی باشد که در خبر ضعیف در برابر انجام آن وعدهٔ ثواب داده شده است، این قاعده ماهیتی فقهی خواهد داشت و اگر چنین تفسیر شود که فضل و رحمت خداوند به گونه‌ای است که حتی اگر فعلی در واقع شایسته چنان ثوابی که در خبر ضعیف آمده نباشد، باز هم خداوند به فضل خویش ثواب موعود را به انجام‌دهنده آن عطا می‌کند، قاعده دارای ماهیتی کلامی خواهد بود.

بر اساس تفسیر شیخ انصاری، قاعده تسامح درصدد جعل حجیت برای اخبار ضعیف

دال بر استحباب است و از این رو ماهیتی اصولی دارد (انصاری، ۱۴۱۴، ج ۲۳، صص. ۱۴۴-۱۴۷). در مقابل، با تفسیر نائینی، این قاعده در صدد جعل حکم استحباب بوده و ماهیت فقهی پیدا می‌کند (خویی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص. ۲۰۷) و نزد خویی دارای ماهیتی کلامی است (بهسودی، ۱۴۱۷، ج ۲، صص. ۳۲۱-۳۲۰).

۲-۴-۲. دیدگاه امام خمینی

به نظر امام خمینی، اخبار «مَن بَلَغَ» همانند جعاله هستند. همان‌طور که در جعاله، پرداختِ جُعل منوط به یافتن شیء گمشده و بازگرداندن آن به صاحبش است، در اینجا نیز جعل ثواب منوط به آن است که مکلف، عملی را که خبر ثواب آن به او رسیده است، به امید دستیابی به ثواب انجام دهد. فلسفه این اخبار، ترغیب و تشویق مکلف به انجام عملی است که در روایت به آن ثواب اختصاص یافته، تا مستحبات واقعی که ممکن است در روایات ناصحیح و غیرمعتبر پنهان بمانند، حفظ شوند. این ترغیب برای حفظ مستحبات واقعی، به انجام مطلق آنچه در روایت «بَلَغَ» آمده است، مانند تشویق مضاعف خداوند برای انجام حسنات است؛ همان گونه که در قرآن آمده است: هرکس کار نیکی انجام دهد، ثواب انجام ده کار نیک مشابه دارد (انعام: ۱۶۰).

امام خمینی با این استدلال به این نتیجه می‌رسد که اخبار «مَن بَلَغَ» دلالت بر استحباب عمل ندارند؛ زیرا عمل مستحب، عملی است که به خاطر رجحان ذاتی خود، موضوع امر واقع می‌شود، نه به این دلیل که مکلف بتواند واقع مجهول را درک کند. جعل ثواب در «مَن بَلَغَ» شبیه جعل ثواب برای مقدمات عملی مانند مقدمات حج است که موجب ادراک واقع می‌شوند، یا مانند جعل ثواب برای پیاده‌روی به زیارت امام حسین(ع) است که صرفاً به منظور تشویق به زیارت، ثواب داده می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، صص. ۱۳۳-۱۳۲). این امر هیچ ملازمه‌ای با استحباب نفس پیاده‌روی ندارد.

۳. روش تفسیری فقها در تعمیم اخبار مَن‌بَلَغ

تفاسیر گوناگونی که از اخبار مَن بَلَغ ارائه شده است، افزون بر اینکه موجب شکل‌گیری ماهیت سه‌گانه (اصولی، فقهی و کلامی) برای قاعده تسامح گردیده، در تفسیر اصولی خود

نیز شـاخه‌های متعددی پدید آورده اسـت. به گونه‌ای که بر اسـاس یک تفسیر، کاربست این قاعده بسـیار محدود و بر اساس تفسیری دیگر، علی‌رغم مغایرت با قواعد سخت‌گیرانه حجیت خبر، دامنه آن گسترده و مبسوط می‌شود. در این بخش، ضمن برشمردن موارد بسط اخبار مَن بَلَغ، به چگونگی تفسیر این بسط و تعمیم‌ها از متن اخبار پرداخته می‌شود.

۱-۳. بسط اخبار ضعیف به مطلق ظنون

هرچند مبدعان قاعده تسامح، سهل‌گیری را منحصر در اخبار ضعیفِ مشتمل بر وعدهٔ ثواب می‌دانستند، برخی از فقیهان این دامنه را به مطلق ظنون تسری داده‌اند (حائری طهرانی، ۱۴۰۴، ص. ۳۰۶؛ طباطبایـی، ۱۲۹۶، ج ۱، ص. ۳۵۱). در مقابـل، گروهی دیگر قاعده را تنها در ظنونی جاری می‌دانند که «بلوغ ثواب» از طریق آن‌ها صادق باشـد؛ مانند فتوای فقیه، شـهرت و اجماع منقول. این گروه، قاعده را در سـایر ظنون ــ همچون ظن حاصل از قیاس یا الحاق شیء به اعم اغلب ــ جاری نمی‌دانند (نراقی، ۱۴۱۷، ص. ۷۹۸).

بر این اساس، اگر فقیهی مشاهده کند که یک یا چند فقیه دیگر به استحباب عملی فتوا داده‌انـد، می‌تواند بدون تفحص از دلیل، مطابق همان فتـوا حکم کند. برای نمونه، علامه حلی دلیل اسـتحباب بسـتن عمامه با تحت‌الحنک در نماز را فتوای مشایخ صدوق می‌داند (محقق حلی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۸۳). همچنین شـهید ثانی دلیل اسـتحباب سه بار آب کشیدن برخی ظروف نجس را تسـامح در فتوای فقیه ذکر می‌کند (شـهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۳۰۸). در حکم به اسـتحباب پرداخت خمسِ جایزهٔ سلطان برای رفع کراهت آن، به فتوای النهایه اسـتناد شده است (توحیدی تبریزی، ۱۴۲۶، ج ۳۵، ص. ۷۵۴). افزون بر این، استحباب درآوردن کفش برای اقامه نماز میت (آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۱۱)، اسـتحباب دوخت کفن در صورت نیاز به دوخت (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۴، ص. ۶۳) و برخی از مستحبات تدفین (مجلسی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۴۵۵)، از مصادیق الحاق فتوای فقیه به روایات ضعیف به شمار می‌آیند. همچنین حکم به اسـتحباب روزهٔ روز مباهله تنها مستند به اجماع فقهاست و ظاهراً با فرض شمول اجماع در قاعدهٔ تسامح، حکم به استحباب آن صادر شده است.

قائلان به شـمول فتوا و دیگر ظنون، مراد جدی شارع از تعبیر «مَن بَلَغَهُ شَیءٌ مِنَ الثَّواب فَعَمِلَـهُ» را عملـی می‌دانند که مشـمول ثواب اسـت، نه خود ثواب؛ زیـرا نمی‌توان ضمیر

«فَعَمِلَهُ» را به ثواب بازگرداند، بلکه باید آن را به «ما یثاب علیه» ؛ یعنی فعلی که ثواب دارد، ارجاع داد. فتوای فقیه نیز ناظر به فعل دارای ثواب است، نه به نفس ثواب. افزون بر این، برخی موضوع اخبار «مَن بَلَغ» را «بلوغ الثواب» دانسته‌اند، خواه این بلوغ به دلالت مطابقی فهمیده شود یا به دلالت التزامی؛ از این رو، فتوا به استحباب فعل، به دلالت التزامی بر ثواب دلالت دارد. علاوه بر این، فقیهی مانند صدوق اساساً فتوا به استحباب نمی‌دهد مگر آنکه روایتی در این باب وارد شده باشد (جزائری، بی‌تا، ج ۳، پاورقی ص. ۵۳۱؛ اشتهاردی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص. ۱۱۵).

۲-۳. بسط قلمرو قاعده به اخبار فضائل

فضائل، جمع «فضیلت»، به هر امر پسندیده‌ای اطلاق می‌شود که عقل سلیم آن را از حیث دینی و اخلاقی نیکو می‌شمرد. مراد از اخبار فضائل، بیان برتری‌های شیء یا شخصی است که رفتار متناسب با آن موجب ترتب ثواب و پاداش می‌شود. بر این اساس، اخبار فضائل شامل اخبار مناقب، نصایح، مواعظ، مساجد و مراقد می‌گردد و حتی به نحوی اخبار رذایل، قصص، مصائب و بلایا را نیز در برمی‌گیرد؛ زیرا مدح و ذکر منقبت اولیای الهی به اطاعت از آنان و نیل به ثواب اخروی می‌انجامد و عزاداری بر مصائب ائمه موجب گریستن یا گریاندن و در نتیجه آمرزش گناهان می‌شود. همچنین اخبار مربوط به رذایل دشمنان ائمه، با ایجاد تبری یا لعن نسبت به آنان، زمینه ترتب ثواب را فراهم می‌آورد.

شهید ثانی، الحاق اخبار فضائل به مستحبات را به اکثر فقها نسبت داده است (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۹). انصاری نیز با پذیرش همین انتساب، روایت «مَن بَلَغَهُ شَیءٌ مِنَ الثَّواب فَعَمِلَهُ» را بدین گونه تفسیر می‌کند که عمل کردن به هر چیز، متناسب با حقیقت و مقتضای همان چیز است (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۱۴۸). بر این اساس، عمل به روایت ضعیفی که مکانی را مرقد یکی از ائمه معرفی می‌کند، حضور در آن مکان و انجام آداب زیارت است؛ و عمل به روایت ضعیفی که دلالت بر مسجد بودن مکانی دارد، حضور در آن مسجد و اقامه نماز در آن خواهد بود، هرچند در آن روایت به صورت مطابقی تصریحی به نماز خواندن نشده باشد. از این رو، این‌گونه اخبار به دلالت التزامی بر استحباب عمل متناسب با موضوع خود دلالت دارند (حکیم، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۵۴۱)، حتی اگر آن عمل دقیقاً از سنخ فعل نباشد؛ مانند

عمل متناسب با اخبار مناقب معصومان که همان ذکر و نشر این فضائل برای مردم است و از سنخ قول به شمار می‌آید.

۱-۲-۳. مصادیق تسامح در اخبار مناقب

اخبار مناقب، اخباری هستند که از کرامات و فضائل اشخاص حکایت می‌کنند. در میان شیعه، اخبار مناقب به بیان کرامات رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) می‌پردازد و در میان اهل سنت، این‌گونه اخبار افزون بر پیامبر (ص)، فضائل و کرامات خلفای پس از ایشان را نیز روایت می‌کند. بر اساس بسط قاعدهٔ تسامح، هرکس این اخبار را برای مردم نقل کند، مستحق ثواب بوده و فعل مستحب انجام داده است. از همین رو، منابر سخنرانی برپا می‌شود و کتاب‌ها در این زمینه تدوین و تقریر می‌گردد.

برای نمونه، در الوافی از علی‌بن‌حکم، از مفضل‌بن‌صالح، از جابر جعفی، از امام باقر(ع) دربارهٔ فضائل ائمه چنین نقل شده است که آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» ناظر به این معناست که خداوند ولایت محمد (ص) و امامانی را که از نسل اویند به حضرت آدم سپرد، اما او به این پیمان وفادار نماند. همچنین محمد بن عیسی قمی، محمد بن سلیمان و عبدالله بن سنان با تأکید بر همین روایت نقل می‌کنند که امام صادق(ع) سوگند یاد کرد که این آیه بدین‌صورت بر پیامبر (ص) نازل شده بود: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ مُحَمَّدٍ وَعَلِي وَفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَالْأَئِمَّةِ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ فَنَسِيَ»: «ما پیش از این، دربارهٔ محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و امامان از نسل آنان با آدم عهد بستیم، اما او فراموش کرد» (ر.ک. به: حسنی، ۱۳۷۲، ص. ۲۸۲).

در مناقب خلفای سه‌گانه نیز، در نزهة المجالس (ج ۲، ص. ۲۱۷) ذیل تفسیر آیه «وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ» چنین نقل شده است که عبدالله‌بن عباس گفته است: چون روز قیامت فرارسد، کرسی‌هایی از لعل نهاده می‌شود و بر یکی ابوبکر، بر دیگری عمر و بر سومی عثمان می‌نشیند. سپس به فرمان الهی، آنان به زیر عرش برده می‌شوند. آنگاه خیمه‌ای از یاقوت سفید برای ایشان برپا می‌شود و چهار جام آورده می‌شود؛ ابوبکر به عمر، عمر به عثمان، عثمان به علی و علی به ابوبکر می‌نوشاند. پس از آن، خداوند به جهنم فرمان می‌دهد تا امواج خود را برخروشاند و رافضیان را در میان آن افکند. سپس پرده از

دیدگان آنان برداشته می‌شود و ایشان جایگاه اصحاب رسول خدا را می‌بینند و می‌گویند: «این‌ها کسانی هستند که خداوند به آنان سعادت داده و مردم نیز با پیروی از آنان خوشبخت شده‌اند و ما به سبب مخالفت با آنان بدبخت گشته‌ایم». آنگاه رافضیان با حسرت و ندامت وارد دوزخ می‌شوند. همچنین روایت شده است که جبرئیل به پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «ای محمد، اگر نهصد و پنجاه سال با تو می‌ماندم و فضائل ابوبکر و عمر را برمی‌شمردم، حتی یکی از فضائل آن دو را به پایان نمی‌رساندم»؛ و همچنین نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) به عایشه فرمود: «عمر بن خطاب حسناتی به تعداد ستارگان آسمان دارد و با وجود این، همهٔ حسنات او برابر با یک حسنه از حسنات ابوبکر نیست» (حسنی، ۱۳۷۲، صص. ۳۷۹-۳۷۸).

۲-۲-۳. مصادیق تسامح در اخبار مساجد و مراقد

به تصریح برخی فقها، اگر روایت ضعیفی درباره دفن سر امام حسین (ع) در کنار پدرشان امیرالمؤمنین (ع) وارد شده باشد، یا برخی از اصحاب یادآور شده باشند که حضرت هود و صالح (ع) در موضعی که امروزه به «وادی‌السلام» معروف است به خاک سپرده شده‌اند، یا شخص عادلی خبر دهد که مکان معینی مسجد است یا محل دفن نبی، وصی یا ولی الهی به شمار می‌آید، در این موارد حکم به استحباب زیارت آن موضع ـ چه نزد رأس و چه در بقعه معروفه ـ داده می‌شود (حافظیان، ۱۴۲۴، ج ۳، ص. ۵۵۷).

نمونه بارز دیگری از جریان قاعده تسامح در اخبار مساجد، مسجد جمکران است؛ مسجدی مشهور که به امام زمان (عج) منسوب دانسته می‌شود و احادیث ضعیف یا خواب‌های منسوب در تأسیس و فضیلت آن مورد تسامح واقع شده است.

۳-۲-۳. مصادیق تسامح در مصائب و مراثی

یکی از شاخص‌ترین موارد بهره‌گیری از احادیث ضعیف در ذکر مصیبت و گریاندن مردم، وقایع عاشورا است. نقل تقاضای «اسْقُونِی شَرْبَةً مِنَ الْمَاءِ» (مرا جرعه‌ای آب بنوشانید) از سوی امام حسین (ع) خطاب به سعد در میدان نبرد (ر.ک. به: صحتی سردرودی، ۱۳۸۵، ص. ۴۲۸) یا فریاد آن حضرت در روز عاشورا با این مضمون که «هَلْ مِنْ رَاحِمٍ یرْحَمُ آلَ الرَّسُولِ الْمُخْتَارِ؟ هَلْ مِنْ... هَلْ مِنْ...»، از جمله مراثی مشهور در این زمینه به شمار می‌آید (طریحی،

۱۴۱۴، ص. ۳۷۹). همچنین برخی با اســتناد به نقلی تاریخی مبنی بر اینکه حضرت زینب (س) پس از مشــاهدهٔ ســر بریده برادرش امام حسین (ع) از شــدت تأثر، سر خود را به محمل زد، درصدد اثبات استحباب قمه‌زنی برآمده‌اند.

۴-۲-۳. مصادیق تسامح در قصص و مواعظ

اغلب مواعظی که در قالب داستان نقل شده‌اند، درصدد القای قدرت بی‌حدوحصر شافعان و وســعت رحمت و مغفــرت الهی، یا بیان پاداش‌هایی بی‌شــمار و فراتر از تصورند. در این زمینه، از اسماعیل بن رافع از رسول خدا (ص) نقل شده است که فرمود: بسیاری از آفریدگان خدا به دوزخ افکنده می‌شوند و این افکندن نتیجهٔ کردار خود آنان است. میزان عذاب آتش برای هر یک متفاوت است؛ برخی تا پشت پاهایشان، برخی تا نیمه ساق‌ها، برخی تا زانوها، برخی بالاتر از آن و برخی تمام بدنشــان ـ جز صورت ـ را فرامی‌گیرد. در این هنگام رســول خدا (ص) می‌فرماید: «پروردگارا، مرا شــفیع کســانی از امتم قرار ده که در آتش افتاده‌اند». خداوند پاسخ می‌دهد: «هر که را می‌شناسی، از آتش بیرون آور». پس آنان از آتش خارج می‌شــوند تا آنجا که حتی یک نفر در دوزخ باقی نمی‌ماند. ســپس خداوند اجازهٔ شفاعت عام صادر می‌کند و در این مرحله، هیچ پیامبر و شــهیدی نیست مگر آنکه شفاعت می‌کند و این جریان ادامه می‌یابد تا آنکه باز هم کسی در دوزخ باقی نمی‌ماند. سرانجام کار بدانجا می‌رســد که حتی ابلیس، با مشاهدهٔ گسترهٔ رحمت الهی، دست خویش را دراز می‌کند، به این امید که شفاعتی شامل حال او نیز شود. پس از همهٔ این‌ها، خداوند می‌فرماید: «اکنون من که ارحم‌الراحمین هســتم، باید شــفاعت کنم». آنگاه دســت خویش را در جهنم فرو می‌برد و گروهی را ـ که تنها خود قادر به شمارش آنان است ـ بیرون می‌آورد. اینان که چون گدازه‌هایی از آتش‌اند، در نهری که «نهر حیات» نام دارد افکنده می‌شــوند و این داســتان همچنان ادامه می‌یابد (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، صص. ۴۵۲-۴۵۱، به نقل از حسنی، ۱۳۷۲، ص. ۲۱۰).

۳-۳. بسط قلمرو تسامح به اخبار ادعیه و عبادات

یکی از مهم‌ترین مباحث مبتلابه در اخبار «مَن بَلَغَ» شــمول عبادات، ادعیه و نمازهاســت (جزائــری، بی‌تا، ج ۳، پاورقــی ص. ۵۳۱). به عنوان مثال، در برخی نقل‌ها ثواب نماز خواندن در

مسجد جمکران را معادل ثواب نماز در مسجدالحرام دانسته‌اند. توجیه مشمولیت این اخبار برای عبادات و ادعیه، بر اساس تفسیر واژهٔ «خیر» در برخی از روایات «مَن بَلَغَهُ» است. در این دیدگاه، «خیر» به فعلی اطلاق می‌شود که شر نباشد و با انگیزهٔ ثواب انجام گیرد، حتی اگر آن فعل فی‌نفسه رجحان و برتری ذاتی نداشته باشد؛ مانند ادعیه، عبادات و استخاره‌ها.

۳-۴. بسط قلمرو تسامح به مکروهات

به نظر میرزای قمی، اگر فقیهی حکم به کراهت فعلی دهد، فقیه دیگر می‌تواند با استناد به قاعدهٔ تسامح، بدون تحقیق در سند، حکم به کراهت آن دهد (میرزای قمی، ۱۴۲۰، ص. ۳۴۲). وی پس از نقل فتواهای شیخ طوسی، محقق حلی و ابوصلاح حلبی مبنی بر مکروه بودن قرار دادن دست‌ها زیر لباس در حالت رکوع، می‌نویسد: برای این حکم دلیل روشنی وجود ندارد، اما پیروی از فقها در مورد حکمی که در دلیل آن مسامحه می‌شود، بی‌اشکال است (میرزای قمی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۷۸). مسئله کراهت خضاب برای زن حائض یا کراهت گوش دادن به صدای زن نامحرم نیز از همین سنخ است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۴۰).

شیخ بهایی معتقد است قاعدهٔ تسامح هم انجام کار را شامل می‌شود و هم ترک آن را؛ زیرا واژهٔ «شیء» در اخبار «مَن بَلَغَهُ» شامل هر دو مورد است (شیخ بهایی، ۱۳۸۴، ص. ۳۳۸). اصفهانی نیز با تنقیح دو مناطِ غیرالزامی بودن استحباب و ترغیب مکلفان به تحصیل ثواب، تسامح را از مستحبات به مکروهات تسری می‌دهد (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۵۴۴). برخی نیز معتقدند روایاتی که به دلالت مطابقی بر کراهت فعل دلالت دارند، به دلالت التزامی بر استحباب ترک آن فعل نیز دلالت می‌کنند (جزائری، بی‌تا، ج ۳، پاورقی ص. ۵۳۱). ادعای دیگر این است که ترک مکروه نیز از مصادیق اطاعت است و بر آن ثواب مترتب می‌شود.

۳-۵. شمول خبر ضعیف دال بر وجوب و حرمت

در این خصوص گفته‌اند که اگر روایت ضعیفی بر وجوب فعلی دلالت کند و به سبب ضعف سند نتوان حکم به وجوب آن کرد، می‌توان بر اساس قاعدهٔ تسامح، آن را بر استحباب حمل نمود. شهید ثانی در شرح عبارت شهید اول که می‌گوید «در صورتی که زن در مصیبت موهایش را بکند باید کفارهٔ ظهار بپردازد»، می‌نویسد: «من در این باب

دلیلی نیافتم، مگر فتوای علامه در النهایه که مستند به یک روایت ضعیف است و شهید اول در کتاب دروس نیز به قول شیخ استناد کرده است؛ اما قول قوی این است که کفاره ندارد و پرداخت کفاره مستحب است؛ زیرا روایت از شرایط تسامح در ادلهٔسنن برخوردار است» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص. ۱۵).

برای تبیین این رویکرد گفته‌اند که ماهیت «وجوب» مرکب از دو رکن است: طلب فعل و منع از ترک. اگر خبر دال بر وجوب، ضعیف باشد و قدرت اثبات عقاب بر ترک را نداشته باشد، تنها رکن طلب فعل باقی می‌ماند و از این رو، حکم به استحباب آن فعل از طریق اخبار «مَن بَلَغَهُ» ثابت می‌شود. به نحو مشابه، خبر ضعیفی که بر حرمت فعلی دلالت دارد، به دلالت التزامی بر استحباب ترک آن نیز دلالت می‌کند (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص. ۲۸۱).

۴. روش تفکر نقدی در تفاسیر تعمیم اخبار مَن بَلَغ

نقد فقها بر بسط اخبار مَن بَلَغ گاه با رد دلایل و گاه با نقض مصادیق ارائه شده صورت گرفته است که در ادامه تبیین می‌شود.

۴-۱. نقد بسط قلمرو قاعده به مطلق ظنون

عبارت «مَن بَلَغَه» در اخبار «مَن بَلَغَهُ» بر معنایی دلالت دارد که در زمان صدور روایت متبادر بوده است. در زمان صدور این روایات، مراد از «مَن بَلَغَه» روایتی بوده است که هم «عن حس» (مستند به حس و شنیده شده از معصوم) باشد و هم از معصوم صادر شده باشد؛ در حالی که فتوای فقیه علاوه بر اینکه یک امر حدسی و ظنی است، از معصوم نیز نیست (خراسانی حائری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۱۶۴). در نقل دیگری آمده است که «مَن بَلَغَهُ عَن النبی» به معنای ارسال خبر از جانب شارع است. علاوه بر این، فتوای یک فقیه برای فقیه دیگر حجیت ندارد (جزائری، بی‌تا، ج ۳، پاورقی ص. ۵۳۱). چه‌بسا اگر این روایت به فقیه دیگری می‌رسید، ممکن بود به استحباب منتهی نشود (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۵۴۲). از همین رو، بسیاری از فقها فتوای فقیه را ملحق به خبر واحد ضعیف نمی‌دانند (روحانی، ۱۳۹۲، ج ۶، ص. ۱۰۳). از سوی دیگر، اخبار «مَن بَلَغَه» مواردی را در برمی‌گیرد که در آن‌ها ثواب خاصی مطرح شده است؛ در حالی که فتوای فقیه تنها به استحباب عمل اشاره می‌کند.

۴-۲. نقد بسط قلمرو قاعده به اخبار فضائل

در نقد مشمولیت اخبار فضائل، اصفهانی چنین استدلال می‌کند که هرگاه عمل متناسب با فضیلت از جنس «قول» باشد، وارد حوزهٔ صدق و کذب می‌شویم و لازم است مسئله جواز یا عدم جواز تسامح در این موضوعات، با پیش‌فرض اتصاف قول به کذب شرعی یا قبح عقلی سنجیده شود.

اصفهانی، تقابل بین صدق و کذب مخبری را تقابل «عدم» و «ملکه» می‌داند و صدق مخبری را به معنای آن می‌داند که مخبر «اعتقاد داشته باشد که خبر مطابق واقع است» و کذب مخبری را به معنای «عدم اعتقاد به مطابقت با واقع». بر این اساس، اگر خبر دهنده نداند که چیزی مطابق واقع است یا نه و با این حال آن را بیان کند، عمل وی از نظر عقلی قبیح است (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲، صص. ۵۴۵-۵۴۶). اگر تقابل بین صدق و کذب مخبری به نحو «عدم» و «ملکه» باشد، عمل به اخبار ضعیف منسوب به قول، از آنجا که از طریق خبر ضعیف علم به مطابقت با واقع حاصل نمی‌شود، از نظر عقلی قبیح و از نظر شرعی «قول بغیر علم» و حرام است؛ بنابراین اگر روایت ضعیفی بر وجود فضیلتی در امام معصوم دلالت کند، کسی که قصد نقل آن را دارد، باید از مطابقت روایت با واقع اطمینان داشته باشد تا نقل او صادق محسوب شود و به سبب استحباب عمل، مستحق ثواب گردد؛ اما وقتی او نمی‌داند که این خبر مطابق واقع است یا نه، نه تنها ثوابی نمی‌برد، بلکه نقل او کذب مخبری است و حرام خواهد بود. روحانی نیز بر این نظر است که حتی اگر تقابل صدق و کذب مخبری به صورت تضاد یا تناقض باشد، نقل اقوالی که در مخالفت آن‌ها با واقع علم نداریم، از نظر شرعی حرمت دارد (حکیم، ۱۴۱۳، ج ۴، ص. ۵۴۱).

۴-۳. نقد بسط تسامح در اخبار مناقب و مصائب

برجسته‌ترین نقد در این حوزه این است که بخش عظیمی از این اخبار، به‌ویژه اخبار مناقب و مصائب، به واسطهٔ زمامداران اموی و عباسی در راستای تحقق اهداف سیاسی، به نام رسول خدا (ص) جعل شده‌اند (حسنی، ۱۳۷۲، ص. ۲۲۱). به عنوان نمونه، در حدیث منقبت حضرت علی (ع) که در سند آن، مفضل بن صالح و محمد بن سلیمان آمده‌اند، هر دو متهم به دروغ‌گویی هستند و به روایاتشان نمی‌توان اعتماد کرد؛ همچنین محتوای روایت با

مضمون مخالفت آدم با پیمان الهی ناسازگار است و روایت را مخدوش می‌سازد (حسنی، ۱۳۷۲، صص. ۲۸۳-۲۸۲).

مطهری در کتاب حماسه حسینی دربارهٔ خبر مصائب امام حسین (ع) می‌نویسد: تشنگی اباعبدالله (ع) به حدی بود که وقتی به آسمان نگاه می‌کرد، بالای سرش را درست نمی‌دید؛ اما در میان مقاتل، این جمله مشهور که گفته‌اند امام حسین (ع) به مردم گفت: «اسْقُونِی شَرْبَةً مِنَ الْمَاءِ» را نیافته است؛ و حسین (ع) کسی نبود که از آن مردم چیزی طلب کند. تنها در یک جا آمده است که حضرت در حال حمله به سمت شریعهٔ فرات، «وَ هُوَ یطْلُبُ الْمَاءَ» بوده است، نه اینکه از مردم درخواست آب کرده باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص. ۲۱۸). همچنین عبارت «هَلْ مِنْ نَاصِرٍ ینْصُرُنِی» نیز در هیچ‌یک از منابع معتبر ذکر نشده است (صحتی سردرودی، ۱۳۸۵، ص. ۴۳۱).

در مورد استحباب قمه‌زنی، علاوه بر اینکه مطهری به غیر شرعی و غیر عقلی بودن این حکم اشاره کرده است (شهرویی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۱۷۳)، باید گفت این قضیه در دو کتاب نقل شده که هر دو قابل مناقشه‌اند. یکی کتاب نورالعین است که نویسنده‌اش نامشخص و گمنام است و دیگری کتاب منتخب طریحی است؛ طریحی مرثیه‌خوانی بوده که اشعاری برای منبر آماده می‌کرده است. شیخ عباس قمی در نفس المهموم این روایت را نقل کرده، اما در منتهی‌الآمال که پس از نفس المهموم نوشته شده، آن را رد کرده است. همچنین مقتل‌ها نیز گواهی می‌دهند که محملی در کار نبوده است؛ زیرا چگونه ممکن است اسیر را با محمل به جایی ببرند؟ (صحتی سردرودی، ۱۳۸۵، ص. ۴۸۵).

۴-۴. نقد بسط تسامح در اخبار قصص و مواعظ

در تحلیل این اخبار گفته‌اند: افسانه‌سرایان، احادیث فراوانی از این دست دربارهٔ رحمت خداوند و وسعت مغفرت و عفو او جعل کرده‌اند. این افسانه‌سرایان از توان و مهارت خاصی در ارائه آنچه می‌خواستند برخوردار بودند و ذهنی خیال‌پرداز و فعال در تصویرسازی و فریب داشتند. کمتر می‌توان افسانه‌ای از افسانه‌های آنان یافت که سند پیوسته‌ای تا یکی از صحابه برای نسبت دادن به پیامبر (ص) یا تا یکی از یاران ائمه (ع) برای نسبت دادن به امام نداشته باشد. آنان گاه افراد و نام‌های ساختگی می‌آفریدند و آن‌ها را به عنوان سند حدیث

خود از پیامبر (ص)، امام یا یکی از اولیای الهی قرار می‌دادند. اگر کسی در این باره اعتراض می‌کرد، پاسخ می‌دادند: «ما این سند را برای خود حفظ کرده‌ایم تا هرگاه کاری را نیک بدانیم، حدیثی برای آن بیاوریم و این سند را به آن ضمیمه کنیم» (حسنی، ۱۳۷۲، ص. ۲۱۰).

۵-۴. نقد و رد شمول اخبار ادعیه و عبادات

در رد تفسیر پیشین از واژه «خیر» در اخبار «مَن بَلَغَهُ»، گفته‌اند مقصود از «خیر» عملی است که علاوه بر اینکه شر نیست، انجام آن بر ترک آن رجحان دارد و اقتضای استحباب را نیز داراست. اهمیت این مسئله در عبادات بیشتر است؛ زیرا در عبادات بین مشروع بودن یا نبودن عمل اختلاف وجود دارد و اگر دلیل روشنی دال بر مشروعیت آن در دست نباشد، مسئله به حوزه تشریع وارد می‌شود.

در تأمل دیگری نیز گفته شده است که «ال» در واژه «الْخَیر» مانند الف و لام عهد است و مراد از «خیر» «آنچه استحباب یا وجوب آن ثابت شده» است. بر این اساس، اگر فعلی از طریق دلیل دیگری استحباب یا وجوبش ثابت شود و در روایتی ضعیف خبر از ثواب خاصی برای انجام آن عبادت آمده باشد، آن ثواب خاص به آن عمل تعلق می‌گیرد، حتی اگر روایت ضعیف صحت نداشته باشد.

برای مثال، می‌دانیم که نافله صبح مستحب است، اما روایت ضعیفی می‌گوید ثواب نافله صبح به اندازه صد حج است. در اینجا اخبار «مَن بَلَغَهُ» شامل این مورد می‌شود و خداوند بر اساس این اخبار ثواب صد حج را به شخص می‌دهد، حتی اگر واقعاً نافله صبح چنین ثوابی نداشته باشد. این سخن با مبنای مشهور مبنی بر توقیفی بودن عبادات نیز سازگاری دارد؛ زیرا اگر قرار باشد یک خبر ضعیف بتواند عبادت بودن یک عمل را اثبات کند، با قاعده توقیفی بودن عبادات تعارض پیدا می‌کند (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۳۵۸، پاورقی ۱، ج ۲، ص. ۳۵۹).

محمدجواد فاضل لنکرانی در مورد ثواب نماز خواندن در مسجد جمکران بر این نظر است که هیچ دلیلی بر این معنا نداریم که رفتنِ مسجد جمکران، برای هر قدمی ثواب است مگر از باب «افضل الاعمال احمزها» و آن هم رفتنِ به مسجد که خانه خداست (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶/۸/۶، https://fazellankarani.com/persian/lessons/20838).

۴-۶. نقد بسط قلمرو قاعده به مکروهات

منتقدان بر این باورند که نمی‌توان مدعی شـد اسـتحباب خصوصیتی ندارد و آنچه ملاک اسـت، غیرالزامی بودن حکم اسـت؛ زیرا الغای خصوصیت به قطـع و یقین نیاز دارد. ادله حجیت خبر واحد عام هسـتند و شـواهدی مانند عدالت، وثاقـت و ضبط را در خبر واحد معتبـر می‌دانند، اما مـا یقین داریم که این عمومیت در مورد مسـتحبات تخصیص خورده است، اما در مورد مکروهات شک داریم؛ بنابراین باید به اصالةالعموم تمسک کنیم.

برخی از منکران قاعده تسـامح متذکر می‌شوند که الغای خصوصیت در مستحبات هم یقینی نیست، چه رسد به مکروهات (جزائری، بی‌تا، ج ۳، پاورقی، ص. ۵۳۳).

۴-۷. نقدشمول خبر ضعیف دال بر وجوب و حرمت

وجوب دارای یک معنای بسـیط اسـت نه مرکب. به این معنا که نمی‌توان آن را به دو رکن مسـتقل «طلب فعل» و «منـع از ترک» تجزیه کـرد تا در صورت عـدم توانایی در اثبات یکی، دیگری باقی بماند. علاوه بر این، ظاهر تعبیر «مَن بَلَغَهُ شَـیءٌ مِنَ الثَّوَاب» این اسـت که «بلوغ» باید به واسـطه یک دلالت مطابقی به مکلف برسـد؛ لذا شـامل دلالت التزامی نمی‌شـود. همچنین ثواب واجب به خود وجوب اختصاص دارد؛ بنابراین اگر وجوب ثابت نشود، آن ثواب نیز منتفی می‌گردد (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۵۴۴).

در مورد محرمات نیز، داعی مکلف «فرار از عقاب» است و نه کسب ثواب. برای مثال، ترک دروغ یا غیبت به خاطر ترس از جهنم صورت می‌گیرد، نه به منظور دستیابی به بهشت. علاوه بـر این، عنوان «بلوغ ثواب» بر خبر دال بر حرمـت صدق نمی‌کند. حتی اگر مانند آخوند خراسانی، نهی را «طلب ترک» بدانیم و نه مانند مشهور «الزجر و منع از الفعل»، باز هم رجحان ترک به معنای ثواب بر ترک نیست؛ بلکه در این معنا، رجحان ترک نشان‌دهنده این است که انجام آن فعل مفسده دارد (انصاری، ۱۴۱۴، صص. ۱۵۵-۱۵۶).

نتیجه‌گیری

در واکاوی احکامی که با تمسـک به قاعدهٔ تسـامح در ادلهٔ سنن استنباط شده‌اند، با شمار بالایی از احکام مواجه می‌شـویم که در قیاس با احکام مسـتنبط از دیگر ادلهٔ استنباط، قابل

تأمل‌اند. بسیاری از این مصادیق، عقل‌گریز و ناسازگار با سیاق فقاهت شیعه به نظر می‌رسند. حتی برخی از این موارد از حوزه مستحبات خارج شده و شامل مکروهات یا حتی واجب و حرام نیز می‌شوند. از سوی دیگر، برخی فقها این احکام را به این دلیل که نص و دلیلی در مورد آن‌ها وارد نشده است، کنار می‌گذارند.

این پژوهش با واکاوی این موارد به این نتیجه می‌رسد که اختلاف تفسیری فقها از اخبار «مَن بَلَغَهُ» منجر به استخراج چنین احکام متنوعی شده و دامنه قاعدهٔ تسامح را یا تعمیم داده یا به طور قابل تأملی محدود کرده است. در برخی تفاسیر، با تمسک به دلالت التزامی عبارت «بلوغ الثواب» یا واژگان «شیء» و «خیر»، رسیدن ثواب را منحصر در روایت معصوم نمی‌دانند و فتوا، اجماع و سایر ظنون را نیز مشمول ادله تسامح می‌دانند. همچنین در برخی رویکردها، هر آنچه شر نباشد و با انگیزه ثواب انجام گیرد را «خیر» می‌دانند و واژه «شیء» را شامل انجام کار و ترک کار هر دو می‌پندارند؛ لذا همهٔ این موارد را مشمول تسامح ادله می‌شمارند.

در مقابل، گروهی این نوع تفسیر را بیراهه‌ای می‌دانند که می‌تواند به حرمت یا بدعت در دین منتهی شود. مخالفان با نقد جدی بر این تفاسیر، دامنه قاعده تسامح را تضییق کرده و چنین تبیین می‌کنند که اگر فعلی از طریق دلیل دیگری استحباب یا وجوبش ثابت شود و در روایت ضعیفی خبر از ثواب خاصی برای آن آمده باشد، آن ثواب خاص به آن عمل تعلق می‌گیرد، حتی اگر روایت ضعیف صحت نداشته باشد.؛اما در جایی که اصل عمل فاقد هر گونه دلیل معتبر بر استحباب یا وجوب باشد، نمی‌توان صرفاً با استناد به خبر ضعیف، حکم به استحباب آن داد.

دستاورد این پژوهش این است که روش تفکر نقادانه و تفسیر قائلین به قبض قاعده تسامح، با عقل و قواعد تفسیری سازگارتر است و از بسط نامحدود قاعده جلوگیری می‌کند. این رویکرد ضمن پاسداشت حرمت سنت معصومان (ع)، از افتادن به ورطه بدعت و تشریع در دین نیز مصون می‌ماند و نظام فقاهت را در مسیر اصیل خود که همان کشف مقاصد شریعت است، هدایت می‌کند.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۴). فرهنگ علوم انسانی. تهران: نشر مرکز.
- آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۵). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: نشر مؤلف.
- ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ ق). معجم مقاییس اللغة. عمان: دار الفکر.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ ق). عدة الداعی و نجاح الساعی. بیروت: دار الکتاب العربی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزه.
- اسلامی، محمد تقی (۱۳۹۰). کاربست قاعده تسامح در ادله سنن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اشتهاردی، علی‌پناه (۱۳۸۳ ق). مدارك العروة(تقریر بحث محمود حسینی). قم: دارالاسوة للطباعة و النشر.
- اصفهانی، محمد حسین (بی‌تا). نهایة الدرایة فی شرح الکفایة. تحقیق ابوالحسن قائمی، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵ ق). أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام علی (۱۳۷۹). نهج البلاغه. گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، تهران: مشرقین.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۴ ق). رسائل فقهیه. تحقیق لجنه التحقیق العامه للمؤتمر المئوی للشیخ الاعظم الانصاری، قم: المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئویة الثانیة لمیلاد الشیخ الانصاری.
- برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). المحاسن. با تحقیق جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- بستانی، بطرس (۱۹۹۳). محیط‌المحیط ای قاموس مطول للغة‌العربیه. بیروت: مکتبه اللبنان.
- بهبودی، محمد باقر (اسفند ۱۳۷۵). مصاحبه با استاد محمد باقر بهبودی. مجله حوزه، ۱۴(۷۸). https://hawzah.net/fa/Magazine/View/4518/7335/91372/

- بهسودی (۱۴۱۷ ق). مصباح الاصول (تقریر بحث السید الخوئی). قم: العلمیه.
- توحیدی تبریزی، محمد علی (۱۴۲۶ ق). مصباح الفقاهة فی المعاملات. قم: تحقیق مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- تهانوی، محمد بن علی (بی‌تا). کشاف الفنون و العلوم. لبنان: مکتبة اللبنان.
- جزائری، محمد جعفر (بی‌تا). منتهی‌الدرایه فی توضیح‌الکفایه. بی‌جا، بی‌نا.
- جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۰). منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران: کیهان.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حافظیان، ابوالفضل (۱۴۲۴ ق). رسائل فی درایة الحدیث. قم: دارالحدیث للطباعة و النشر.
- حائری طهرانی، محمدحسین‌بن عبدالرحیم (۱۴۰۴ ق). الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
-حر عاملی، محمدبن حسن (بی‌تا). تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسنی، هاشم معروف (۱۳۷۲). اخبار و آثار ساختگی: سیری انتقادی در حدیث. ترجمه حسین صابری، مشهد: آستان قدس رضوی.
- حسینی مراغی، میرعبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ ق). العناوین الفقهیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حکیم، عبدالصاحب (۱۴۱۳ق). منتقی الاصول. تقریرات ابحاث محمد روحانی، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
- خراسانی حائری، یوسف (۱۳۸۱ ق). مدارک العروة الوثقی. نجف: مطبعة النعمان.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی(۲۰۰۲). الکفایة فی معرفة اصول علم الروایه، مصر: مکتبه ابن عباس.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۸). اجود التقریرات (تقریرات درس نائینی). قم: منشورات مصطفوی.
- دلبری، سیدعلی و محقق گرفمی، البرز (۱۴۰۲). نقد و بررسی تعامل فریقین با روایات فضایل سُوَر بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن. آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۷)، ۱۲۱-۱۵۱.
https://doi.org/10.30513/qd.2022.3527.1755

- روحانی، محمد (۱۴۱۲). زبدة الاصول. بی‌جا: مدرسه الامام الصادق.
- روحانی، سید محمد صادق (۱۳۹۲). فقه الصادق. قم: آیین دانش.
- سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳ ق). مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام. قم: مکتب آیةالله العظمی السید عبدالاعلی السبزواری.
- شهرویی، داوود (۱۳۷۹). حوزه و روحانیت از دیدگاه شهید آیت‌الله مطهری. قم: پارسایان.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ ق). ذکری الشیعة فی احکام الشریعه. قم: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (بی‌تا). الدرایة(فی علم مصطلح الحدیث). نجف اشرف: مطبعة النعمان.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۰ ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: داوری.
- شیخ بهایی، محمدبن حسین (۱۳۸۴ ق). الاربعون حدیثاً، تحقیق مهدی رجایی، قم: مؤسسه عاشورا.
- صحتی سردرودی، محمد (۱۳۸۵). عاشوراپژوهی با رویکردی به تحریف‌شناسی تاریخ امام حسین (ع). قم: انتشارات خادم الرضا.
- صفوری شافعی، عبدالرحمن (۱۲۸۳ ق). نزهة المجالس و منتخب النفائس. مصر: المطبعة الکاستلیة.
- طباطبایی، سید محمدبن علی (۱۲۹۶ ق). مفاتیح الاصول. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). سنن النبی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۴۱۷ ق). العروة الوثقی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۴ ق). مجمع البحرین. تهران: مؤسسه بعثت.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۴ ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مؤسسة الطبع و النشر فی الآستانة الرضویة المقدسة.
- فاضل لنکرانی، محمد جواد(۱۳۹۶/۸/۶). کتاب الحج. جلسه ۱۸، قابل دسترس در: https://fazellankarani.com/persian/lessons/20838

- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق). کتاب العین. محقق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: مؤسسه دار الهجرة.
- فیاض، محمد اسحاق (۱۴۱۹ ق). محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات درس آیت‌الله خویی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- فیروزآبادی، مجدالدین (بی‌تا). القاموس المحیط. بی‌جا، بی‌نا.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۲۸ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. بیروت: المکتبه العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الاصول من الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلانتری، علی اکبر (۱۳۹۷). چگونگی مواجهه فقها با اخبار من بلغ و برداشتی نو از این اخبار. فقه و اصول، ۵۰(۲)، ۹۹-۱۱۴. https://doi.org/10.22067/jfu.v50i2.49113
- کلانتری، علی اکبر (۱۳۸۹). تسامح در ادله سنن، قاعده‌ای ناکارآمد. پژوهش‌های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، ۵(۱۷)، ۱-۲۱. . SID. https://sid.ir/paper/167733/fa
- مازندرانی، محمدصالح (۱۴۲۱ ق). شرح اصول الکافی. لبنان: داراحیاء التراث العربی للطباعة والنشر و التوزیع.
- مجلسی، محمدتقی (بی‌تا). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۴ ق). المعتبر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سیدالشهداء.
- محقق خوانساری، حسین بن محمد (بی‌تا). مشارق الشموس فی شرح الدروس. تحقیق سیدجواد ابن‌الرضا، (نسخه خطی).
- مدیر شانه‌چی، کاظم (۱۳۵۴). علم الحدیث. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی..
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). حماسه حسینی. تهران: بنیاد علمی فرهنگی شهید مرتضی مطهری.
- معین، محمد (۱۳۹۳). فرهنگ معین. تهران: انتشارات امیرکبیر
- میرازی قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۲۰ ق). مناهج الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

- نراقــی، احمد بن محمد مهــدی (۱۴۱۷ق). عوائد الأیام فی بیان قواعــد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

References

- Allamah Hilli, H. (2003). *Muntahā al-Maṭlab fī Taḥqīq al-Madhhab*. Mashhad: Astan Quds Razavi Printing and Publishing Institute. [In Arabic]

- Amoli, M. T. (2006). *Misbah al-Huda fi Sharh al-'Urwat al-Wuthqa*. Tehran: Nashr-e Moallef. [In Arabic]

- Ansari, M. (1994). *Rasa'il Fiqhiyyah*. Investigation of the General Investigation Committee of the Centenary Conference of Sheikh Al-A'zam Al-Ansari.Qom: World Congress of Shaykh Ansari. [In Arabic]

- Ashuri, D. (1995). *Dictionary of the Humanities*. Tehran: Nashr-e Markaz.

- Bahsudi (1997). *Misbah al-Usul* (Report of the Research Lessons of Seyyed al-Khoei). Qom: al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

- Barqi, A. (1992). *Al-Mahasin*. With the research of Jalaluddin Muhaddis. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]

- Behbudi, M. B. (1997). Interview with Mohammad Baqer Behbudi. *Hawzah Magazine*, 14(78). https://hawzah.net/fa/Magazine/View/4518/7335/91372/

- Bustani, B. (1993). *Muhit al-Muhit*: *A Comprehensive Dictionary of the Arabic Language*. Beirut: Maktabat Lubnan. [In Arabic]

- Delbari, S. A. & Mohaqiq Garfami, A. (2023). A Critique of the Interaction of Two Major Sects with Narrations of the Excellences of Suras (Chapters) Based on the Rule of Tolerance in the Evidence of Traditions. *Quranic Doctrines*, 20(37), 121-151. https://doi.org/10.30513/qd.2022.3527.1755

- Eshtehardi, A. P. (1964). *Madarik al-'Urwah*(Report of the Research Lessons of Mahmood Hosseini). Qom: Dar al-Oswah. [In Arabic]

- Eslami, M. T. (2011). *Applying the Rule of Tolerance in Sunnah Arguments*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Center. [In persian]

- Farahidi, Kh. (1990). *Kitāb al-'Ayn*. Edited by Mahdi Makhzoumi and Ibrahim Samera'i. Qom: Dar al-Hijrah Institute. [In Arabic]

- Fayumi, A.(2007). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Fayyaz, M. I. (1998). *Lectures on Principles of Jurisprudence* (*Usul al-Fiqh*), *Notes from Ayatollah Khui's Class*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Fazel Lankarani, M. J. (2017-10-28). *Kitāb al-Ḥajj*, Session 18. Available at: https://fazellankarani.com/persian/lessons/20838
- Firuzabadi, M.(n.d.). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. n.p. [In Arabic]
- Haeri Tehrani, M. H. (1984). *Al-Fusul al-Gharawiyyah fi al-Usul al-Fiqhiyyah*. Qom: Dar Ihya al-'Ulum al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Hafezian, A. (2003). *Rasa'il fi Dirayat al-Hadith*. Qom: Dar al-Hadith for Printing and Publishing. [In Arabic]
- Hakim, A. S. (1993). *Muntaqi al-Usul*. Research papers of Mohammad Rouhani, Qom: Office of Ayatollah Seyyed Mohammad Hosseini Rouhani. [In Arabic]
- Hasani, H. M. (1993). *Fabricated Reports and Traditions*: *A Critical Survey of Hadith*. Translated by Hossein Saberi. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In persian]
- Hosseini Maraghi, M. A. (1997). *Al-'Anawin al-Fiqhiyyah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Hurr Amili, M.(n.d.). *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'a*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Fahad Hilli, A. (1987). *'Uddat al-Dā'i wa Najah al-Sā'i*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Amman: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M.(1985). *Lisan al-'Arab*. Qom: Nashr Adab al-Hawzah. [In Arabic]
- Imam Ali (1999). *Nahj al-Balagha*. Compiled by al-Sharif al-Radi, trans. Mohammad Dashti. Tehran: Mashreqein. [In persian]
- Isfahani, M. H. (n.d.). *Nihayat al-Dirayah fi Sharh al-Kifayah*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]

- Jannati, M. E. (1991). *Sources of Ijtihad in Islamic Schools*. Tehran: Keyhan. [In persian]
- Jazayeri, M. J. (n.d.). *Muntaha al-Dirayah fi Tawzih al-Kifayah*. n.p. [In Arabic]
- Juhar , I. (1957). *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyah*. Edited by Aḥmad 'Abdulghafūr 'Aṭṭār. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
- Kalantari, A. (2010). *Indulgence in sunnah evidence, an ineffective method*. Theological- Doctrianal Research (The Islamic Science Quarterly), 5(17), 1-21. SID. https://sid.ir/paper/167733/en
- Kalantari, A. (2018). How the Jurists Encounter with Man Balagh Traditions and a New Impression of these Traditions. *Fiqh and Usul*, 50(2), 99-114. https://doi.org/10.22067/jfu.v50i2.49113
- Khatib Baghdadi, A. (2002). *Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*. Egypt: Ibn ʿAbbās Bookstore. [In Arabic]
- Khoei, A. (1989). *Ajwad al-Taqrirat* (Research papers of Naini). Qom: Manshurat Mostafavi. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (1995). *Anwar al-Hidayah fi al-Ta'liqah 'ala al-Kifayah*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khorasani Haeri, Y. (1962). *Madarik al-'Urwah al-Wuthqa*. Najaf: Matba'at al-Nu'man. [In Arabic]
- Kulayni, M.Y. (1987). *Al-Uṣūl min al-Kāfī. Edited by Ali Akbar Ghaffari*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. T. (n.d.). *Rawdat al-Muttaqin fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruhu al-Faqīh*. Qom: Haj Mohammad Hossein Koushanpour Islamic Culture Foundation. [In Arabic]
- Mazandarani, M. S. (2000). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi for Printing, Publishing, and Distribution. [In Arabic]
- Mirzaye Qomī, A.(2000). *Manāhij al-Aḥkām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Mo'in, M. (2014). *Mo'in Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publishing. [In persian]

- Modir Shanechi, K. (1976). *ʿIlm al-Hadith*. Mashhad: Ferdowsi University Press. [In persian]

- Motahari, M. (1999). *Hosseinʾs epic*. Tehran: Martyr Morteza Motahhari Scientific and Cultural Foundation. [In persian]

- Muhaqiq Helli, J. (1994). *Al-Muʿtabar fī Sharḥ al-Mukhtaṣar*. Qom: Seyyed al-Shuhada Institute. [In Arabic]

- Muhaqiq Khansari, H. (n.d.). *Mashāriq al-Shumūs fī Sharḥ al-Durūs*. Edited by Seyyed Javad ibn al-Reza (Manuscript). [In Arabic]

- Narāqī, A.(1997). *ʻAwāʾid al-Ayyām fī Bayān Qawāʻid al-Aḥkām wa Muhimmāt Masāʾil al-Ḥalāl wa al-Ḥarām.* Qom: Islamic Media Office. [In Arabic]

- Rouhani, M. (1992). *Zubdat al-Usul*. Imam Sadiq School. [In Arabic]

- Rouhani, M. S. (2013). *Fiqh al-Sadiq*. Qom: Ayeen Danesh. [In Arabic]

- Sabzevari, A. (1993). *Muhadhab al-Ahkam*. Qom: Office of Grand Ayatollah Seyyed Abdul-Ala Sabzwari. [In Arabic]

- Safuri Shafiʻi, A. (1863). *Nuzhat al-Majalis*. Egypt: Al-Kastalia Press. [In Arabic]

- Sehati Sardorudi, M. (2006). *Ashura Studies with an Approach to the Distortion Analysis of Imam Husseinʾs* (*peace be upon him*) *History*. Qom: Khadem al-Reza Publications. [In persian]

- Shahid Aval, M. (1999). *Dhikrā al-Shīʿa fī Aḥkām al-Sharīʿa*. Qom: Al al-bayt liʾiihyaʾ alturath al-Arabi Foundation. [In Arabic]

- Shahid Thani, Z. (1990). *Al-Rawḍa al-Bahiyya fī Sharḥ al-Lumʿa al-Dimashqiyya*. Qom: Davari. [In Arabic]

- Shahid Thani, Z. (n.d.). *Al-Dirayah* (*fi ʿIlm al-Hadith*). Najaf al-Ashraf: al-Nuʻman Press. [In Arabic]

- Shahroubi, D. (2000). *The Seminary and Clergy from Motahhariʾs View*. Qom: Parsayan. [In persian]

- Shaykh Bahaʾi, M. (1965). *Al-Arbaʿun Hadithan*. Critical edition by Mahdi Rajaei, Qom: Ashura Institute. [In Arabic]

- Tabataba'i Yazdi, M. K.(1997). *Al-'Urwah al-Wuthqa*. Al-'Urwa al-Wuthqa. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

- Tabataba'i, M. H.(n.d.). *Sunan al-Nabi*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

- Tabataba'i, M. (1876). *Mafatih al-Usul*. Qom: Al al-bayt li'iihya' alturath al-Arabi Foundation. [In Arabic]

- Tahānawi, M.(n.d.). *Kashaf Istilahat al-Funun*. Beirut: Maktabat Lubnan. [In Arabic]

- Tohidi Tabrizi, M. A. (2005). *Misbah al-Fiqahah fī al-Mu'amalat*. Qom: Institute for Reviving the Works of al-Khoei. [In Arabic]

- Tureihi, F.(1994). *Majma' al-Bahrayn*. Tehran: Ba'sat Institute. [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 109, Winter 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

The Concept of Public Interest in the Literature of the Constitutionalist Thinkers: A Case Study of the Newspaper Qanun

Chiman Karimi*[1], Shoja Ahmadvand[2]

1. PhD Student, Department of Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.
2. Full Professor, Department of Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Article Info

Article type:
Research article
Article history:
Received: November 03, 2024
Received in revised from:
February 11, 2025
Accepted: April 06, 2025
Published online: December 26, 2025
Keywords:
Public Interest, Constitution (Mashruteh), Qanun Newspaper, Mirza Malkam Khan, Intellectuals.

*Corresponding author:
chiman_karimi@atu.ac.ir

Abstract

The concept of "public interest" is one of the modern concepts in the political literature of the Constitutional Era in Iran, which the constitutionalists sought to explain and apply within their own discursive framework. This concept played a significant role in the development of modernity, the establishment of the rule of law, and the critique of individual tyranny. Contrary to static and inherent concepts, its meaning and value changed depending on social and political conditions and power relations. This article aims to examine how the concept of public interest was represented and applied in the newspaper Qanun and the thoughts of Mirza Malkam Khan, the founder of the newspaper. The main question of this research is how Malkam Khan proposed and utilized this concept within the framework of his political thought. The research method is qualitative, based on critical discourse analysis, and data were collected through library research. The research findings indicate that, firstly, the realization of the priority of public interest over individual interest is only possible through the establishment of political structures based on law. Secondly, in explaining this concept, Malkam Khan drew upon Islamic intellectual sources and attempted to create a consistency between civil law and Islamic Sharia. The final conclusion shows that his main goal in publishing the newspaper Qanun was to promote the concept of public interest in the mindset of the constitutionalists and Iranian elites, and to align the governance system with this concept through the separation of powers and creating compatibility between Sharia and law. He also proposed the establishment of a "Supreme Council" so that public interest could be shaped through dialogue and consensus among the members of the "Society of Humanity" (Majma'-e Âdamiyat).

Cite this article: Karimi, Ch. & Ahmadvand, Sh. (2025). The Concept of Public Interest in the Literature of the Constitutionalist Thinkers: A Case Study of the Newspaper Qanun. *Matin Research Journal*, 27 (109), 61-88. https://doi.org/10.22034/matin.2025.480269.2295

©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 and Problem Statement

Public interest is a fundamental concept in political and social theories. It has been interpreted and redefined in various forms throughout history. In Iran, it's been in the spotlight during the Constitutional era and was put forward as one of the intellectual foundations of political and social reforms. Mirza Malkam Khan, one of the earliest constitutionalist thinkers, played a pivotal role in discourse formation about public interest and, through the *Qanun* newspaper, transformed this concept into one of the main avenues of critique of despotism and defending the rule of law.

While many studies have focused on Malkam Khan's role in the process of constitutionalism, the analysis of the discourse of the Qanun newspaper and how the concept of public interest was represented in this newspaper has not been highlighted. This research, utilizing Norman Fairclough's critical discourse analysis, examines the formation, consolidation, and functions of this concept in the Qanun newspaper. It demonstrates how Malkam Khan used this instrument to bring about changes in the political and social order of Iran.

Literature Review

Many studies have addressed Malkam Khan's role in constitutionalism. Fereydoun Adamiyat (1972) in *The Idea of Progress and the Rule of Law* introduced Malkam Khan as one of the pioneers of political reforms. Moreover, Hamid Algar (1973) examined the influence of Western ideas on him in a study on Iranian modernism. Furthermore, the works of Janet Afary (1996) and Homa Nategh (1976 [Persian calendar 2535]) have examined the role of the Qanun newspaper in promoting constitutionalist ideas.

However, these studies have primarily studied the topic from a historical perspective and have not paid much attention to the discourse analysis of the texts of the Qanun newspaper and the manner of conceptualizing public interest. This paper seeks to fill this scientific gap using the theoretical framework of Fairclough's critical discourse analysis as well as Wittgenstein's theory of language games.

Research Methodology

This research, employing Norman Fairclough's critical discourse analysis, examines the texts of the "Qanun" newspaper and endeavors to identify the relationship between language, power, and ideology in the texts. In this regard, the manner of representation of the concept of public interest and its role in the discourse of political reforms during the Qajar era were analyzed. Furthermore, the semantic changes of the concept within the context of discursive competitions and its impact on the argumentative structure of the "Qanun" newspaper are examined using Wittgenstein's theory of language games.

Findings

The discourse analysis of the "Qanun" newspaper indicates that Malkam Khan has formulated the concept of public interest not as a fixed signifier, but as an evolving discursive construct. He defined the concept of public interest within the framework of

discursive competition with Qajar despotism and sought to establish it as a central signifier in the discourse of reforms. Public interest is opposed to the individual will of the rulers and absolute decision-making within this discourse, and introduced as a necessity for establishing the elite's legal institutions and political participation.

One of Malkam Khan's discursive strategies in the "Qanun" newspaper was integrating Islamic and liberal ideas to create religious legitimacy for modern government institutions. By utilizing concepts like justice, consultation (Shura), and law, he attempted to forge a link between Islamic teachings and liberal principles to facilitate the acceptance of the discourse of legalism in Iranian society. This mode of formulation has led to law acquiring additional legitimacy as an instrument for securing public interest and being introduced as the sole solution to the problems of society as opposed to absolute despotism.

In the discourse of the "Qanun" newspaper, despotism is represented as a fundamental obstacle to the realization of public interest, in which the Shah and his Court are introduced as agents of corruption, autocracy, and inefficiency in securing the public good. In contrast, the model of government based on law is presented as the only path to securing this interest. Malkam Khan, using critical and ironic language, depicts the Qajar ruling as an individual decision-making body that prevents the formation of a just order based on citizenship rights.

Another crucial component in the representation of public interest in the "Qanun" newspaper is proposing the idea of a "Grand Council" (Shura-ye Kobra), by Malkam Khan as an alternative to the individual decision-making of the Shah. He endeavored to demonstrate that a consultative system and the separation of powers is the only solution for realizing public interest. In this discourse, the Grand Council is considered not merely a consultative body but a mechanism for transferring power from the individual level to the collective and elite levels as well.

Discussion and Analysis

The research results indicate that the Qanun newspaper was more than a simple medium; it was a discursive instrument for redefining public interest and altering governmental structures. The analysis of the texts of this newspaper shows that Malkam Khan, by drawing upon modern Western concepts while relying on Islamic teachings, attempted to bridge tradition and modernity. Furthermore, the findings show that public interest in Malkam Khan's discourse is not a fixed and pre-defined concept but is redefined depending on historical conditions and power interactions. In certain cases, it was used to legitimize the Constitutional Revolution, while in others, functioned as an instrument to critique the corrupt bureaucracy.

Conclusion

The findings indicate that the Qanun newspaper was a platform for publishing news and political analyses as well as a discursive instrument for transforming people's understanding of public interest and the role of government. In this newspaper, Malkam

Khan's discourse has sought to weaken the legitimacy of Qajar's despotism and pave the way for the formation of a law-based state. From a discourse analysis perspective, the concept of public interest in Malkam Khan's works functions as a floating signifier, redefined in opposition to traditional and despotic discourses. This research demonstrates how Mirza Malkam Khan, by utilizing language, ideology, and media, has played a crucial role in the process of constitutionalism.

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

مفهوم منفعت عمومی در ادبیات متفکران مشروطه: مطالعه موردی روزنامه قانون

چیمن کریمی*[۱] | شجاع احمدوند[۲]

۱. دانشجوی گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.
۲. استاد تمام گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران.

چکیده

مفهوم «منفعت عمومی» یکی از مفاهیم نوین در ادبیات سیاسی دورهٔ مشروطه است که مشروطه‌خواهان تلاش کردند آن را در چهارچوب گفتمانی خود تبیین و کاربردی کنند. این مفهوم نقش مهمی در توسعه مدرنیته، استقرار حکومت قانون و نقد استبداد فردی داشت و برخلاف مفاهیم ثابت و ذاتی، معنا و ارزش آن بسته به شرایط اجتماعی، سیاسی و مناسبات قدرت تغییر می‌کرد. هدف این مقاله بررسی چگونگی بازنمایی و کاربرد مفهوم منفعت عمومی در روزنامه قانون و اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان، مؤسس این روزنامه، است. پرسش اصلی این نوشتار این است که ملکم‌خان چگونه این مفهوم را در چهارچوب اندیشهٔ سیاسی خود مطرح کرده و به کار برده است. روش تحقیق کیفی و مبتنی بر تحلیل گفتمان انتقادی است و داده‌ها به‌صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اولاً تحقق اولویت منفعت عمومی بر منفعت فردی تنها در پرتو ایجاد ساختارهای سیاسی مبتنی بر قانون امکان‌پذیر است. ثانیاً ملکم‌خان در تبیین این مفهوم از منابع فکری اسلامی بهره برده و تلاش کرده است میان قانون مدنی و شریعت اسلامی همخوانی برقرار کند. نتیجه نهایی نشان می‌دهد که هدف اصلی او از انتشار روزنامه قانون، ترویج مفهوم منفعت عمومی در ذهنیت مشروطه‌خواهان و نخبگان ایرانی و همسو کردن سیستم حکمرانی با این مفهوم از طریق تفکیک قوا و ایجاد سازگاری میان شریعت و قانون بوده است. او همچنین پیشنهاد تأسیس «شورای کبری» را مطرح کرد تا منفعت عمومی بر اساس گفتگو و توافق میان اعضای «مجمع آدمیت» شکل گیرد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۱۷
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۵

کلیدواژه‌ها:
منفعت عمومی، مشروطه، روزنامه قانون، میرزا ملکم‌خان، روشنفکران

* **نویسنده مسئول:**
chiman_karimi@atu.ac.ir

استناد: کریمی، چیمن و احمدوند، شجاع (۱۴۰۴). مفهوم منفعت عمومی در ادبیات متفکران مشروطه: مطالعه موردی روزنامه قانون. پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۹)، ۶۱-۸۸.
https://doi.org/10.22034/matin.2025.480269.2295

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

مقدمه

مفهوم «منفعت عمومی» و «قانون» به‌عنوان مفاهیم بنیادین در سیاست مدرن، نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری گفتمان‌های سیاسی ایفا می‌کنند. بااین‌حال، این مفاهیم در طول تاریخ ایران، اغلب از عرصهٔ سیاسی غایب بوده‌اند. میرزا ملکم‌خان، یکی از نخستین متفکران ایرانی، با درک این ضرورت، کوشید تا با تأسیس روزنامه قانون، گفتمانی جدید پیرامون اهمیت منفعت عمومی و قانون در میان نخبگان ایرانی ایجاد کند.

در این پژوهش، تمرکز بر بررسی چگونگی بازنمایی این مفاهیم در گفتمان ملکم‌خان است، با تأکید بر اینکه چگونه این مفاهیم در تقابل با شرایط خاص تاریخی و سیاسی، معانی متفاوتی به خود می‌گیرند. بر اساس تحلیل گفتمان، مفاهیم قانون و منفعت عمومی در روزنامه قانون به‌طور دیالکتیکی با مقتضیات زمان و مکان تعامل دارند و به‌مرور زمان، از طریق فرایندهای گفتمانی و تعاملات قدرت، معنای خود را تثبیت و تقویت می‌کنند. لذا این پژوهش به دنبال آن است که با تحلیل متون روزنامه قانون در بستر زمانهٔ مشروطه، به فهم عمیق‌تری از گفتمان ملکم‌خان و نقش آن در ترویج و تثبیت مفاهیم قانون و منفعت عمومی در جامعه ایرانی دست یابد.

۱. پیشینهٔ پژوهش

در این پژوهش، آثار علمی مرتبط با مفهوم «منفعت عمومی»، اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان و نقش روزنامه قانون در شکل‌گیری گفتمان اصلاحات بررسی شده است. برای تبیین جایگاه پژوهش حاضر در ادبیات علمی، مطالعات پیشین در سه محور اصلی دسته‌بندی شده‌اند:

الف) اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان و نقش او در اصلاحات؛

ب) نقش رسانه در شکل‌گیری گفتمان مشروطه؛

ج) تحلیل‌های گفتمانی مفهوم منفعت عمومی.

الف) اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان و نقش او در اصلاحات

بخش قابل توجهی از پژوهش‌ها به بررسی نقش میرزا ملکم‌خان در نوسازی نظام سیاسی ایران و جایگاه او در جنبش مشروطه اختصاص دارد. فریدون آدمیت (۱۳۵۱) در اندیشه ترقی

و حکومت قانون، ملکم‌خان را از پیشگامان اصلاحات سیاسی در ایران می‌داند و بر تلاش او برای استقرار نظم مبتنی بر قانون تأکید می‌کند. حامد الگار (۱۹۷۳) در Mirza Malkum Khan: A Biographical Study in Iranian Modernism، تأثیر اندیشه‌های غربی بر ملکم‌خان را بررسی کرده و نقش او را در پیوند دادن مفاهیم مدرن با ساختارهای سنتی جامعه ایران تحلیل می‌کند. همچنین اسماعیل رائین (۱۳۵۰) در کتاب میرزا ملکم‌خان، به نقش او در شکل‌دهی به زبان سیاسی مدرن و تأثیرگذاری‌اش بر گفتمان اصلاحات می‌پردازد.

ب) نقش رسانه و روزنامه «قانون» در گفتمان مشروطه

در حوزه مطالعات مرتبط با نقش رسانه در ترویج گفتمان اصلاحات، روزنامه قانون جایگاه ویژه‌ای دارد. هما ناطق (۱۳۵۵) این روزنامه را از نخستین ابزارهای مدرن گفتمان‌ساز در ایران معرفی کرده و نقش آن را در افزایش آگاهی سیاسی جامعه بررسی کرده است. ادوارد براون (۱۹۱۰) در The Persian Revolution of 1905-1909، به تأثیر روزنامه قانون در تقویت جنبش مشروطه و شکل‌گیری گفتمان‌های نوین سیاسی اشاره می‌کند. ژانت آفاری (۱۹۹۶) نیز در The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911، ضمن تأکید بر نقش روشنفکران ایرانی در انقلاب مشروطه، توضیح می‌دهد که چگونه ملکم‌خان از رسانه به‌عنوان ابزاری مؤثر برای پیشبرد گفتمان اصلاحات بهره گرفت.

ج) تحلیل‌های گفتمانی مفهوم منفعت عمومی

تحلیل‌های گفتمانی نشان می‌دهد که مفهوم منفعت عمومی در ایران، به‌ویژه در دوره مشروطه، در تعامل با گفتمان‌های استبداد، اصلاحات و مدرنیته شکل گرفته و تثبیت شده است. نورمن فرکلاف (۱۹۹۲) در Discourse and Social Change، بر نقش زبان در بازتولید معنا و تثبیت گفتمان‌های سیاسی تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که مفاهیم کلیدی بسته به زمینه تاریخی، دلالت‌های متفاوتی می‌یابند. در مطالعات ایران‌شناسی، نیکی کدی (۱۹۸۱) در Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran، تحول مفهوم منفعت عمومی در دوره قاجار را بررسی کرده و نشان می‌دهد که این مفهوم چگونه از ابزاری برای توجیه حکومت مطلقه به مبنایی برای مشروعیت‌بخشی به مشروطه‌خواهی تبدیل شد. به‌نظر

او، ملکم‌خان با بهره‌گیری از زبان رسانه‌ای، منفعت عمومی را در تقابل با استبداد بازتعریف کرده و آن را به یکی از اصول بنیادین حکمرانی نوین تبدیل کرد.

با وجـود پژوهش‌های متعدد درباره میـرزا ملکم‌خان، اغلب ایـن مطالعات رویکردی تاریخی داشـته و کمتـر به تحلیل گفتمانـی مفاهیم کلیدی‌ای چون «قانـون» و «منفعت عمومی» در روزنامه قانون پرداخته‌اند. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف می‌کوشـد نشـان دهد این مفاهیم چگونه در قانون بازتعریف شده و چه نقشی در شـکل‌گیری نظم گفتمانی مشروطه ایفا کرده‌اند. این رویکرد امکان تحلیل هم‌زمان متن و روابط قدرت را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد ملکم‌خان چگونه از مفاهیم قانون و منفعت عمومی برای نقد اسـتبداد، ترویج حکومت قانون و مشروعیت‌بخشی به اصلاحات، با اتکا به منابع فکری اسلامی، بهره گرفته است.

۲. چهارچوب مفهومی

چهارچوب مفهومی این مقاله برگرفته از نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشـتاین اسـت. مسئله اصلی ویتگنشـتاین ارجاع زبـان به واقعیات بیرونـی و جهان خارجی اسـت (پیرس، ۱۳۸۷، ص.۴۹). در این رویکرد گوینده زبان را واسطه‌ای میان خود و جهان کرده است (Wittgen-stein, 2023,p.68). در گفتار سیاسـی نیـز، هنگامی که یک جنبش، مفهومی چون منفعت عمومی را پیشاروی خود قرار می‌دهد بر این تصور است که منفعت عمومی دالی است که مدلول آن مناسـبات ناعادلانه جهان خارجی است و جنبشی که با دال منفعت عمومی خود را شناسایی می‌کند، چشـم انتظار تغییر مناسبات عینی است. البته ویتگنشتاین در نیمهٔ دوم عمر فکری خود از ارجاع زبان به جهان دست کشید و نقطه ارجاع معانی زبان‌شناختی را نه بیرون زبان، بلکه در درون بازی زبانی جستجو کرد(Magee, 2000, p.326).

ارجاع معانی به بازی‌ها، همان‌قدر که معانی را سـیال می‌کند، نقطه ارجاع معانی را نیز سیال می‌کند، بدین‌ترتیب، مفهومی چون منفعت عمومی معنای درون باش خود را به‌کلی از دسـت می‌دهد و به یک امکان برای کسب معانی کثیر تبدیل می‌شود. بدین ترتیب، منفعت عمومی در هر صورت‌بندی زبانی معنایی و به اعتبار هر معنا کارکردی خاص و نقطه ارجاعی متفـاوت اختیار می‌کنـد، از این گزاره می‌توان چند نتیجه گرفـت: اولاً حضور دال منفعت

عمومـــی در هر منظومه گفتمانی، الزاماً به معنای محوریت آن نیســـت. یک تحلیل گفتمان تکنیکی نشـــان خواهد داد که آیا دال منفعت عمومـــی در یک منظومهٔ گفتمانی نقش یک دال مرکزی را ایفا می‌کند یا صرفاً وهله وقته‌ای اســـت در درون یک زنجیره دالی با یک دال مرکـــزی متفاوت. این نکته از این حیث حائز اهمیت اســـت که گاه نقطه ارجاع دال منفعت عمومی به دال دیگر نظیر قانون و ترقی و اتفاق ارجاع می‌شـــود. ثانیاً با تکیه بر روش گفتمان می‌توان دریافت که ناسازه‌های یک ساختار گفتمانی، چگونه معنای تحصیل شده از منفعت عمومی را به پرســـش می‌گیرند و پیوند خاص میان زنجیره‌های دالی به حسب تغییر موقعیت دســـتخوش دگرگونی واحد معنایی دیگر می‌شـــوند. چراکه از منظر نظریه گفتمانی فرکلاف تثبیت دال‌ها امری دائمی نیســـت، بلکه تاریخی و رویدادی است (Fairclough,1992, p.74). پیوند میان دال‌ها به معنای کاملاً پیشـــامدی روی می‌دهد و به‌واسطه همین صورت‌بندی‌های پیشـــامدی است که دستخوش تزلزل و تردید و شکستگی می‌شود، به عبارتی دیگر، گفتمان‌ها هیچ گاه موجودیت‌های ثابتی نیستند (رضائی پناه و حاجی یوسفی، ۱۳۹۹، ص. ۵۰).

۳. زمینهٔ تاریخی و فکری جامعهٔ ایران در قرن نوزدهم

زمینـــهٔ تاریخی و فکری جامعهٔ ایران در قرن نوزدهم با فشـــارهای شـــدید داخلی و خارجی شکل گرفت که به‌تدریج گفتمان‌های جدیدی را در عرصهٔ سیاسی و اجتماعی پدید آورد. شکســـت‌های نظامی ایران در جنگ‌های ایران و روس که به جدا شـــدن بخش‌های وسیعی از کشور بر اساس قراردادهای ترکمانچای و گلستان انجامید، نمایانگر بحرانی بود که منجر به تحولات عمیق در جامعهٔ ایرانی شـــد. عباس میرزا، نایب‌السلطنه فتحعلی شاه قاجار، در تلاش برای درک دلایل این شکســـت‌ها، پرسشی اساسی را مطرح کرد: «چه عاملی شما را از ما برتر ســـاخته است؟» (ژوبر،۱۳۴۷، ص.۱۳۷) همین سؤال را ملکم در قرن نوزدهم دوباره مطرح می‌کند: چرا مردم اروپا چنین پیشرفت شگفت‌انگیزی داشته‌اند، درحالی‌که نژادهای آسیایی که اولین مروجان تمدن بودند تا این حد عقب مانده‌اند؟ (Balaghi, 2004, p.337) این پرسش، بستر مناسبی برای شکل‌گیری گفتمانی فراهم آورد که به دنبال دلایل عقب‌ماندگی ایران و راز پیشرفت اروپا بود.

به دنبال طرح این پرسش تاریخی، اندیشهٔ قانون‌خواهی در ایران پررنگ‌تر شد؛ اندیشه‌ای که پیش از ملکم‌خان نیز مورد توجه شماری از اندیشمندان قرار گرفته بود. بااین‌حال، نقش روزنامه قانون در بیداری افکار عمومی و نیز برانگیختن توجه اهل قلم و سیاست اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چنان‌که نام آن را نمی‌توان در تاریخ جنبش مشروطیت نادیده گرفت (ناطق، ۱۳۵۵، ص.۱۱). یکی از این افراد میرزا حسین‌خان سپهسالار بود که آدمیت در رساله اندیشه ترقی به آن اشاره می‌کند. لزوم حکومت قانون سال‌ها قبل از انتشار روزنامه قانون بر سر زبان‌ها بود. اقدامات میرزا حسین‌خان سپهسالار با ایجاد مصلحت خانه و تألیف رسالات گوناگون دربارهٔ قانون خود مؤید این معنی است (آدمیت، ۱۳۵۱، ص.۱۷۴).

انقلاب مشروطه همچون خروجی یک گفتمان مترقی و تحول‌طلب، در واکنش به شرایط استبدادی داخلی و تحت تأثیر گفتمان‌های جهانی نظیر انقلاب فرانسه، نقطه عطفی در تاریخ ایران به شمار می‌آید. این انقلاب تلاش داشت تا با محدود کردن قدرت حاکمان و تحکیم حاکمیت قانون، ساختارهای قدرت را تغییر داده و حقوق مدنی شهروندان را تثبیت کند (Hashemi, 2019, p.82). درنتیجه، انقلاب مشروطه به‌عنوان یک لحظهٔ دیالکتیکی در تاریخ معاصر ایران، شرایط را برای ظهور گفتمان‌های نوین فراهم کرد و زمینه‌ساز تغییرات بنیادین در ساختارهای سیاسی و اجتماعی کشور شد. این تحولات، بازتاب‌دهندهٔ فرایندهای گفتمانی و قدرتی است که در مواجهه با بحران‌ها و نیازهای زمانه شکل گرفته و به بازسازی ساختارهای موجود پرداخته‌اند.

۴. نقش قانون و منفعت عمومی در مشروطه‌خواهی ایران

در دوران انقلاب مشروطه، مفاهیم قانون و منفعت عمومی به‌عنوان ارکان اصلی این جنبش در تلاش برای دگرگونی ساختارهای استبدادی و ایجاد نظامی مبتنی بر اصول دموکراتیک و حقوق بشر مطرح شدند. متفکران مشروطه‌خواه بر این باور بودند که تنها از طریق حکومت قانون و توجه به منفعت عمومی می‌توان عدالت اجتماعی را در جامعه ایرانی محقق ساخت. همان‌طور که الگار به آن اشاره می‌کند، ضرورت قانون از مدت‌ها قبل از انتشار قانون موضوع مورد علاقه ملکم بوده است. احتمالاً اولین پیدایش کلمه قانون به معنای قانون در فارسی در کتابچه غیبی او که در حدود سال ۱۸۵۸ نوشته شده است، آمده است.

ملکم برای نشان دادن راه، در غیاب مجلس قانون‌گذاری، در تنظیم قوانین بر اساس قوانین اروپایی تلاش کرد. یک مجموعه، مشتمل بر بیست‌وسه ماده مجزا و گنجانده شده در کتابچه غیبی، در پی تعریف کارکردهای اساسی دولت و تنظیم روابط ارگان‌های تشکیل دهندهٔ آن بود(Algar,1973, p.190).

ملکم‌خان با استفاده از این رساله، نه تنها به نقد استبداد و فساد دربار قاجار پرداخت، بلکه با ترویج ایده‌های لیبرالی، سکولار و قانونی سعی کرد نخبگان و عموم مردم را با ضرورت اصلاحات و مفاهیم مدرنیته آشنا کند. روزنامه قانون به بستری برای ایجاد فضای گفتگو و تقویت هویت ملی تبدیل شد و سهم بزرگی در شکل‌گیری بسترهای ذهنی انقلاب مشروطه داشت. برخی از محققان کسانی مانند میرزا ملکم خان، طالبوف و آخوندزاده را در زمره نخستین کسانی می‌دانستند که توجه خاصی به لیبرالیسم غربی داشته‌اند و تلاش نموده‌اند تا نوعی سازگاری میان جامعه ایران با اندیشه لیبرالیسم برقرار کنند (انصاری،۱۴۰۲، ص. ۱۶).

ملکم‌خان با تحصیلات خود در اروپا و تأثیرپذیری از مفاهیم مدرن غربی، تلاش کرد ایران را به‌سوی پیشرفت و ترقی هدایت کند. وی به‌عنوان یکی از پردازندگان پادگفتمان مشروطه در سال ۱۸۹۰ عنوان «قانون» را برای یکی از مهم‌ترین روزنامه‌های مشروطه‌خواه برگزید (توکلی ترقی،۱۳۶۹، ص.۴۲۵)، ایشان معتقد بود که حاکمیت قانون و منفعت عمومی باید به‌عنوان اصول بنیادین در سیاست‌های ایران مورد توجه قرار گیرند تا زمینه‌های عدالت اجتماعی و توسعه پایدار فراهم شود.

۱-۴. تعریف مفهوم منفعت عمومی و اهمیت آن در ادبیات مشروطه

به‌رغم وجود ریشه‌های این مفهوم در اندیشهٔ فلسفی یونان باستان و اندود شدن آن با صبغه‌های مسیحیتِ قرون وسطی، در دوران مدرن این مفهوم در فلسفهٔ سیاسی چندان مورد توجه قرار نگرفته است و فلسفه نیز بر معضلات آن اشراف چندانی نیافته است. حال به دو تعریف از اندیشمندان آن اشاره می‌شود. والتر لیپمن، یکی از متفکران برجسته در این حوزه، منفعت عمومی را امری می‌داند که افراد در شرایطی انتخاب می‌کردند که به‌وضوح می‌دیدند، منطقی می‌اندیشیدند و بدون نفع شخصی و با نیت خیرخواهانه عمل می‌کردند

(Lippmann, 1955, p. 42). ازسوی‌دیگر، استیون بیلی این مفهوم را «مفهوم مرکزی یک نظام مدنی» می‌داند و تأکید می‌کند که اهمیت آن نه در شفافیت، بلکه در نفوذ مداوم اخلاقی آن در گفتمان حاکمان و مردم نهفته است(Bailey, 1962, p.106) . او همچنین منفعت عمومی را به‌عنوان نمونه‌ای از «سودمندی افسانه» توصیف می‌کند که در تمامی زبان‌ها کم‌نظیر است (Bailey, 1962, p. 97).

یکی از محورهای اصلی جنبش مشروطه، نقد استبداد فردی و فساد گسترده در ساختارهای حکومتی قاجار بود. مفهوم منفعت عمومی به‌عنوان ابزاری برای نقد این وضعیت به کار گرفته شد. متفکران مشروطه‌خواه بر این باور بودند که استبداد فردی و فساد، تنها منافع گروه کوچکی از حاکمان را تأمین می‌کند و به زیان کل جامعه است. کاتوزیان به‌گونه‌ای آشکار به این نکته اشاره کرده است که انقلاب ایران، قیامی بر ضد فرمانروایانی بود که جز میل و ارادهٔ خود به هیچ قانونی پایبند نبودند و جامعه آنان را بیدادگر می‌دانست (همایون کاتوزیان،۱۳۹۱، ص.۵۳).

مفهوم منفعت عمومی در ادبیات مشروطه به‌عنوان یکی از پیش‌نیازهای اساسی برای توسعه و پیشرفت اجتماعی مطرح شد. روشنفکران و مصلحان مشروطه‌خواه بر این باور بودند که تنها از طریق توجه به منافع عمومی می‌توان به توسعه پایدار و عدالت اجتماعی دست یافت. سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه‌ای باید بر اساس نیازها و منافع کل جامعه تدوین شوند تا رفاه و سعادت عمومی تأمین گردد. ملکم‌خان در شمارهٔ دوم روزنامه قانون به تعریف قانون و عدالت می‌پردازد: «قانون عبارت است از اجتماع قوای آحاد یک جماعت به‌جهت حفظ حقوق عامه. قانون باید مبتنی بر اصول عدالت باشد. اصول عدالت را خدا، حکما و عقلای بنی‌آدم به‌مرور ایام مقرر و روشن نموده‌اند. قانون زبان و زور عدالت است؛ و زور عدالت حاصل نمی‌شود مگر به اتفاق عامه»(روزنامه قانون، ۱۳۰۷، شماره ۲).

۲-۴. بازنمایی مفهوم قانون در ارتباط با منفعت عمومی

میرزا ملکم‌خان که از پیشگامان اصلاحات فکری و سیاسی در ایران بود، پس از سال‌ها تلاش برای ترویج اندیشه‌های نوگرایانه، دریافت که تنها از طریق یک رسانه مستقل می‌توان گفتمانی پایدار در نقد استبداد و ضرورت حکومت قانون ایجاد کرد. او که به نقش

مطبوعات در شـــکل‌دهی به افکار عمومی آگاه بود، پس از برکناری از ســـفارت ایران در لندن، روزنامه‌ای به نام قانون منتشـــر کرد (نورائی، ۱۳۵۲، ص.۲۴) و از این طریق به نقد دولت ایران پرداخت. ادعای ملکم در انتشار روزنامه قانون «پیکار علیه دربار ستمکار و بی‌قانونی حکومت» و هدفش گرفتن انتقام از شـــاه و امین الســـلطان و ســـایر دشمنان داخلی‌اش بود (رائین، ۱۳۵۰، ص.۱۱۲). انتشار نخستین شماره قانون در اول رجب ۱۳۰۷ هجری، آغازی برای شـــکل‌گیری گفتمانی جدید در فضای سیاسی و اجتماعی ایران بود. عنوان «قانون» که در بالای صفحه اول روزنامه به چشـــم می‌خورد، نماد گفتمـــان حقوقی و اصلاح‌طلبی بود که ملکم‌خـــان در پی ترویج آن بود. این عنوان همراه با ســـه کلمه کلیدی «اتفاق»، «عدالت» و «ترقـــی» به‌مثابـــه مؤلفه‌های یک گفتمـــان یکپارچه، به بازتعریف رابطـــه قدرت و جامعه می‌پرداخت. گفتمانی که نه تنها به دنبال نقد استبداد بود، بلکه تلاش می‌کرد تا با تأکید بر اصول قانون‌گرایی، عدالت اجتماعی و توسعه، مسیر تازه‌ای برای جامعه ایران ترسیم کند.

در شـــماره‌های اولیه این روزنامه، قیمت اشتراک ســـالیانه یک لیره انگلیسی تعیین شده بود؛ اما تغییرات بعدی در نحوهٔ قیمت‌گذاری، از شـــمارهٔ دهم به بعد، نشان‌دهندهٔ چرخش این گفتمان به‌سوی ارزش‌های معنوی و نمادین بود. برای مثال، تعیین «فهم کافی» به‌عنوان معیار اشـــتراک در شمارهٔ دهم، «یک ذره غیرت» در شمارهٔ دوازدهم و «شرط آدمیت» در شـــمارهٔ بیستم، همه و همه نشـــان از تلاش ملکم‌خان برای جلب توجه به مفاهیم اخلاقی و سیاسی داشت که در بطن گفتمان مشروطه‌خواهی جای داشتند.

ملکم‌خان بعد از برکنـــاری به فردی رادیکال تغییر یافت و همان‌طور که آبراهامیان بیان می‌کند «از یک لیبرال ملایم که به دنبال حمایت از شـــاه در برابر علماســـت، به یک متحد رادیکال آشـــکار با علما علیه شاه» تبدیل شـــد (Abrahamian, 1979, p. 397). او تحت تأثیر تجربیـــات خود از اروپا، به اهمیت مطبوعات به‌عنوان یـــک ابزار گفتمانی پی برد. او که از تأثیرگذاری رسانه‌ها در شکل‌دهی به افکار عمومی آگاه بود، از روزنامه قانون به‌عنوان یک میدان گفتمانی برای مقابله با گفتمان اســـتبداد و ترویج مفاهیم نوین اصلاح‌طلبانه استفاده کـــرد. او با این رویکـــرد، درصدد بود تا از روزنامه به‌عنوان اســـلحه‌ای گفتمانی بهره برده و ســـاختارهای موجود قدرت را به چالش کشـــیده و زمینه‌ســـاز تغییرات بنیادی در نظام‌های سیاســـی و اجتماعی ایران شود. همان‌طور که خود به آن اذعان داشته است: «روح افکار و

معنی جمیع اقدامات ما منحصر به این دو کلمه است. استقرار اصول آدمیت و اجرای قوانین عدل الهی» (روزنامه قانون، ۱۳۰۷، شماره ۱۷).

قانون به‌عنوان محوری‌ترین مفهوم در اندیشهٔ ملکم‌خان، پایه‌گذار تعریف او از منفعت عمومی بود. او بر این باور بود که راز پیشرفت کشورهای غربی در وجود و اجرای قوانین است و با درک این موضوع، تلاش کرد قانون را در جامعه فراگیر کند. همچنین معتقد بود که همهٔ افراد جامعه باید در برابر قانون یکسان باشند و این اصل را به‌عنوان یکی از نخستین مفاهیم مدرن معرفی نمود.

ملکم‌خان بر این باور بود که قانون تضمین‌کنندهٔ منفعت عمومی است؛ به این معنا که باید در راستای منافع عامه عمل کند. او در روزنامه قانون، تحت تأثیر دیدگاه‌های غربی، به اهمیت قوانین در پیشرفت و آبادانی کشورهای غربی می‌پرداخت و آن‌ها را نتیجهٔ تبعیت از قوانین نهادینه‌شده در این جوامع می‌دانست. ازسوی‌دیگر، با توجه به شناخت عمیقی که از جامعه ایرانی داشت، شریعت را به‌عنوان یکی از جنبه‌های مهم پیشرفت و سعادت عمومی در جامعه تلقی می‌کرد. ملکم‌خان در ابتدا بر این باور بود که قوانین باید مستقیماً از غرب اقتباس شوند، اما با در نظر گرفتن شرایط اجتماعی ایران، دیدگاه خود را اصلاح کرد؛ این تغییر از رسالهٔ نام و یقظه آغاز گردید (آجودانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۰۰). در این رساله، او چند پرسش اساسی مطرح کرد: آیا در قوانین فرانسه نقصی وجود دارد؟ و آیا با پاسداشت مذهب، نیازی به علوم مذهبیه نیست؟ (محیط طباطبایی، ۱۳۲۷، ص. ۱۷۳). این تغییر نگرش، بازتابی از تلاش ملکم‌خان برای ایجاد هم‌سویی میان ارزش‌های شرعی و نیازهای جامعه مدرن بود و نشان‌دهندهٔ تمایل او به انطباق قوانین با شرایط اجتماعی و فرهنگی ایران است.

۵. وضع ساختاری حکمرانی

الگوی حافظ وضع موجود گفتمان منفعت عمومی در دورهٔ مشروطه، گفتمان شاه‌محور است. برای تفسیر و تبیین این الگو، استفاده از تکنیک‌های تحلیل گفتمان روش مطلوبی است، چرا که می‌تواند منازعات میان این دو الگو و مرزهای آن‌ها را مشخص سازد. در اینجا، با اشاره به نقل‌قول‌هایی از این دوره، تحلیلی از وضعیت میان گفتمان شاه و منفعت عمومی ارائه می‌شود: در یکی از منازعات معنایی میان گفتمان منفعت عمومی و شاه و

دربار، سخن میرزا ملکم‌خان حائز اهمیت است. ایشان به‌گونه‌ای طعنه‌آمیز و با کنایه خطاب به ناصرالدین‌شاه در باب وجود قانون چنین می‌گوید:

> اگــر اعلیحضرت اقدس شاهنشــاهی مثــل بعضی سلاطین ســابق منکر و دشــمن قانون می‌شد، ما نیز به اقتضای آیین شاه‌پرستی اسم قانون را به زبان نمی‌آوردیم؛ ولیکن با نهایت وجد مشاهده می‌کنیم اوقات پادشاه ما مصرتر از هر حکیم و مجدتر از هر رعیت هواخواه و داوطلب قانون شــده اســت. موافق اخبار تهران، این روزها در آســتان همایون به‌جز تمجید قانون و تأکید بر لزوم آن، حرف دیگری نبوده است (روزنامه قانون، ۱۳۰۷، شماره ۱).

در ایــن متن ملکم‌خان به فاجعه عدم قانون و بی‌توجهی شــاه به امــر قانون می‌پردازد. معنــای قانون در اینجا هــم‌ارز با مصلحت و منفعت عمومی ملت ایران اســت. دو معنا که عدم آن‌ها موجب افزایش فقر و زندگی رعیت گونه در ایران شــده اســت. ملکم‌خان برای نشــان دادن تضاد میــان گفتمان قانون و منفعت عمومی کــه از آن دفاع می‌کند و گفتمان شــاه‌محور از چندین ابزار و اســتراتژی بهره می‌گیرد: ملکم‌خان به‌طور استراتژیک از کنایه استفاده می‌کند تا تضاد میان گفتار و عمل شاه را برجسته کند. وقتی می‌گوید که اگر شاه مثل برخی سلاطین ســابق مخالف قانون بود، او هم از قانون حرفی نمی‌زد، در واقع به‌طور غیرمستقیم به این نکته اشاره می‌کند که گفتمان شاهانه به‌طور سنتی با قانون‌گرایی و منفعت عمومی در تضاد بوده است. این کنایه‌ها به او اجازه می‌دهد تا بدون مواجهه مستقیم با شاه، نقد خود را بیان کند: اشاره به «اخبار تهران» و صحبت‌هایی که در «آستان همایون» مطرح می‌شــود، به ملکم‌خان این امکان را می‌دهد که نقد خود را با اســتفاده از شواهد عینی‌تر و ملموس‌تر جلوه دهد. او از این تکنیک اســتفاده می‌کند تا نشان دهد که حتی در دربار نیز قانون به‌عنوان یک موضوع مهم مطرح شــده اســت، اما این تأکید ممکن است بیشتر برای نمایش باشد تا عمل واقعی.

ملکم‌خان گفتمان شــاهانه را به‌گونه‌ای بازنمایی می‌کند که تناقضات آن آشکار شود. او شــاه را فردی نشــان می‌دهد که به‌ظاهر حامی قانون اســت، اما ایــن حمایت نه از روی اعتقاد، بلکه صرفاً برای حفظ ظاهر صورت می‌گیرد. این روش به ملکم‌خان امکان می‌دهد تــا مخاطبــان را به بازاندیشــی دربارهٔ صداقت و اهداف واقعی شــاه و دربــار وادارد. او از

اصطلاحات و عبارات مثبت، مانند «تمجید قانون» و «تأکید بر لزوم قانون»، در زمینه‌ای منفی بهره می‌برد تا واقعیت پیچیده‌تر گفتمان شاهانه را نمایان سازد. این تکنیک نشان می‌دهد که این اصطلاحات، علی‌رغم بار مثبت‌شان، در گفتمان شاهانه به معنای واقعی و عمیق خود عمل نمی‌کنند. چنین استراتژی‌ها و ابزارهایی به ملکم‌خان امکان می‌دهد تضاد میان دو گفتمان را به‌طور مؤثر نشان دهد و مخاطبان را به بازاندیشی درباره ماهیت واقعی قدرت و قانون در جامعه ایرانی وادارد.

میرزا ملکم‌خان در بخش دیگری از روزنامه قانون، عاصی از فضای آنارشیک و بی‌کفایتی شاهان است. وی این بی‌کفایتی را عاملی برای فقر و فلاکت جامعه و ازسوی‌دیگر، عاملی برای به حاشیه راندن منفعت عمومی و برجسته‌سازی منفعت فردی شاهان می‌داند. او در این نقل‌قول می‌گوید:

> خدا خلق ایران را برای زندگی آفریده است؛ و برای اینکه یک طایفه بتواند با آسودگی زندگی کند، باید لامحاله صاحب یک خانه باشد. ایران خانه ماست و تا این خانه نظم نداشته باشد، بدیهی است که آسایش اهل خانه خیال محال خواهد بود. بدون هیچ دلیل تازه، همه به اشک خونین اعتراف می‌کنیم که امروز در کرهٔ زمین هیچ دولتی نیست که به‌قدر دولت ایران بی‌نظم و پریشان و غرق مذلت باشد. کدام قلم است که بتواند هزار و یک هرج‌ومرج اداره ما را بیان نماید؟ اختیار کل مصالح دولت در دست جهال نانجیب است (روزنامه قانون، ۱۳۰۷، شماره ۲).

این متن از ملکم‌خان به‌خوبی نگرش او نسبت به وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران در دوران قاجار را نشان می‌دهد. او با استفاده از قیاسی ساده، وضعیت کشور را به خانه‌ای بی‌نظم تشبیه می‌کند که نمی‌تواند آسایش ساکنان خود را تأمین کند. ملکم‌خان با استعاره «ایران خانه ماست»، کشور را به خانه‌ای نیازمند نظم و مدیریت تشبیه می‌کند. این قیاس به او امکان می‌دهد تا مفهوم دولت و حکومت را به‌گونه‌ای ملموس‌تر برای مخاطبان خود توضیح دهد. خانه در اینجا نمادی از وطن است و نظم آن بیانگر وجود قانون، ساختارهای حکومتی کارآمد و عدالت است. با این تشبیه، ملکم‌خان مخاطبان را به اهمیت دولت و نظم اجتماعی در تأمین رفاه و آسایش همگانی آگاه می‌سازد.

عبارت «خدا خلق ایران را از برای زندگی آفریده اســت» بر یک گفتمان ملی‌گرایانه و دینی تأکید دارد. ملکم‌خان با اشــاره به ارادهٔ خداوند، یک حس وظیفه‌شناسی و مسئولیت اجتماعی را در مخاطبان خود برمی‌انگیزد. پس اکنون بر تمام مردمان دولت‌خواه وطن‌پرست فرض است که دست‌به‌دست داده متفقانه و یک دل به مقام چاره‌جویی برآیند (حقدار، ۱۳۹۶، ص.۱۲۷). او بر این باور اســت که کشــور، به‌مثابه یک نعمت الهی، باید به‌درستی مدیریت شــود تا مردمان آن بتوانند با آســودگی زندگی کنند. ایشان از نقد مستقیم وضعیت دولت و حکومت ایران در آن دوران استفاده می‌کند. او با صراحت می‌گوید که «در کرهٔ زمین هیچ دولتی نیســت که به‌قدر دولت ایران بی‌نظم و پریشــان و غرق مذلت باشد». این نقد شدید نشان‌دهندهٔ نارضایتی عمیق از وضعیت حکومتی و اجتماعی کشور است و به‌نوعی فراخوان به اصلاحات و تغییرات بنیادین محسوب می‌شود. با واژه‌هایی مانند «بی‌نظم»، «پریشان» و «غرق مذلت» به‌شدت وضعیت ناگوار ایران را ترسیم می‌کند.

عبارت «ما همه به اشــک خونیــن اعتراف می‌کنیم» نوعی همدلــی و اتحاد در تجربه مشترک مصیبت‌ها را بازتاب می‌دهد. ملکم‌خان به‌جای سرزنش افراد خاص، تلاش می‌کند تا این احســاس را تقویت کند که همهٔ ایرانیان در برابر وضعیت کنونی مسئول هستند و باید برای تغییر آن متحد شــوند. او در شماره ششــم روزنامه قانون می‌گوید که برای تنظیم یک دولت، میل پادشــاه کافی نیســت؛ بلکه خود مردم نیز باید به‌اندازه کافی شعور داشته باشند تا به مقام‌طلب قانون برخیزند.

این متن به‌طــور ضمنی نیاز به تغییرات و اصلاحات جــدی را بیان می‌کند. ملکم‌خان با تأکید بر اینکه «آســایش اهــل خانه خیال محال خواهد بود» تــا زمانی که نظم در خانه (ایران) برقرار نشــود، به مخاطبان یادآور می‌شود که ادامهٔ وضعیت فعلی غیرقابل‌قبول است و باید برای بهبود شــرایط تلاش شــود. در نهایت، این متن بر اهمیت نظم و قانون به‌عنوان پایه‌های اساسی رفاه و زندگی آسوده تأکید دارد. ملکم‌خان با بیان اینکه بدون نظم، آسایش اهــل خانه غیرممکن اســت، به‌طور ضمنی بــه نیاز مبرم به اصلاحــات قانونی و نهادی در کشور اشاره می‌کند، خواستی که در نهایت با اهداف مشترک انقلابیون مشروطه همسو بود (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۱). او همچنین در جای دیگری از روزنامه قانون، با بهره‌گیری از ابزارها و اســتراتژی‌های گوناگون زبانــی و گفتمانی، تلاش می‌کند ضرورت اصلاحات

دولتی و اهمیت قرار دادن قدرت در دست افراد شایسته و با کفایت را برجسته سازد.

> اگر درست در خاطر دارید مراد از قانون اعظم این بود که در مرکز دولت چنان دستگاهی فراهم بیاید که وزارت‌ها و ریاست‌های امور مجبوراً به دست افضل قوم بیافتد و آن رؤسا هم با داشتن قدرت کامل فتوا دهند از تکالیف مقرره خود به‌هیچ‌وجه تخلف ننمایند. این چند کلمه حرف و این مضمون ساده که شاید حتی به نظر عقلای ما هم چنان قابل اعتنا نیاید رکن نظم دول و روح آبادی دنیاست و ما اهل ایران تا معنی این مضمون ساده را درست درک نکنیم از اصول نظم دول هیچ نخواهیم فهمید. از برای درک عظمت مسئله کافی است که این نقطه را در نظر خود مجسم نماییم که جمیع خرابی‌های دول از عدم قابلیت رؤسا بوده است. اگر ما در ایران چنین اوضاعی را فراهم بیاوریم که به‌حکم یک ترتیب مخصوص عنان مصالح ملت همیشه و مجبوراً در دست افضل و اکمل عقلای این ملک باشد دیگر از برای احیا و سعادت این خلق بالاتر از آن چه تدبیری خواهد بود و از طرفی دیگر اگر ما از نعمت چنان ترتیبی محروم باشیم یعنی اگر ممکن باشد که وزرای ناقابل و اشخاص نالایق روی کار بیایند و قدرت ریاست را به میل خود صرف هر نوع اغراض شخصی نمایند (روزنامه قانون، ۱۳۰۷، شماره ۵).

ملکم‌خان با استفاده از قیاس، شرایط موجود را با یک وضعیت ایدئال مقایسه می‌کند. او به این نکته اشاره می‌کند که همه خرابی‌های دولت‌ها ناشی از «عدم قابلیت رؤسا» است و اگر به‌جای افراد نالایق، افراد شایسته و باکفایت بر سر کار باشند، بسیاری از مشکلات کشور حل خواهد شد. این قیاس به روشنی نشان می‌دهد که او معتقد است تغییر در مدیریت دولتی، کلید حل مسائل کشور است. ایشان همچنین از استراتژی ساده‌سازی و تأکید بر اهمیت درک مفاهیم بنیادین استفاده می‌کند. او این مضمون را به‌عنوان چیزی معرفی می‌کند که شاید «به نظر عقلای ما هم چنان قابل اعتنا نیاید»، اما در واقع «رکن نظم دول و روح آبادی دنیا» است. با این بیان، او سعی می‌کند که مخاطبان را به بازاندیشی و توجه بیشتر به مسائل بنیادی و ساده‌ای که شاید نادیده گرفته شده‌اند، ترغیب کند.

او با اســتفاده از زبانی احساســی و تأکید بــر «عظمت مســئله»، تلاش می‌کند توجه مخاطبــان را به اهمیت اصلاحات دولتی جلب کند. ملکم‌خان این اصلاحات را نه به‌عنوان یــک تغییر کوچــک، بلکه به‌عنوان «رکن نظم دول و روح آبــادی دنیا» معرفی می‌کند که نشــان‌دهندهٔ اهمیتی بنیادین است. او با طرح ســناریویی منفی و هشداردهنده، مخاطبان را از خطــرات عدم انجام اصلاحات آگاه می‌ســازد و هم‌زمان راهکارهای «چه باید کرد» را ارائه می‌دهد (زیباکلام، ۱۳۷۷، ص. ۳۵۷). ملکم‌خان هشدار می‌دهد که اگر «وزرای ناقابل و اشخاص نالایق» قدرت را در دست بگیرند و از آن برای منافع شخصی خود استفاده کنند، شــرایط کشور به‌شدت بدتر خواهد شد. این هشــدار به‌عنوان یک ابزار گفتمانی قوی عمل می‌کند و مخاطبان را به تغییر و اصلاح ترغیب می‌سازد.

ملکم‌خان استدلال خود را بر مبنای منطق و عقلانیت بنا می‌کند. او بیان می‌کند که اگر «عنان مصالح ملت» در دست «افضل و اکمل عقلای این ملک» باشد، دیگر چه تدبیری بهتر از آن برای احیا و ســعادت ملت وجود دارد؟ این اســتدلال منطقی به مخاطبان کمک می‌کنــد تا ضرورت اصلاحات را از منظر عقلانی درک کنند. او از مخاطبان می‌خواهد که «این نقطه را در نظر خود مجسم نمایند»، یعنی یک وضعیت ایدئال را تصور کنند که در آن افراد شایسته در رأس امور قرار دارند و از طریق یک «ترتیب مخصوص» قدرت را به‌صورت درســت و عادلانه مدیریت می‌کنند. این دعوت به تجســم، بــه مخاطبان کمک می‌کند تا تفاوت بین وضعیت موجود و وضعیت ایدئال را بهتر درک کنند.

ملکم‌خان از تضاد بین دو وضعیت (حکومت در دســت افراد شایسته یا نالایق) استفاده می‌کند تا اهمیت موضوع را برجســته کند. او نشان می‌دهد که چگونه انتخاب افراد نالایق بــه فاجعه می‌انجامد و برعکس، انتخاب افراد شایســته می‌تواند ســعادت و پیشــرفت را به دنبال داشــته باشــد. او با ارائه نتایج واضح و ملموس از هر دو سناریو (حکومت شایستگان و حکومت نالایقان)، به مخاطبان نشــان می‌دهد که انتخاب مســیر درست چقدر می‌تواند تأثیرگذار باشد. او به‌طور ضمنی مخاطبان را تشویق می‌کند که درک کنند تغییرات در سطح مدیریتی می‌تواند منجر به بهبود کلی وضعیت کشور شود.

۶. همسازی شریعت و قانون

جامعیت دین اسلام و نقش آن در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی، به‌ویژه در قدرت بسیج کننده‌اش برای مبارزه با استبداد در ایران، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تأکید بر لزوم اجرای قانون اسلام، نشان‌دهندهٔ تلاش برای مشروعیت بخشی به اصلاحات پیشنهادی از طریق مبانی دینی است. ملکم‌خان در تحریراتش کوشش فراوان می‌کرد که افکار ترقی‌خواهی و عدالت اجتماعی را با مبانی دینی تطبیق دهد (آدمیت، ۱۳۴۰، ص. ۱۰۴). روزنامه قانون، تحت نظارت ملکم‌خان، نقشی محوری در تبیین و ترویج ایده‌های نوین سیاسی و اجتماعی ایفا می‌کرد. این روزنامه به‌طور خاص بر اهمیت دین در ساختار حکومتی و اجتماعی ایران تمرکز داشت. ملکم‌خان با بهره‌گیری از اصول شریعت و تأکید بر هم‌راستایی آن با مفاهیم مدرن مانند قانون و دموکراسی، تلاش می‌کرد تا زمینه‌ای مشترک برای ایجاد وحدت ملی و پیشرفت اجتماعی فراهم کند. در شماره‌های مختلف این روزنامه، به‌ویژه شمارهٔ ۲۹، بحث‌هایی پیرامون ضرورت اجرای قانون اسلام و نقش علما همچون مجتهد میرزای شیرازی در حکمرانی، «رئیس جماعت ما آن حضرت است که انوار هدایتش قلب ملت را مملو امید ساخته و اسم مبارکش آقا میرزا حسن شیرازی است». نشان‌دهندهٔ تلاش‌های ملکم‌خان با پررنگ نمودن دین به‌منظور ایجاد نظامی است که منفعت عمومی را بر منافع فردی و استبداد ترجیح دهد. این رویکرد تأثیر زیادی در شکل‌گیری بسترهای ذهنی انقلاب مشروطه و تحولات سیاسی و اجتماعی ایران داشت.

گفتار منفعت عمومی در منظومهٔ گفتاری ملکم در نگاه اول هم‌ارز با شریعت و قانون قرار داشت و به‌طور کلی با شریعت هیچ تضادی نداشت؛ به عبارتی مانعةالجمع نبودند. این نقاب‌زدایی در راستای برداشتن تصاویر و پردهٔ اوهام و خیالات، در پی ابداع دنیای آینده و اتوپیای خود بود؛ ترسیم آینده‌ای که در آن سیستم حکمرانی استبدادی وجود ندارد و منفعت فردی پادشاه حذف و به حاشیه رانده می‌شود. این کلام با زبانی علمی ـ که درعین‌حال ایران را عقب‌افتاده و ایرانی را فردمحور وانمایی می‌کرد ـ شکوائیه از اوضاع داخلی را زمینه‌ای برای گذار به دنیای مدرن و غرب می‌نمود و از سوی دیگر به‌دنبال پیوند اسلام و دموکراسی و مفاهیم غربی بود.

هرچند این گفتارها خالی از عناصر و نقاط پارادوکسیکال نبودند و گاهی با تشبث به

زمینه‌های مذهبی خواهان برون‌رفت از وضعیت کنونی بودند (Keddie & Afghani, 1968, p. 43)، بااین‌حال زمینهٔ اصلی این گفتارها بحث از برتری منفعت عمومی بر منفعت فرد بود که قانون و شریعت، معطوف به مفهوم ترقی و توسعه، سایر مفاهیم را مفصل‌بندی می‌نمود. این گفتار با نقد «خود» شروع می‌گشت و با تاختن به «غیرها» به وجود خود هویت می‌بخشید؛ تا جایی که می‌توان گفت سعی در انطباق هویت خود با قانون و وضع حکمرانی جدید، میان دامنهٔ «خودآرزومندی» و «سرکوب دیگری» در نوسان بود.

در سوی دیگر، این کلام با قانون‌محور بودن خود، هم‌زمان مبادرت به آفرینش «دیگری» نیز می‌نمود. قانون در این منازعهٔ کلامی سرمایهٔ تازه‌به‌دست‌آمده‌ای بود که حول محور منفعت عمومی، واجد دو خصیصهٔ پیشرفت، اتفاق، ترقی و... و از سوی دیگر فراخوانی به طرد، حاشیه‌رانی و حذف بود که زمینهٔ تقابل را فراهم می‌ساخت. سویهٔ دوم این خصیصه، در قالب برداشتن ساختار استبدادی که مطلق‌انگار بود، با افشاگری‌های استعاری مبادرت به ایجاد قانون و اجرای احکام شریعت می‌کرد که در نهایت سعی در نفی هنجارهای گذشته داشت.

ترقی، قانون، اتفاق و توجه به عدالت و عقلانیت از مهم‌ترین ثروت‌های کلامی هستند که این گفتار با تأکید بر آن‌ها تلاش می‌کند تا معنای منفعت عمومی را تعریف کند. از سوی دیگر، ملکم‌خان با هم‌سو کردن عناصر مذهبی (مانند احکام شرعی) با مفاهیم مدرن، سعی دارد دین را به‌عنوان حلقهٔ واسط و عامل اتحاد بین مردم مطرح کند. این نگرش می‌تواند دو جنبه داشته باشد: از یک‌سو، نخبگان ایران با وجود سکولار بودن، به زمینه‌های سنتی و فرهنگ دینی ایران و همچنین قدرت علما آگاهی دارند؛ همان‌طور که ملکم‌خان در سخنرانی خود به آن اذعان می‌کند: «اسلام تنها یک دین نیست، بلکه سیستم گسترده‌ای است که زندگی فرد را از تولد تا مرگ دربر دارد و همچنین شامل تمام شئون هیأت اجتماع است. هیچ‌چیز نیست که خارج از قلمرو آن باشد» (اصیل، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۹)؛ و از سوی دیگر، هدف اصلی گفتار ترقی و پیشرفت، تأسیس حکومتی قانونمند و مبتنی بر شریعت است که به آگاهی از منفعت عمومی توجه دارد. ایجاد یک دولت مبتنی بر قانون از مهم‌ترین دغدغه‌های کلامی آن است.

۷. نظام سیاسی ملکم‌خان (ساختار الیگارشی و شورای کبری ـ تفکیک قوا)

ملکم‌خان در ارائه طرح خود برای اصلاح نظام حکومتی ایران و رهایی از بحران‌های موجود، بر اصول تفکیک قوا و تأسیس حکومت‌های متأثر از منتسکیو تأکید دارد. بااین‌حال، مدل حکومتی که او به آن اشاره می‌کند، به‌طور ضمنی ویژگی‌های الیگارشیک دارد. او در سطور شمارهٔ نهم روزنامه قانون بر این باور است که تغییر کارگزاران سیاسی و وزرا بحران کشور را حل نمی‌کند، بلکه مسئلهٔ اصلی وجود ساختار حکمرانی است که عامل اصلی مشکلات و عقب‌ماندگی است. بدین معنا، اگر وزرا و کارگزاران سیاسی را در این مملکت تغییر داد و افراد لایق و شایسته را جایگزین آن‌ها نمود، باز هم راهگشا نخواهد شد؛ زیرا وجود چنین ساختاری، کارگزاران شایسته را به چالش می‌کشاند. ملکم‌خان با توجه به نقد وضع موجود و کالبدشکافی آن، در صدد است ساختاری را طراحی کند که قانون مبنا و اساس آن باشد و از همه مهم‌تر، خوانشی که وی از قانون دارد بر پایهٔ شریعت اسلام استوار است. ملکم‌خان قبلاً در رسالهٔ تنظیمات، طی صد و هشتاد ماده، اختیار وضع قانون و اجرای آن را از یکدیگر تفکیک کرده بود (امانت، ۱۳۸۳، ص. ۴۷۳).

> این قسم جهال که بدون هیچ استحقاق شخصی فقط به قبول جمیع ننگ‌های دنائت، خود را به مسند ریاست می‌رسانند چه طور ممکن است که در مستی اقتدار به‌جز غصب حقوق و غارت ملک منظوری داشته باشند؛ و این رسم قدیم به‌هیچ‌وجه تقصیر شخص وزرا نیست. تقصیر اصلی در عجایب آن وضع حکمرانی است که سال‌هاست بر این اقلیم فلک زده مستولی شده است. اگر فردا وجود این وزرا معدوم بشود بلاشبهه بر جای آن‌ها بی‌باک‌تر و نالایق‌تر از آنچه دیده شده خواهید دید (آدمیت و ناطق، ۱۳۵٦، ص.٦٧).

در این متن، میرزا ملکم‌خان از استراتژی‌ها و ابزارهای مختلفی استفاده می‌کند تا نقد خود را نسبت به ساختار حکومتی و نخبگان سیاسی آن زمان بیان کند. با تحلیل این استراتژی‌ها و ابزارها از منظر تحلیل گفتمان، می‌توان به‌وضوح دید که چگونه او تلاش می‌کند تا یک گفتمان مخالف و انتقادی ایجاد کند و پیام خود را به جامعه منتقل سازد. او با استفاده از استراتژی تقابل و تمایزگذاری بین «جهال» و نخبگان سیاسی (وزرا) و

مـــردم، به‌وضوح یک دوگانگی ایجاد می‌کنـــد. او جهال را افرادی معرفی می‌کند که بدون هیچ اســـتحقاقی به قدرت رســـیده‌اند و تنها بـــه دلیل پذیرش «ننگ‌های دنائت» به مســـند ریاست دست یافته‌اند. این تمایزگذاری به مخاطبان کمک می‌کند تا به‌روشنی تفاوت میان حاکمان نالایق و مردمی را که حقوقشـــان غصب شـــده اســـت، درک کننـــد. ملکم‌خان با اســـتفاده از واژگان منفی مانند «ننگ‌های دنائت»، «مســـتی اقتـــدار»، «غصب حقوق» و «غارت ملک»، سعی می‌کند مشروعیت نخبگان سیاسی را تضعیف کند. این زبان‌پردازی تهاجمی نشان‌دهندهٔ تلاش او برای آشکار ساختن فساد و بی‌کفایتی حاکمان و تأکید بر این نکته اســـت که مشکل تنها در افراد خاص نیســـت، بلکه در کل ساختار حکومتی و نظامی است که فساد را تشویق می‌کند.

ملکم‌خان با اســـتفاده از طنز و کنایه در توصیف نخبگان سیاســـی و وضعیت حکومتی، مخاطبان را به فکر وامی‌دارد. عباراتی نظیر «مستی اقتدار» و «اقلیم فلک‌زده» به‌طور ضمنی به ناکارآمدی و فســـاد حکومت اشـــاره می‌کند و به خواننده این امکان را می‌دهد که با دیدی انتقادی به وضعیت موجود نگاه کند. این نوع استفاده از طنز می‌تواند روشی مؤثر برای جذب توجه مخاطبان و جلب حمایت آن‌ها باشـــد. او از یک ســـاختار علـــت و معلول برای تحلیل وضعیت استفاده می‌کند. تأکید عمدهٔ ملکم در نوشته‌هایش متوجه هرج‌ومرج و فساد مسلط بر ایران بود که در مرتبهٔ اول ناشی از عدم قانون و... بود (براون، ۱۳۷۶، ص. ۵۰). او با بیان اینکه «تقصیر اصلی در عجایب آن وضع حکمرانی اســـت»، نشان می‌دهد که مشکل اصلی نه در افراد خاص (وزرا)، بلکه در نظام حکمرانی است که اجازه داده این افراد به قدرت برسند. این نوع ساختار منطقی به مخاطبان کمک می‌کند تا فهم بهتری از ریشه‌های مشکل داشته باشند و به‌جای تمرکز بر افراد، به ضرورت اصلاحات ساختاری پی ببرند.

ملکم‌خان با بیان اینکه اگر وزرا فردا معدوم شوند، «بی‌باک‌تر و نالایق‌تر» افراد جایگزین آن‌ها خواهند شـــد، سعی می‌کند نشان دهد که مشـــکل فراگیرتر و ساختاری‌تر از آن است که با جایگزینی افراد حل شـــود. این تعمیم نشان‌دهندهٔ این است که مشکل نه تنها در افراد خاص، بلکه در کل نظام حکمرانی اســـت. او از واژگان و عبارات خاصی استفاده می‌کند تا نشـــان دهد که رهبران سیاسی بدون داشتن لیاقت و استحقاق، صرفاً به دلیل پذیرش فساد و ننگ، به قدرت رسیده‌اند. این نوع زبان به تأکید بر نالایقی و بی‌مسئولیتی حاکمان کمک

می‌کند و به مخاطبان نشان می‌دهد که تغییرات صرفاً شخصی، نمی‌تواند مشکل را حل کند.

همچنین در شمارهٔ چهار روزنامه قانون ۳۰ رمضان ۱۳۰۷ به آن اشاره می‌کند:

> ... در میان نوکرهای دیوان جمعی هستند که به سبب پستی خلقت که خداوند عالم آن‌ها را محض نوکری و عبودیت دیگران آفریده است. هر ناکس که برحسب اتفاق خلعت ریاست بپوشد این‌ها فی‌الفور دور او را می‌گیرند و خود را آلت و بنده هر نوع اغراض او قرار می‌دهند. هیچ دنائت و هیچ نامردی نیست که به جهت یک‌گوشه چشم رضایت او به صد منت بر عهده نگیرند انسانیت، درستی، غیرت، ترقی ملک، مصلحت دولت در نظر این‌ها همه خیال واهی است. برای این‌ها در دنیا هیچ معنی و هیچ مقصودی نیست مگر تحصیل منصب و اضافه مواجب. این‌ها جعل پهین ریاست و لاشخور خزانه دولت هستند (روزنامه قانون، ۱۳۰۷، شماره ۴).

در واقع، قانون و منفعت عمومی هم‌ارز هستند. همچنین دال‌های دیگری حول‌وحوش آن مفصل‌بندی شده‌اند. ملکم‌خان بارها از ضرورت تشکیل «شورای کبری» به‌وسیلهٔ نخبگان و علما سخن می‌گوید و بر اهمیت تفکیک اختیارات در تدوین و اجرای قوانین تأکید می‌کند. ملکم در شمارهٔ دوم قانون به مجلس دولتی اشاره دارد، اما از شمارهٔ ششم به بعد از «مجلس شورای ملی» نام می‌برد. ملکم در شمارهٔ ششم روزنامه قانون، ۳۰ ذی‌القعده ۱۳۰۷، به‌صورت آشکاری به این مسئله اشاره کرده است:

> باید اقلاً صد نفر از مجتهدین بزرگ و فضلای نامی و عقلای معروف ایران را در پای تخت دولت در یک مجلس شورای ملی جمع کرد و به آنان مأموریت و قدرت کامل داد که اولاً آن قوانین و آن اصولی که برای تنظیم ایران لازم است، تعیین و تدوین و رسماً اعلام نمایند؛ ثانیاً موافق یک قرار مضبوط خود، یعنی آن مجلس، مجلس شورای ملی را مواظب و مراقب و موکل اجرای قانون قرار بدهند (روزنامه قانون، ۱۳۰۷، شماره ۶).

ملکم‌خان در تغییر واژگان از «مجلس دولتی» به «مجلس شورای ملی» از ابزارها و استراتژی‌های گوناگونی برای رسیدن به اهداف خود بهره می‌گیرد. این تغییر نه تنها یک تغییر زبانی، بلکه بازتاب‌دهندهٔ تغییرات عمیق‌تری در دیدگاه سیاسی و استراتژی‌های

اصلاحی اوست. این تغییر نشان‌دهندهٔ فاصله‌گیری از یک ساختار قدرت متمرکز و حرکت به سمت نمایندگی و مشارکت عمومی است. واژهٔ «دولتی» به ساختار قدرت حکومتی و اقتدار دولت اشاره دارد، درحالی‌که «شورای ملی» بر نمایندگی از ملت و مشارکت نخبگان و علما تأکید می‌کند. این تغییر در واژگان به‌منظور ایجاد حس تعلق و مشارکت در مردم و نخبگان بوده و تلاش می‌کند مشروعیت مردمی بیشتری برای نهادهای سیاسی به دست آورد. او با استفاده از عباراتی مانند «مجتهدین بزرگ»، «فضلای نامی» و «عقلای معروف» به دنبال جلب حمایت نخبگان دینی و روشنفکران است و با این زبان نشان می‌دهد که قوانین و اصول جدید باید به دست نخبگان مذهبی و علمی تدوین شوند که این کار به آن‌ها مشروعیت و قدرت بیشتری می‌بخشد. همچنین تلاش می‌کند تا ارزش‌های دینی و اخلاقی را در فرایند اصلاحات سیاسی به کار گیرد. ملکم‌خان با اشاره به مجتهدین بزرگ، در تلاش است تا اصلاحات پیشنهادی خود را با مشروعیت دینی ترکیب کند. او به‌خوبی آگاه است که بدون حمایت علما و نخبگان مذهبی، هرگونه اصلاحاتی محکوم به شکست خواهد بود؛ بنابراین با تأکید بر نقش علما در مجلس شورای ملی، تلاش می‌کند تا این نهاد جدید را به‌عنوان یک نهاد مشروع و مورد قبول دینی معرفی کند.

در زمان ملکم‌خان، ایران با بحران مشروعیت روبرو بود و اعتماد عمومی به نخبگان دولتی و حکومت کاهش یافته بود. ملکم‌خان با معرفی مجلس شورای ملی تلاش می‌کند تا به این بحران مشروعیت پاسخ دهد. او با ایجاد نهادی که شامل نخبگان دینی و فکری باشد، سعی دارد تا از پتانسیل‌های موجود برای تقویت مشروعیت و کارآمدی نهادهای حکومتی استفاده کند. ملکم‌خان به‌خوبی از نقش حیاتی نخبگان در پیشبرد اصلاحات آگاه بود. با تأکید بر حضور مجتهدین و فضلای نامی در مجلس، او سعی در جلب حمایت این گروه‌ها دارد (Algar, 2021, p. 252). این اقدام نه تنها حمایت علما را جلب می‌کند، بلکه نقش نخبگان علمی و فکری را در تدوین و اجرای قوانین برجسته می‌سازد و از مخالفت‌های احتمالی نخبگان با اصلاحات جلوگیری می‌کند.

ملکم‌خان با استفاده از مفاهیمی مانند «مجلس» و «شورا»، تلاش می‌کند تا پیوندی میان مفاهیم سنتی و اصلاحات مدرن ایجاد کند. او به دنبال آن است که نهادهای جدید را به‌عنوان ادامه‌دهندهٔ سنت‌های اسلامی و ایرانی معرفی کند و هم‌زمان نوآوری‌های مدرن

را وارد ساختار سیاسی سازد. این استراتژی کمک می‌کند تا تغییرات پیشنهادی ملکم‌خان نه به‌عنوان تهدیدی برای سنت، بلکه به‌عنوان توسعه‌ای طبیعی و سازگار با ارزش‌های موجود درک شود. اشاره به مجتهدین و علمای دینی در مجلس شورای ملی نشان‌دهندهٔ تلاش ملکم‌خان برای پیوند میان اصول دینی و اصلاحات سیاسی است. این استراتژی نه تنها به تقویت مشروعیت دینی اصلاحات کمک می‌کند، بلکه با جذب حمایت علما، مقاومت‌های دینی و مذهبی علیه اصلاحات را کاهش می‌دهد. ملکم‌خان به‌وضوح تأکید می‌کند که مجلس شورای ملی نه تنها وظیفهٔ تدوین قوانین را دارد، بلکه باید بر اجرای آن‌ها نیز نظارت کند. ملکم خان در سرمقاله‌های قانون خواستار مجلس بزرگ شورای ملی شد که درآن اعضای برجسته علما و اعضای نخبگان درباره حقوق دولت و ملت براساس اصول شریعت بحث کنند (Afary,1996, p. 26).

۸. اتفاق ملی

ملکم‌خان اعتقاد دارد که عدالت و پیشرفت مستلزم وجود قوانین است و ازاین‌رو به تأسیس سازمان‌ها و نهادهای منظم برای تحقق این هدف می‌پردازد. او باور دارد که برای اجرای قانون لازم است اختیارات تدوین و اجرای آن به‌طور جداگانه عمل کند. به همین دلیل، تشکیل یک مجلس مشورتی متشکل از مجتهدان و نخبگان را ضروری می‌داند که در آن قوانین تدوین و بر اجرای آن نظارت شود. لذا کارگزاران آن مجلس را مجتهدان و نخبگان می‌داند تا وظیفه و مسئولیت مهم را بر عهده گیرند. ملکم‌خان در شمارهٔ ۱۷ روزنامه قانون می‌گوید: «برای اجرای این مقصودات پاک اصلاً لازم نمی‌دانیم که رجوع به قوانین خارجه نماییم. ما انوار شرع اسلام را برای آسایش و ترقی این ملل کاملاً کافی می‌دانیم».

او همچنین در شماره ربیع‌الاول سال ۱۳۰۸ هجری قمری می‌نویسد:

> امروز فلاح ایران عبارت است از اجتماع آن انوار هدایت و آن فیوض حکمت که در وجود فضلای اسلام متفرق و مخفی مانده‌اند باید اجله این فضلا و کملین قوم و اعیان ملک به یک تدبیر ملی در یک شورای کبری جمع بشوند و به اقتضای احکام الهی یعنی بر طبق اصول اسلام، حدود سلطنت و حقوق رعیت و شرایط عدالت و اسباب ترقی و لوازم سعادت

عامه را به‌حکم قوانین مشـــخص فرمایند؛ و بعد اجرای این قوانین مقدســه را در زیر حمایت پادشـــاه و به ضمانت وزرای مســـئول به دستیاری مجالس مخصوص مقرر و مستدام بسازند.

در این گزاره، ملکم‌خان به دنبال تصویب قوانینی اســـت که در خدمت توافق جمعی و ملی باشـــد و نیازها را برآورده کند. وی مرجـــع و منبع قوانین را حتی به غرب گره نمی‌زند، بلکه به شـــرع اسلام مراجعه می‌کند (Kia, 1994, p. 765) و آن را در خدمت آســـایش و رفاه ملت ایران و تأمین منفعت عمومی برجســـته می‌کند. متن ارائه شده به کمک استراتژی‌های مختلف، از جمله وجوه تحریکی، ادراکی و توجه به مخاطب، دیدگاه خود را دربارهٔ شرایط سیاسی و اجتماعی ایران ارائه می‌دهد.

-ملکم‌خان از وجه تحریکی برای ایجاد انگیزه و تحریک احساسات مخاطبان خود استفاده می‌کنـــد. وی با اســـتفاده از عباراتی همچـــون «فلاح ایران» و «انـــوار هدایت» و «فیوض حکمت» ســـعی دارد تا بر ضرورت نجات و بهبود وضعیت کشور تأکید کند. این عبارات نشـــان‌دهندهٔ یک وضعیت مطلوب و آرمانی هســـتند که از دیـــدگاه او تنها با گرد هم آمدن فضلای اسلامی و نخبگان جامعه ممکن می‌شـــود. اســـتفاده از این زبان تحریکی به‌منظور ایجاد انگیزه و همبســـتگی میان مخاطبان اســـت تا آن‌ها را به مشـــارکت در این پروژه ملی ترغیب کند. او با استفاده از چنین اصطلاحاتی، سعی در تحریک حس مسئولیت‌پذیری و مشارکت فعال مخاطبان دارد.

- ملکم‌خان از وجه ادراکی برای تبیین و توجیه راه‌حل‌های پیشنهادی خود بهره می‌برد. او با بیان اینکه «اجتماع فضلای اسلام» و «شورای کبری» می‌توانند به وضع قوانینی بپردازند که بر مبنای احکام الهی و اصول اسلامی باشـــند، به دنبال مشروعیت‌بخشی به پیشنهادهای خود است. استفاده از مفاهیمی همچون «احکام الهی»، «اصول اسلام»، «حقوق رعیت» و «عدالت» به مخاطبان کمک می‌کند تا به درک عمیق‌تری از اهمیت و ضرورت تغییرات پیشـــنهادی ملکم‌خان برســـند. این عناصر به مخاطبان می‌گوید که هـــدف نهایی برقراری عدالت و تحقق سعادت عمومی است و نه صرفاً یک تغییر سیاسی یا اجتماعی.

نتیجه‌گیری

مفهوم «منفعت عمومی» در اندیشه و گفتمان ملکم‌خان، نه تنها به‌عنوان یک مفهوم نوظهور در دوران مشـروطه، بلکه به‌مثابه ابزاری فلسفی و سیاسی برای بازتعریف رابطه میان قدرت و جامعه ایرانی به کار گرفته شـد. از خلال روزنامه قانون و دیگر آثار او، به‌وضوح می‌توان دریافـت که ملکم‌خـان قانون را نه به‌عنوان ابـزاری خنثی یا صرفاً حقوقـی، بلکه به‌عنوان سازه‌ای اجتماعی-سیاسی در خدمت ترویج منفعت عمومی و شکل‌گیری نظامی مبتنی بر عدالت و نظم، به کار گرفته اسـت. در این مسیر، او تلاش کرده است تا میان منابع فکری اسلامـی و نهادهای قانونی غربی، پلی مفهومی بزند و شـریعت را با قانون در هم آمیخته و مشروعیتی دینی به ساختارهای قانونی بدهد.

ملکم‌خـان معتقد بود که منفعـت عمومی در جامعه تنها زمانـی می‌تواند به‌طور کامل محقق شود که قدرت از حالت متمرکز و استبدادی خارج و به‌نحوی تفکیک شود که همه نهادهای حکومتی در راسـتای تأمین این منفعت هم‌راستا عمل کنند. او بر این باور بود که قانون نه صرفاً مجموعه‌ای از مقررات بلکه انعکاس اخلاق عمومی و عقلانیت جمعی است که باید بر پایه اصولی همچون عدالت، برابری و پیشـرفت اجتماعی اسـتوار شود. ازاین‌رو، او مفهـوم قانـون را به‌عنوان دال محوری در گفتمـان خود به‌کار گرفـت و از آن به‌عنوان ابزاری برای نقد استبداد و بازتعریف مشروعیت سیاسی استفاده کرد. ایشان با ترویج مفهوم «منفعـت عمومی» و تأکید بر ضرورت ایجاد نهادهای قانونی، در پی تحقق فضایی بود که در آن نخبـگان و حاکمان جامعـه بتوانند در یک فرایند گفتمانی بـه توافقی پیرامون منافع مشـترک جامعه برسند. به‌طور ویژه، او با پیشنهاد تأسیس «شـورای کبری» به دنبال فراهم آوردن نهادی بود که به‌وسـیلهٔ گفتگو و تعامل، تعریف مشـخصی از «منفعت عمومی» را ارائه دهد؛ نهادی که بر اسـاس اصول مشـورتی و تفکیک قوا، به تحکیم رابطه‌ای هم‌پیوند میان شریعت، قانون و منفعت عمومی می‌پردازد.

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). مشروطه ایرانی. تهران: اختران.
- آدمیت فریدون (۱۳۴۰). فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت. تهران: تابان.
- آدمیت فریدون (۱۳۵۱). اندیشه ترقی و حکومت قانون؛ عصر سپهسالار. تهران: بی‌نا.
- آدمیت، فریدون و ناطق، هما (۱۳۵۶). آثار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوره قاجار. تهران: آگاه.
- اصیل حجت الله (گردآورنده، مقدمه نویس) (۱۳۸۸). رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله. تهران: نشر نی.
- امانت، عباس (۱۳۸۳). قبله عالم. ترجمه حسن کامشاد، تهران: کارنامه.
- انصاری، منصور (۱۴۰۲). نسبت اخلاق و سیاست در گفتمان‌های اندیشه‌ای معاصر ایران. پژوهشنامه متین، ۲۵(۹۸)، ۱- ۲۵. https://doi.org/10.22034/matin.2023.378011.2125
- براون، ادوارد (۱۳۷۶). انقلاب مشروطیت ایران. ترجمه مهری قزوینی، تهران: انتشارات کویر.
- پیرس، دیوید (۱۳۸۷). فلسفه، زندگینامه ویتگنشتاین. ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: نشر سروش.
- توکلی ترقی، محمد (۱۳۶۹). اثر آگاهی از انقلاب فرانسه در شکل گیری انگاره مشروطیت در ایران. ایران نامه.
- حقدار علی‌رضا (۱۳۹۶). نامه‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله. آنکارا، چاپ دوم.
- رائین، اسماعیل (۱۳۵۰). میرزا ملکم خان. بنگاه مطبوعاتی صفی‌علیشاه.
- رضائی پناه، امیر و حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۹۹). مبانی عملگرایانه اندیشه موعودگرایی در گفتمان سیاست خارجی امام خمینی(س). پژوهشنامه متین، ۲۲(۸۷)، ۴۵-۷۳. https://doi.org/10.22034/matin.2020.126891
- روزنامه قانون (۱۳۰۷ ق). میرزا ملکم خان ناظم الدوله (صاحب امتیاز و مدیر مسئول). لندن: دفتر کمپانی انطباعات شرقی.

- زیباکلام، صادق (۱۳۷۷). سنت و مدرنیته: ریشه‌یابی علل ناکامی اصلاحات و نوسازی سیاسی در ایران دوره قاجار. تهران: روزنه.
- ژوبر، پیر آمده امیلین پروب (۱۳۴۷). مسافرت در ارمنستان و ایران. ترجمه علیقلی مقدم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- محیط طباطبایی، محمد (به کوشـــش) (۱۳۲۷). مجموعـــه آثار میرزا ملکم خان. تهران: انتشارات علمی.
- ناطق، هما (گردآوری، مقدمه)(۱۳۵۵). روزنامه قانون. تهران: چاپخانه سپهر.
- نورائی، فرشـــته (۱۳۵۲). تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ناظم الدوله. تهران: انتشـــارات فرانکلین، چاپ اول.
- همایون کاتوزیان محمدعلی (۱۳۷۴). اقتصاد سیاســـی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.
- همایـــون کاتوزیان محمدعلی (۱۳۹۱). تضاد دولت و ملت. ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی، چاپ نهم.

References

- Abrahamian, E. (1979). The causes of the constitutional revolution in Iran. *International Journal of Middle East Studies,* 10(3), 381-414. https://doi.org/10.1017/S0020743800000179
- Adamiyat, F. & Nateq, H. (1977). *Social, political, and economic documents from unpublished Qajar period sources*. Tehran: Agah. [In Persian]
- Adamiyat, F. (1961). *The idea of freedom and the prelude to the Constitutional Movement*. Tehran: Taban. [In Persian]
- Adamiyat, F. (1972). *The idea of progress and the rule of law: The Sepahsalar era*. Tehran: n.p. [In Persian]
- Afary, j. (1996). *The Iranian Constitutional Revolution, 1906 - 1911*. Columbia University Press.
- Ajoudani, M. (2003). *The Iranian constitutional revolution*. Tehran: Akhtaran. [In Persian]
- Algar, H. (1973). *Mirza Malkam Khan: a biographical study in Iranian modernism*. University of California Press.

- Algar, H. (2021). *Religion and state in Iran 1785–1906: The role of the ulama in the Qajar period*. University of California Press.
- Amanat, A. (2004). *Pivot of the universe*. Translated by Hasan Kamshad, Tehran: Karnameh. [In Persian]
- Ansari,M. (2023). *Relationship between Ethics and Politics in Contemporary Iranian Discourses of Thought*. Matin Research Journal, 25(98), 1-25. https://doi.org/10.22034/matin.2023.378011.2125
- Asil, H. (compiler, introduction writer) (2009). *Treatises of Mirza Malkam Khan Nazim al-Dawla*. Tehran: Nashr-e Ney.[In Persian]
- Bailey, S. K. (1962). *The public interest: Some operational dilemmas*. Ethics, 69(1), 48-61. https://www.jstor.org/stable/2379439
- Balaghi, Sh. (2004). *Constitutionalism and Islamic Law in Nineteenth-Century Iran: Mirza Malkam Khan and Qanun*.in Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism, 327-348. Brill Nijhoff. https://brill.com/display/book/9789047413547/B9789047413547_s017.xml
- Browne, E. G. (1910). *The Persian Revolution of 1905-1909*. Cambridge: University Press.
- Browne, E. G. (1998). *The Iranian Constitutional Revolution*. Translated by Mehri Ghazvini, Tehran: Kavir Publications. [In Persian]
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity.
- Haqdar, A. (2017). *Letters of Mirza Malkom Khan Nazem al-Dowleh (2nd ed)*. Ankara. [In Persian]
- Hashemi, A. (2019). *Rival Conceptions of Freedom in Modern Iran: An Intellectual History of the Constitutional Revolution*. Routledge. [In Persian]
- Homayoun Katouzian, M. A. (1995). *The political economy of Iran: From the Constitutional Revolution to the end of the Pahlavi dynasty*. Translated by Mohammad Reza Nafisi and Kambiz Azizi, Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
- Homayoun Katouzian, M. A. (2012). *State and society in Iran: The theory of arbitrary rule*. Translated by Alireza Tayeb, Tehran: Nashr-e Ney, Ninth edition. [In Persian]
- Jaubert, P. A. É. P. (1968). *Travels in Armenia and Persia*. Translated by Aligholi Moghaddam, Foundation for Iranian Culture. [In Persian]

- Keddie, N. R. & Afghani, J. A. D. (1968). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad- Din" al-Afghani"* (*Vol. 586*). Univ of California Press.
- Keddie, N. R. & Richard, Y.(1981). *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. Yale Univ Pr.
- Kia, M. (1994). *Constitutionalism, economic modernization and Islam in the writings of Mirza Yusef Khan Mostashar od-Dowle*. Middle Eastern Studies, 30(4), 751-777. https://www.jstor.org/stable/4283675
- Lippmann, W. (1955). *Essays in the Public Philosophy*. Boston: Little.
- Magee, B. (2000). *The great philosophers: An introduction to western philosophy*. Oxford University Press, USA.
- Mohit Tabataba'i, M. (Ed). (1948). *Collected works of Mirza Malkam Khan*. Scientific Publications. [In Persian]
- Nateq, H. (Ed). (1976). Qānūn newspaper. Sepehr Printing House. [In Persian]
- Nouraei, F. (1973). *An investigation into the ideas of Mirza Malkom Khan Nazem al-Dowleh*. Franklin Publications. [In Persian]
- Peirce, D. (2008). *Philosophy, Wittgenstein's Biography*. Translated by Nasrollah Zangoui, Tehran: Soroush Publishing. [In Persian]
- Newspaper Qānūn. (1890/1307 AH). *Mirza Malkam Khan Nazem al-Dowleh (Founder & Editor-in-Chief)*. Office of the Oriental Printing Company.
- Ra'in, E. (1971). *Mirza Malkom Khan*. Safi Ali-Shah Publishing Institute. [In Persian]
- Rezaei Panah, A. & Haji Yousefi, A. M. (2020). The pragmatic foundations of Mahdism in Imam Khomeini's foreign policy discourse. Matin Research Journal, 22(87), 45-73. https://doi.org/10.22034/matin.2020.126891
- Tavakoli Taraghi, M. (1990). *The impact of awareness of the French Revolution on the formation of constitutional thought in Iran*. Iran Nameh. [In Persian]
- Wittgenstein, L. (2023). Tractatus logico-philosophicus.
- Zibakalam, S. (1998). *Tradition and modernity: An inquiry into the causes of the failure of political reform and modernization in Qajar Iran*. Tehran: Roozaneh. [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 109, Winter 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Transactions with Unlawful Motive and its Jurisprudential Effects, with an Approach to Imam Khomeini's Opinions

Seifullah Mudabber Chaharborj[1], Mohammed Asadi*[2]

1 . Assistant Professor, Faculty of Humanities, Department of Law, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran.

2. PhD graduate, Faculty of Theology, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Qom, Qom, Iran.

Article Info

Article type:
Research article
Article history:
Received: September 23, 2024
Received in revised from:
December 24, 2024
Accepted: January 01, 2025
Published online: December 26, 2025
Keywords:
Imam Khomeini, Unlawful Motive, Sale (Bai'), Unlawful Purpose/Direction (Jahat-e N mashru'), Commutative Transaction (Mu'atat).

*Corresponding author:
asadi.mohammad21@gmail.com

Abstract

In jurisprudence, the principle is the validity and binding nature (luzum) of transactions, and the parties, based on the principle of party autonomy, can determine the terms and nature of the contract. The main question is if the contracting parties enter into a transaction with an unlawful motive but without an explicit sinful intent or prior agreement on it can the transaction still be deemed valid and binding, and can one rely on the principle of party autonomy? Furthermore, in addition to the legal status (hukm wad'i) of validity or nullity, does the Sacred Lawgiver permit the conclusion of such transactions from a devotional (taklifi) perspective? This research employs a descriptive-analytical method, focusing on the opinions of Imam Khomeini to examine this issue. The findings indicate that Imam Khomeini considers transactions with an unlawful motive in verbal contracts to be forbidden (haram) and void (batil). However, he deems them valid in commutative transactions (mu'atat) that are conducted without formal verbal expression. This view contrasts with the well-known opinion of the majority of jurists, who have issued fatwas upholding the validity (sihhah) of such transactions while considering them reprehensible (makruh). Given the everyday role of transactions in societies, answering this question is of particular importance.

Cite this article: Mudabber Chaharborj, S., Asadi, M. (2025). Transactions with Unlawful Motive and its Jurisprudential Effects, with an Approach to Imam Khomeini's Opinions. *Matin Research Journal*, 27 (109), 89-119. https://doi.org/10.22034/matin.2025.479823.229

©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/).

Problem Statement

Based on the principle of party autonomy, contracting parties are free to determine the quantity and quality of a transaction according to their will. However, this freedom is defensible only insofar as it does not contradict Islamic law (Sharia) or statutory law. Accordingly, a point of contention arises when parties enter into a transaction with an unlawful motive, without their actual intent being the commission of a prohibited act. The question is whether such an action can be considered a violation of the legislator's (Shari'ah's) objectives or a circumvention of its rules. In this case, what is the devotional (taklifi) ruling on such transactions? And what is the status of the transaction in terms of validity (sihhah) or nullity (butlan)? There are various opinions among Imamiyyah jurists on this matter. Imam Khomeini, as a prominent contemporary jurist, has presented a specific view and argumentation. The present research, conducted using a descriptive-analytical method, aims to analyze Imam Khomeini's opinions. The findings indicate that Imam Khomeini considers transactions with an unlawful motive in verbal contracts to be forbidden (haram) and void (batil), although he deems them valid in commutative transactions (mu'atat). This contrasts with the view of the majority of jurists who have absolutely issued fatwas of validity (sihhah) and reprehensibility (karahah).

Background

Despite the topic's appeal and relevance, most existing articles and research examine the unlawful motive from a legal perspective, focusing on conflicts between legal articles. However, the present study adopts a jurisprudential (fiqhi) approach and does not engage with legal codes and interpretations. Furthermore, Imam Khomeini's jurisprudential perspective has not been independently examined in any scholarly articles, even though his view and reasoning differ from the well-known opinion of the majority of Imamiyyah jurists. Therefore, the absence of Imam Khomeini's viewpoint in academic articles is noticeable.

Findings

Disagreement among jurists arises when the sold item (mabi') has both lawful (halal) and unlawful (haram) uses, and the unlawful use is not intended as a term of the contract but merely serves as the motive or incentive for the purchase or sale (e.g. selling grapes to someone who makes wine, without the condition of making wine being part of the contract). Some jurists permit transactions with an unlawful motive and do not deem them prohibited. The majority of jurists, while leaning towards non-prohibition, rule that such transactions are reprehensible (makruh). Some jurists, like Shaykh Tusi, make a distinction, and despite the opinion of karahah and reconciling various juristic statements, consider avoidance as preferable in all cases. Other jurists have adopted the position of prohibition (hurma) and reject the majority view of permissibility and karahah. The status of the transaction regarding its validity is also disputed; some jurists uphold its validity and do not consider the prohibition (nahy) to render the transaction corrupt (fasid), while

others issue fatwas of nullity (butlan). Imam Khomeini relies on the following rules and evidence to approach the ruling:

1. Judgment of Intellect (Hukm al-'Aql): Intellect clearly dictates the prohibition and nullity of transactions with an unlawful motive by rejecting the permissibility of assisting others in committing sins and disobeying the Master. Intellect judges assisting others in sin and doing what is abhorrent to the Master as ugly (qabih). Just as committing evil is rationally ugly, commanding, encouraging, and similar actions towards evil are also ugly. Once the intellect perceives the ugliness of assisting in sin and providing the means for evil and disobedience, it is impossible to specify the ruling and permit assistance in some cases, just as permitting sin itself is impossible in any case.

2. Obligation of Enjoining Good and Forbidding Evil (Wujub al-Nahy 'an al-Munkar): Preventing evil (daf') is as obligatory as removing existing evil (raf'). Prevention is not achieved except by refraining from the transaction; consequently, refraining from the transaction becomes obligatory. From Imam Khomeini's perspective, based on the obligation of religious forbidding of evil, even if we do not say that the obligatory act is precisely prevention (daf'), the evidence includes prevention as well; in fact, removal (raf') essentially returns to prevention (daf'). Because forbidding (nahy) means prohibiting the commission of evil, which does not pertain to an existing thing except by considering what has not yet occurred. Forbidding the creation of an existing thing is rationally and customarily impossible. The generality of the evidence for forbidding evil includes prohibiting both the initial occurrence (daf') and its continuation (raf'). The "evil" (munkar) whose prohibition is obligatory is the very nature of evil, not its specific existence.

3.Prohibition of Cooperating in Sin (Hurmat al-Ta'awun 'ala al-Ithm): From Imam Khomeini's perspective, if the contracting parties agree on an unlawful purpose or stipulate it within the contract, the transaction is void according to the majority view. In other cases, wherever the transaction is not concluded for the commission of a haram act but is solely accompanied by a haram motive or the motive of a haram benefit, delivering the sold item to the buyer is rationally ugly and falls under the prohibition of assisting in sin (i'ana 'ala al-ithm). Therefore, the side of prohibition is preferred, and the transaction is void regarding its legal status (contrary to the majority view). Despite intent playing a role in the realization of assistance, he deems even the seller's mere knowledge or near-certain conjecture (zann) about the buyer's commission of a haram act sufficient for not delivering the item. Delivering the item despite such knowledge or conjecture falls under the prohibition of assisting in sin. Accordingly, mere knowledge and awareness are sufficient for the realization of assistance.

4.Eradicating the Root of Corruption (Qal' Maddat al-Fasad): A jurist's precise and continuous attention to the objectives of Sharia (maqasid al-shari'ah) and the reasons behind rulings ('ilal al-shara'i') in deriving rulings from evidence and reliable sources fosters a comprehensive view of the commands, goals, and ultimate purposes of religious law. This makes the jurist's understanding distinct from someone lacking such comprehensiveness.

Hence, Imam Khomeini states: Since the Sacred Lawgiver has willed the obligation to eradicate the root of corruption and prevent the spread of sin and aggression, and does not consent to their existence, providing the means for sin is prohibited. This applies whether one intends to assist the wrongdoer in their act or merely knows that the sold item will be used in sinful and aggressive acts, and regardless of whether the sin materializes externally or not. Therefore, the evidence for the obligation to eradicate the root of corruption and disobedience, which are among the overarching goals of Sharia regulations, is incompatible with permitting transactions accompanied by knowledge of an unlawful purpose.

Legal Status (Hukm al-Wad'i) of the Transaction

From Imam Khomeini's perspective, the stronger opinion is that an unlawful motive in commutative transactions (mu'atat) does not cause nullity, because the prohibition pertains to another concept (assisting in sin) that coincides with the external transaction, but the transaction itself is valid. However, an unlawful motive in verbal contracts leads to nullity. This is because, after the exchange occurs, there is a conflict (tazahum) between the evidence for the prohibition of assisting in sin and the evidence for the obligation to deliver the sold item (thaman or muthman). If we prioritize the latter, delivering the item becomes obligatory for the seller, but they deserve punishment for assisting in sin. If we prioritize the prohibition of assisting in sin, delivery becomes impermissible. It is not unlikely to also cite the tradition from Tuhaf al-'Uqul for the nullity of the transaction, particularly the phrase "verily, the gates of falsehood/batil" which includes absolute sins and is placed in contrast to "the gates of misguidance" and that which "weakens the truth."

Conclusion

Despite the differing views among Imamiyyah jurists and the fatwa of the majority ruling such transactions as valid and reprehensible (makruh), Imam Khomeini, by invoking the judgment of intellect, the prohibition of assisting in sin, the obligation to prevent evil, and the need to eradicate the root of corruption, has favored prohibition. Accordingly, from Imam Khomeini's perspective, whenever a transaction is concluded for the commission of a haram act or is accompanied by a haram motive or the motive of a haram benefit, delivering the sold item to the buyer is rationally ugly and falls under the prohibition of assisting in sin. Furthermore, preventing evil (daf') is as obligatory as removing it (raf'), and removal essentially returns to prevention. Because forbidding (nahy) means prohibiting the commission of evil, which does not pertain to an existing thing except by considering what has not yet occurred, and forbidding the creation of an existing thing is rationally and customarily impossible. The generality of the evidence for forbidding evil includes prohibiting both the initial occurrence and its continuation. Therefore, whenever a person's intent and engagement in creating evil are known, it becomes obligatory to forbid them from evil, because the "evil" whose prohibition is obligatory is the very nature of evil, not its specific existence. Thus, the side of prohibition is preferred, and the transaction is void regarding its legal status (contrary to the majority view). Despite intent

playing a role in the realization of assistance, Imam Khomeini deems even the seller's mere knowledge of the buyer's commission of a haram act sufficient for not delivering the item and considers delivery despite such knowledge as falling under the prohibition of assisting in sin. However, he distinguishes between mu'atat and verbal contracts. Citing the conflict between the evidence for the prohibition of assisting in sin and the evidence for the obligation to deliver, and part of the Tuhaf al-'Uqul tradition, he issues a fatwa of nullity for transactions with an unlawful motive in verbal contracts, while deeming them valid in mu'atat.

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

معامله با انگیزه نامشروع و آثار فقهی آن، با رویکردی بر آرای امام خمینی(ره)

سیف‌الله مدبر چهاربرج[۱] | محمد اسدی*[۲]

۱. استادیار، دانشکده علوم انسانی، گروه حقوق، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران .
۲. دانش‌آموخته دکتری، دانشکده الهیات، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

چکیده

در فقه، اصل بر صحت و لزوم معاملات است و طرفین بر اساس اصل حاکمیت اراده می‌توانند شرایط و ماهیت معامله را تعیین کنند. پرسش اصلی این است که اگر متعاملین با انگیزه‌ای نامشروع - ولی بدون قصد ارتکاب حرام و توافق قبلی بر آن - اقدام به معامله نمایند، آیا باز هم می‌توان به صحت و لزوم آن حکم داد و به اصل حاکمیت اراده تمسک کرد؟ همچنین، افزون بر حکم وضعی، آیا شارع مقدس با انعقاد چنین معاملاتی موافقت کرده و ازنظر تکلیفی آن را مجاز می‌داند؟
این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با محوریت آرای امام خمینی، به بررسی این مسئله می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که امام خمینی در عقود لفظی، معامله با انگیزه نامشروع را حرام و باطل می‌داند، اما در معاملات معاطاتی (بدون لفظ) قائل به صحت است. در مقابل، دیدگاه مشهور فقها، صحت همراه با کراهت اینگونه معاملات است. با توجه به نقش روزمره معاملات در جوامع، پاسخ به این پرسش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۵

کلیدواژه‌ها:
امام خمینی، انگیزه نامشروع، بیع، جهت نامشروع، معاطات.

* **نویسنده مسئول:**
asadi.mohammad21@gmail.com

استناد: مدبر چهاربرج، سیف‌الله و اسدی، محمد (۱۴۰۴). معامله با انگیزه نامشروع و آثار فقهی آن، با رویکردی بر آرای امام خمینی(ره). پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۹)، ۸۹-۱۱۹.

https://doi.org/10.22034/matin.2025.479823.229

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

مقدمه

تعهدات و قراردادها که در زمرهٔ مباحث حقوق خصوصی قرار دارند، با بسیاری از اعمال انسان‌ها به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مرتبط هستند. یکی از قواعد اصلی شناخته‌شده در این حوزه «اصل حاکمیت اراده» است که بر اساس آن، محدودهٔ حقوق و تکالیف طرفین قرارداد را ارادهٔ خود آنان تعیین می‌کند. در مقابل این اصل که جنبه‌ای شخصی دارد، مفهوم «مشروعیت» قرار دارد که عمدتاً ناظر بر جنبهٔ عمومی و حفظ مصالح جامعه است. در واقع، مشروعیت به تحدید اصل حاکمیت اراده می‌پردازد و حاکمیت اراده‌هایی را که مخالف با شرع یا قانون باشند، نفی می‌کند.

در برخی موارد، ممکن است طرفین قرارداد، برای دستیابی به اهداف مورد نظر خود، اراده‌شان را به‌گونه‌ای اعلام کنند که صورت قرارداد، منطبق با شرع و اهداف قانون‌گذار به نظر برسد، اما هدف غایی آنان، نقض یا دور زدن اهداف شارع (مقنن) باشد. مانند هنگامی که متعاملین با انگیزه‌ای نامشروع اقدام به انعقاد معامله می‌کنند، بدون آنکه قصد آن‌ها، ارتکاب امر حرام باشد.

امام خمینی به عنوان یکی از فقیهان برجسته معاصر، با تلاش‌های اجتهادی خویش، آثار ارزشمندی مانند کتاب‌های البیع و المکاسب المحرمه را به جای گذاشته است که از منابع مهم فقه استدلالی محسوب می‌شوند. در این آثار، ایشان موضوعات مختلفی را مورد بررسی قرار داده و در برخی موارد، حتی تا مرز بازنگری اساسی در برخی احکام مورد اجماع نیز پیش رفته است. امام خمینی در آرای فقهی خود، به عناصر نظری و عملی متعددی مانند تأثیر زمان و مکان، نقش حکومت و جامعه و نیازهای واقعی جوامع بشری برای دستیابی به سعادت، توجه ویژه‌ای دارد.

۱. پیشینهٔ پژوهش

معاملات همواره در کانون توجه فقها قرار داشته و مباحث گسترده و عمیقی در این حوزه شکل گرفته است. موضوع این پژوهش نیز عمدتاً در کتاب‌های مکاسب محرمه فقهای امامیه و در قالب مباحث مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به محدودیت حجم نوشتار، امکان ذکر تمامی منابع فقهی مرتبط وجود ندارد؛ از این رو، رجوع به پایگاه‌های

علمـــی، ما را بـــه مقالاتی با محوریت «جهت نامشـــروع» راهنمایی می‌کنـــد. از جمله این مقالات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- «آثار حقوقی جهت قرارداد؛ مبانی و رویکرد اخلاقی اسلامی» (۱۴۰۰) از محمد شکری
- «ضمانت اجرای قرارداد با جهت نامشروع در حمایت از نظم عمومی سنتی و اقتصادی» (۱۳۹۵) از محمدهادی قبولی و دیگران
- «تأثیر جهت نامشروع در اسناد تجاری در حقوق موضوعه ایران» (۱۳۹۸) از ناصر احمدی و دیگران
- «امکان‌سنجی استناد به جهت نامشروع برای ابطال عمل متقلبانه در حقوق ایران» (۱۴۰۲) از مصطفی دانش‌پژوه
- «ملاک تأثیر جهت نامشـــروع: تصریح یا احراز؟! (واکاوی مبانی فقهی ماده ۲۱۷ قانون مدنی)» (۱۳۹۸) از امین سلیمان کلوانق و دیگران

تمامـــی این مقالات، «جهت نامشـــروع» را از منظر حقوقـــی و در چهارچوب قوانین و تعارض مواد قانونی مورد تحلیل قرار داده‌اند. در حالی که نوشتار حاضر، رویکردی فقهی-اجتهادی به موضوع دارد و مســـتقلاً به منابع فقهی و اســـتدلال‌های شـــرعی می‌پردازد، نه به قوانین موضوعه یا تفسیرهای حقوقی.

اگرچـــه مقالات دیگری نیز در این زمینه موجود اســـت، اما دیـــدگاه فقهی امام خمینی به صورت مســـتقل و جامع در هیچ‌یک از پژوهش‌های علمی بررســـی نشـــده است. این در حالی است که ایشان دیدگاه و استدلالی متمایز از نظر مشهور فقهای امامیه ارائه می‌دهد که ضرورت بررســـی و تحقیق جداگانه را ایجاب می‌کند؛ بنابراین، فقدان پژوهشی که به طور خاص به تبیین و تحلیل آرای امام خمینی در این مسئله بپردازد، به وضوح احساس می‌شود.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. جهت یا انگیزه

«جهت» در لغت به معنای سو و مکانی است که مورد قصد قرار می‌گیرد و حرکت به سوی آن انجام می‌شـــود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص. ۵۵۶). در اصطلاح فقهی، «جهت» به داعی یا انگیزه معامله اشـــاره دارد؛ یعنی آن هدف و انگیزه غیرمستقیم و باواسطه‌ای که در پشت

انعقاد عقد قرار می‌گیرد. برای مثال، در فروش یک دستگاه خودرو، جهت معامله برای فروشنده ممکن است خرید خودرویی دیگر، یا حتی انجام کاری نامشروع باشد (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص. ۲۶۶)، در حالی که هدف مستقیم و بی‌واسطه عقد، دریافت بهای معامله است.

مقصود نگارنده از اصطلاح «انگیزه نامشروع» در این پژوهش، دقیقاً منطبق بر همان مفهوم فقهی است؛ بدین معنا که مبیع (کالای فروخته شده) هم قابلیت استفاده در امور حلال را دارد و هم در امور حرام، اما منفعت حرام، مورد قصد و نیت مستقیم فروشنده قرار نمی‌گیرد، بلکه صرفاً به عنوان یک داعی و انگیزه برای معامله محسوب می‌شود. نمونه روشن این مورد، فروش انگور به فردی است که شراب می‌سازد اما تبدیل انگور به شراب، قصد نگردد. در اینجا قصد واقعی و مستقیم فروشنده، ارتکاب گناه (شراب‌سازی) نیست، هرچند احتمال دارد که خریدار مبیع را در امر حرام به کار ببرد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۹۳؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، صص. ۱۳۱-۱۲۹).

۲-۲. قصد

«قصد» در لغت به معنای عزم و پایداری در راه، میانه‌روی در کار و انجام دادن چیزی به‌کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص. ۳۵۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص. ۵۴). در اصطلاح فقهی، قصد به «عزم و اراده جدی بر ایجاد یک عمل حقوقی» تعریف می‌شود (عبدالرحمان، بی‌تا، ج ۳، ص. ۹۶).

مقصود از «قصد حرام» در اینجا آن است که غایت و هدف نهایی از انجام عمل، امری حرام باشد. در حوزه معاملات، قصد حرام به دو شکل قابل تصور است:

۱. آنکه فروشنده، قصد فروش مبیعی را داشته باشد که منافع آن منحصراً در امر حرام است؛ مانند فروش بت یا آلات قمار.

۲. آنکه مبیع، دارای منافع حلال و حرام باشد، اما فروش آن با هدف و نیت مستقیم استفاده در حرام صورت گیرد؛ مانند فروش انگور با قصد مستقیم شراب‌سازی، یا اجاره دادن منزل با قصد ارتکاب فحشا.

فقهای امامیه در مورد حرمت و بطلان معامله‌ای که با قصد حرام (به معنای فوق) انجام شود، اتفاق نظر دارند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۲۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۱۱).

۳. دیدگاه فقهیان

غرض اصلی مردم در معاملات، معمولاً خرید و فروش کالا (اعیان) است، نه ارتکاب امور حرام. بر این اســاس، در فرضی که مبیع دارای منافع حلال و حرام باشــد و منفعت حرام، مورد قصد مســتقیم فروشنده نباشــد، بلکه صرفاً به عنوان یک داعی و انگیزه برای معامله عمل کند (مانند فروش انگور به شخصی که شراب می‌سازد (شراب‌ساز است)، بدون اینکه تبدیل انگور به شــراب، قصد فروشنده باشد)، در این صورت میان فقهای امامیه در مبحث مکاسب محرمه اختلاف نظر جدی وجود دارد.

۳-۱. دیدگاه اول: تجویز و عدم تحریم

برخی فقها معامله با داعی حرام را تجویز کرده و آن را حرام نمی‌دانند (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۷۰؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۶).

۳-۲. دیدگاه دوم (مشهور): کراهت بدون حرمت

اکثر فقها، با ترجیح جانب عدم تحریم، به کراهت چنین معامله‌ای حکم کرده‌اند؛ مشروط بر اینکه قصد واقعی فروشنده ارتکاب حرام نباشد و در متن عقد نیز شرطی مبنی بر استعمال مبیع در حرام ذکر نشــده باشــد (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۱۰؛ اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۵۰؛ شــهید اول، ۱۴۱۰، ص. ۱۰۳). در همین راستا، فقهایی مانند شیخ طوسی تفصیل داده و ضمن پذیرش کراهــت، اجتناب از چنین معاملاتی را افضل دانســته‌اند. ایشــان معتقدند فروش انگور به شراب‌ساز مکروه است نه حرام و گناه بر عهدهٔ سازنده شراب است؛ اما اگر در ضمن عقد، شرط اســتفاده در حرام (مانند شراب‌سازی) گنجانده شــود، معامله حرام خواهد بود (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ص. ۴۰۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص.۴).

۳-۳. دیدگاه سوم: قائلان به حرمت

در مقابل، عده‌ای از فقها جانب حرمت را برگزیده و اقوال قائلان به جواز یا کراهت را نپذیرفته‌اند. علامه حلی از جمله این فقهاست که معتقد است اگر فروشنده علم داشته باشد خریدار مبیع را در امر حرام (مانند ساخت بت یا آلات لهو) به کار خواهد برد، فروش آن حرام است؛ حتی بدون ذکر شرط در عقد، زیرا این معامله نوعی اعانت بر منکر و اِشاعه فساد محسوب می‌شود (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ص ۲۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص. ۲۲).

۳-۴. اختلاف در حکم وضعی (صحت یا بطلان)

افزون بر اختلاف در حکم تکلیفی (حرمت، کراهت یا جواز)، وضعیت حکم وضعی معامله (صحت یا بطلان) نیز محل اختلاف است: برخی فقها به صحت و نفوذ چنین معامله‌ای قائل‌اند و نهی را موجب فساد عقد نمی‌دانند (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۸۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص. ۶۵). در مقابل، گروهی دیگر بطلان معامله را فتوا داده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص. ۳۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص. ۱۲).

۴. مستندات حکم

امام خمینی نیز همانند سایر فقهای امامیه، در فرایند اجتهاد و استنباط‌های فقهی خویش، از قواعد و اصول مسلم فقهی به‌عنوان مبانی استدلال و ابزار دستیابی به احکام شرعی بهره می‌گیرد. اگرچه ممکن است برخی از این قواعد بدیهی، به‌صورت ارتکازی و بدون نیاز به ذکر صریح مستندات، مورد استناد قرار گیرند، اما تبیین دقیق مبانی و مستندات احکام و همچنین قواعد استنادی فقهای امامیه در موضوع پژوهش حاضر، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. این تبیین، هم فهم دقیق دیدگاه امام را ممکن می‌سازد و هم جایگاه آن را در منظومه فقهی مشخص می‌کند.

۴-۱. حکم عقل

یکی از ادله روشن بر حرمت و بطلان معاملات با انگیزه نامشروع، استناد به حکم عقل در قبح اعانت بر معصیت است. امام خمینی این دلیل را به‌صورت مستقل مورد بررسی قرار

می‌دهد. تقریر استدلال اینگونه است که عقل، قبح کمک کردن به دیگران در انجام معصیت و کاری که مبغوض پروردگار است را درک می‌کند؛ همان‌گونه که خود ارتکاب منکر قبیح است، امر به منکر، ترغیب به آن و هرگونه عملی که به تحقق آن بینجامد نیز از دید عقل ناپسند اســت. یکی از مصادیق بارز این قاعده، فراهم آوردن اســباب و وسایل گناه است که عقل، مرتکب آن را مستحق مجازات می‌داند. در نظام‌های حقوقی نیز معاون جرم، هرچند مباشرت نداشته باشد، مجازات می‌شود (مانند کسی که برای سارق نردبان تهیه می‌کند).

ایــن حکم عقــل، با قاعــده اصولی «عــدم حرمت مطلــق مقدمــات حرام» منافاتی نــدارد. آن قاعده، ملازمــه کلی بین حرمت یک عمل و حرمــت همهٔ مقدمات آن را نفی می‌کند؛ درحالی‌که در اینجا ســخن از ادراک مســتقیم عقل نســبت به قبح فعلِ «اعانت بــر معصیت» اســت، نه حرمت مقدمه به صــرف مقدمه بودن. به بیان دیگــر، عقل به‌طور مستقل قبح فراهم کردن وسایل گناه برای دیگری را درک می‌کند، حتی اگر تهیه آن وسایل فی‌نفسه حرام نباشند.

بر این اســاس، اگر فروشنده بداند خریدار کالا را در امر حرام به کار خواهد برد (مانند فروش انگور به شراب‌ســاز)، عقل این معامله را به جهت اعانت بر گناه، قبیح می‌داند. این قبح، حتی اگر انگیزهٔ فروشنده، صرفاً کسب سود باشد و نه کمک مستقیم به گناه، نیز ثابت است؛ هر چند اگر انگیزه، کمک مستقیم به حرام باشد، قبح شدیدتر است.

به نظر می‌رســد بسیاری از نصوص شــرعی که بر نهی از تعاون بر اثم و عدوان، یا لعن شــغل‌های مرتبط با حرام (مانند کاشــتن انگور برای شــراب، حمل و فروش خمر) دلالت دارند، مؤید همین حکم عقلی بر قبح اعانت بر معصیت و تهیه اســباب آن هســتند. وقتی عقل به قبح چنین افعالی حکم کند، تخصیص این حکم و تجویز آن در برخی موارد ممکن نخواهــد بود؛ همان‌گونه که تجویــز خود معصیت در هیچ موردی امکان‌پذیر نیســت (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص. ۱۹۶-۱۹۴).

۱-۱-۴. توهم عدم شمول حکم عقل در عقود لفظی

این استدلال (بر پایه قبح عقلی اعانت بر معصیت) در نگاه نخست، تنها معاملات معاطاتی (داد و ســتد) را حــرام می‌کنــد، نه معاملات لفظــی (که با ایجاب و قبــول کلامی کامل

می‌گردند). دلیل این تفکیک آن است که در معاطات، تحویل مبیع (که همان فعل معامله است) به منزلهٔ تهیهٔ مستقیم اسباب معصیت است؛ اما در بیع لفظی، خود عقد لفظی مستقیماً سبب گناه نیست؛ بلکه تسلیم مبیع پس از عقد است که ممکن است به اعانت بر گناه بینجامد؛ بنابراین، بایع می‌تواند پس از انعقاد عقد لفظی، با امتناع از تحویل کالا، از وقوع در حرام خودداری کند. مثلاً انگور را بفروشد اما آن را تحویل ندهد و با این کار، خریدار را از ارتکاب معصیت (شراب‌سازی) بازدارد. در این حالت، تهیه اسباب معصیت محقق نمی‌شود.

پاسخ به این اشکال و تحلیل دقیق‌تر:

در پاسخ باید توجه داشت که محل تحقق حتمی اعانت، مرحله تسلیم مبیع است، نه صرف انعقاد عقد لفظی.

در معاطات، حرمت به جهت عنوان «تسلیم مبیع برای استفاده در حرام» ثابت می‌شود که عیناً منطبق بر مصداق معاطات است؛ زیرا در معاطات، عین تحویل، عقد است؛ اما در بیع لفظی، پس از تمام شدن عقد، تزاحمی بین دو دلیل پیش می‌آید: دلیل حرمت (حرمت تسلیم به جهت اعانت بر گناه)؛ دلیل وجوب (وجوب تسلیم مبیع به عنوان تعهد ناشی از عقد صحیح).

دو دیدگاه در تحلیل این تزاحم:

۱. **دیدگاه اول: عدم بطلان عقد لفظی:** در این دیدگاه، حرمت، متوجه خود عقد بیع نیست، بلکه متوجه فعل تسلیم است؛ بنابراین، عقد به‌خودی‌خود باطل نمی‌شود، اما مکلف در مقام عمل، بین وجوب تسلیم (به سبب عقد) و حرمت تسلیم (به سبب اعانت) دچار تزاحم تکلیفی می‌گردد.

۲. **دیدگاه دوم: حرمت عقد لفظی به دلیل ایجاد وضعیت تزاحم:** این دیدگاه معتقد است که اگر قبح عقلی «تهیه اسباب معصیت» را بپذیریم، ایجاد وضعیتی که شخص را دچار تزاحم بین دو تکلیف (وجوب و حرمت) می‌کند نیز فی‌نفسه قبیح است؛ زیرا این وضعیت، شخص را ناگزیر به ترک یکی از دو تکلیف و مستحق عقاب می‌سازد. بر این اساس، انعقاد خود عقد

لفظی (با علم به استفاده خریدار در حرام) نیز حرام است؛ چرا که بایع را دقیقاً در همان ورطه تزاحم میان «وجوب تسلیم به سبب عقد» و «حرمت تسلیم به سبب اعانت» قرار می‌دهد. اگر رابطه بین دو دلیل وجوب تسلیم و حرمت تسلیم را تعارض (و نه تزاحم) بدانیم، در تعارض، دلیل عقلی (دلیل حرمت اعانت) بر دلیل نقلی (دلیل وجوب وفای به عقد) مقدم می‌شود. در این صورت، حرمت تسلیم غالب می‌شود و دیگر تزاحمی پیش نمی‌آید؛ اما اگر آن را تزاحم بدانیم، مسئله به شکل فوق باقی است (حسینی حائری، ۱۴۲۳، ج ۱، صص. ۳۶۵-۳۶۶).

۲-۱-۴. قابل تخصیص نبودن دلیل عقل و پاسخ به شبهه

اشکال: برخی مصادیق وجود دارند که تهیه مقدمات و شرایط زندگی محسوب می‌شوند و به‌طور کلی ممکن است به گناه بینجامند، اما جواز آن‌ها از نظر فقهی ضروری است. مثلاً ازدواج کردن؛ زیرا شخص به‌طور اجمالی می‌داند که ممکن است برخی از فرزندان یا نوادگانش در آینده مرتکب معصیت شوند. اگر دلیل حرمت، یک دلیل نقلی فرضی باشد، پاسخ روشن است: این موارد به دلیل ضرورت اجتماعی یا سیره قطعی در زمان معصومین(ع)، به‌صورت تخصیصی از عموم دلیل خارج شده یا اصلاً مورد نظر شارع نبوده‌اند.

اشکال اصلی: اگر دلیل ما (مانند نظر امام خمینی) دلالت عقل بر قبح مطلق فراهم‌آوری اسباب و شرایط معصیت باشد، در این صورت نمی‌توان با تخصیص یا ضرورت از آن گذشت و لازم است که تمامی این موارد (مانند ازدواج در مثال فوق) نیز حرام شمرده شوند که این نتیجه‌ای نامعقول است.

پاسخ به اشکال و تبیین دیدگاه امام خمینی:

پاسخ این است که موضوع حکم عقلی، «تهیهٔ اسباب معصیت» است، نه هر چیزی که به‌طور عام و غیرمستقیم در تحقق گناه نقش دارد. مرز این تفکیک در انگیزه و جهت فعل است.

- **تهیه اسباب معصیت (حرام)**: هنگامی است که فعل به قصد تسهیل یا کمک مستقیم به گناه انجام گیرد؛ مانند فروش انگور به کسی که قطعاً آن را برای شراب‌سازی می‌خواهد.

• **فعل دارای منفعت حلال (غیر حرام)**: هنگامی است که فعل دارای منفعت حلال مستقیم و مشروع است، هرچند به‌طور عرضی و غیرمستقیم ممکن است در چرخه‌ای به گناه منتهی شود؛ مانند تاجری که می‌داند از سودش مالیات گرفته می‌شود و حکومت ظالم ممکن است آن را در راه نادرست مصرف کند. در اینجا انگیزه و جهت اصلی تاجر، تجارت و کسب درآمد حلال است، نه تقویت ظالم. چنین فعلی عقلاً قبیح نیست و از مصادیق تهیه اسباب معصیت محسوب نمی‌شود.

نتیجه: دیدگاه امام خمینی عمومیت ندارد به این معنا که هر آنچه به نحوی با گناه مرتبط شود حرام است. بلکه دایرهٔ حرمت منحصر به مواردی است که «تهیهٔ اسباب معصیت» به‌عنوان انگیزه یا جهت مستقیم فعل قرار گیرد. ایشان تصریح می‌کند که حکم به حرمت، فراتر از تحصیل عمدی شرایط و اسباب معصیت به مطلق چیزهایی که به‌طور غیرمستقیم در گناه دخیلند نمی‌رود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۲۱۰).

۲-۴. وجوب نهی از منکر

می‌توان چنین استدلال کرد که دفع منکر (پیشگیری) همانند رفع منکر (جلوگیری از استمرار آن) واجب است و ازآنجاکه دفع منکر جز با ترک معامله محقق نمی‌شود، ترک معامله نیز واجب خواهد بود (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۴۱). شاهد و مؤید این استدلال، روایت ابوحمزه است که در آن حضرت می‌فرماید: اگر بنی‌امیه افرادی را برای جمع‌آوری مالیات و شرکت در مجالس خود نمی‌یافت، نمی‌توانست حق ما را سلب (غصب) کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۱۰۶). در وجوب امربه‌معروف و نهی از منکر، هیچ اختلافی میان فقیهان وجود ندارد و اختلاف تنها در دو مقام مطرح است: نخست، اینکه آیا این دو فریضه واجب عینی هستند یا واجب کفایی؛ و دوم، اینکه آیا وجوب آن‌ها عقلی است یا سمعی (شرعی). از دیدگاه علامه حلی، قول قوی‌تر در هر دو مقام، قول نخست، یعنی وجوب عقلی و کفایی است (علامه حلی، ۱۴۱۳ الف، ج ۱، ص. ۵۲۴). همین دیدگاه، مختار شیخ طوسی، شهید ثانی و فاضل مقداد نیز است (شیخ طوسی، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۲، صص. ۴۱۲- ۴۰۹). بااین‌حال، غالب فقیهان امامیه با استناد به آیه ۱۰۴ سوره آل‌عمران و روایات متعدد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۵۶)، قائل به وجوب شرعی امربه‌معروف و نهی از منکر شده‌اند. بر اساس این مبنا،

اختلاف فقها در وجوب شـرعی نهی از منکر، در این نکته متمرکز اسـت که آیا ادله نهی از منکر، افزون بر رفع منکر موجود، شامل دفع منکر پیش از تحقق آن نیز می‌شود یا خیر؟

در مصباح الفقاهه چنین تقریر شـده است که قیاس دفع منکر با رفع منکر وجهی ندارد و روایت ابی حمزه علاوه بر ضعف سندی، از رفع منکر اجنبی است چه رسد به دفع منکر؛ زیـرا به حرمت اعانت بر ظلمه اختصاص دارد، اما در اسـتدلال به وجـوب نهی از منکر، اولاً اسـتدلال به دفـع منکر تنها زمانی وجیه اسـت که معین بداند، دفـع گناه منحصر در ترک اعانت وی اسـت. ثانیاً دفع منکر تنها در اموری مانند قتل نفس محترمه و هتک آبرو و ناموس و نظایر آن واجب اسـت که شـارع بر عدم وقوع آن اهتمام دارد و این وجوب، از باب ضرورت عقلی و اتفاق مسلمین است، نه از باب نهی از منکر و در سایر امور، دلیلی بر وجوب دفع منکر وجود ندارد و دلیل، اخص از مدعاسـت. بر این اساس، اگرچه با تحلیل و تدقیق، معنای دفع به رفع باز می‌گردد، اما احکام شـرعی و موضوعات آن مبتنی بر دقت عقلی نیست (توحیدی، بی‌تا، ج ۱، صص.۱۸۳- ۱۸۰).

از دیدگاه سـید حائری، برای اثبات وجوب دفع منکر با تمسـک به دلیل شرعی دال بر وجوب نهی از منکر، دو تقریب قابل طرح است: تقریب نخست، تمسک به دلالت التزامی عرفی است. بدین بیان که هرگاه رفعِ منکر واجب باشد، دفع آن نیز واجب خواهد بود؛ زیرا فایدهٔ رفع، چیزی جز حیلوله و جلوگیری نیست و تحقق رفع، درگرو دفع یا پیشگیری است. ازاین‌رو، فایده رفع، عین فایده دفع بوده و عرف به دلالت التزامی، از وجوب رفع به وجوب دفع منتقل می‌شـود. تقریب دوم، تمسک به دلالت مطابقی دلیل وجوب رفع است. به این بیان که مرجع رفع، در حقیقت دفع است و دلالت مطابقی ادله، همان وجوب دفع را اقتضا می‌کند (حسـینی حائـری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۳۸۶)؛ به‌گونه‌ای که رفـع در اینجا چیزی جز دفع نیسـت. بر این اسـاس، در مورد شخصی که شروع به خوردن خمر کرده است، نهی نسبت به آن مقدار از خمر که نوشـیده شـده معنا ندارد و نهی نسبت به آنچه هنوز ننوشیده است، همان دفع محسوب می‌شود (نجفی ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص. ۱۶). همچنین مقتضای ادله نسبت به شـخصی که قصد ارتکاب معصیت دارد، چیزی بیش از وجوب دفع نیست؛ اما انصاف آن اسـت که گفته شـود با فرض دلالت ادله بر مدعا، این ادله عام بوده و هرگاه مناط، عدم تحقق منکر در خارج باشـد، تفاوتی میان رفع و دفع وجود نخواهد داشـت. بر این اسـاس،

شایسته است به حرمت بیع عنب به شخصی که از آن خمر می‌سازد، ملتزم شویم (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، صص. ۸-۷). امام خمینی چنین تصریح می‌کند که بنا بر وجوب نهی از منکر شرعی، اگر نگوییم واجب همان دفع است، ادله وارده شامل دفع نیز است، بلکه رفع در حقیقت به دفع بازمی‌گردد. چون نهی عبارت است از منع از اتیان منکر که به موجود تعلق نمی‌گیرد مگر به اعتبار آنچه وجود نیافته است و نهی از ایجاد موجود، عقلاً و عرفاً محال است و اطلاق ادله نهی از منکر، شامل منع از اصل تحقق [دفع] و استمرار آن [رفع] است و مراد از منکری که نهی از آن واجب است، همان طبیعت منکر است نه وجود آن (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص. ۲۰۶-۲۰۵).

نقد و بررسی استدلال به «دفع منکر» در فرض علم به وقوع معصیت

برخی از فقیهان برجسته از جمله شیخ انصاری و ابوالقاسم خویی بر این باورند که تمسک به قاعده دفع منکر برای اثبات حرمت معامله با انگیزه نامشروع، تنها در صورتی وجهه وجوب پیدا می‌کند که شخص معین علم داشته باشد که دفع گناه منحصراً به ترک اعانت از سوی او بستگی دارد. به بیان دیگر، اگر شخص بداند که با وجود ترک اعانت از جانب وی، گناه مورد نظر به سبب اعانت دیگران در خارج تحقق خواهد یافت، دیگر مفهوم «دفع» محقق نمی‌شود؛ زیرا دفع منکر در جایی معنا دارد که بتوان از وقوع آن جلوگیری کرد، نه جایی که وقوع آن حتمی است، هرچند از مسیر دیگری باشد (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۴۲؛ خویی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۸۱).

در مقابل، این دیدگاه مورد نقد واقع شده است. باید توجه داشت که مسئله در فروش انگور به سازنده شراب، از سنخ وجوب‌های جمعی نیست که تحقق آن مشروط به اجتماع همهٔ افراد باشد؛ مانند وجوب حمل بار سنگین بر گروهی که آن را حمل می‌کنند و با عدم مشارکت دیگران، وجوب از همگان ساقط می‌شود، یا مانند وجوب جهاد با کفار که با عدم حضور دیگران، تکلیف از فرد برداشته می‌شود. در اینگونه موارد، غرض مولا با اقدام فردی حاصل نمی‌شود و نیاز به مشارکت جمعی دارد؛ اما مسئله مورد بحث از این قبیل نیست. بلکه از قبیل وجوب‌های آحادی است که بر هر فرد جداگانه واجب می‌شود؛ یعنی ترک نهی از بیع انگور، یک واجب آحادی و ارتکاب آن نیز یک حرام آحادی است.

از نصوص نهی از منکر چنین اســتفاده می‌شــود که همهٔ مراتب نهی از منکر به صورت ترتیبی و با رعایت الأقرب فالأقرب واجب اســت، به گونه‌ای که نهایتاً منکر ترک گردد. بر این اساس، ترک معامله در محل بحث، یکی از مراتب نهی از منکر محسوب می‌شود و این ترک بر همهٔ افراد فروشــنده انگور - یعنی بر هرکدام به‌طور جداگانه - واجب است (لاری، ۱۴۱۸، ج ۱، صص. ۷۲-۷۱). دلیل این امر آن اســت که نهی از طبیعت گناه، به‌حســب تعدد افراد آن طبیعت، به نواهی متعدد منحل می‌گردد و بر ســبیل عموم اســتغراقی اســت؛ یعنی نهی متوجه همهٔ افراد اســت، نه مجموع آنها؛ بنابراین، ترک بیع انگور از سوی یک شخص خاص، در حقیقت دفع تخمیر (شراب‌ســازی) از جانب همان شخص محسوب می‌شود، نه اینکه مقدمه‌ای برای دفع یک گناه واحد باشــد که نیاز به ترک همگان داشــته باشد (نجفی ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، صص. ۱۷-۱۶).

برای تبیین بیشــتر این عبارت که «هر فردی، ترک فردی از حرام است نه اینکه مجموع ترک‌ها مقدمه برای ترک حرام واحد باشــد»، باید گفت که منشــأ نهی شــارع، عدم تحقق گناه در خارج است. علم شخص به اینکه دیگران قصد فروش دارند و گناه در خارج واقع خواهد شــد، به‌تنهایی موجب حرمت اعانت از ســوی شخص خاص نمی‌گردد و ترک بیع توسط یک فرد، در صورتی که دیگران به فروش اقدام کنند، اثری در ترک مبغوض نخواهد داشت؛ اما سخن فقیهان در جایی است که دیگران توانایی و آمادگی لازم برای بیع انگور را دارند، ولی هنوز آن را انجام نداده و مشتری را توانا نساخته‌اند. در این فرض، آیا وجود چنین قصد و آمادگی‌ای در دیگران، وجوب ترک بیع را از شخص اول ساقط می‌کند یا خیر؟

ظاهر آن اســت که وجوب ساقط نمی‌شــود. تا زمانی که بیع از جانب غیر تحقق نیافته، قدرت بر دفع منکر همچنان باقی اســت و بــا وجود این قدرت، ارتفاع وجوب بدون وجه و دلیل خواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که شــخص اول قادر به حفظ وضعیت موجود (ترک بیع) است، قادر به نقض آن و فروش انگور به سازنده شراب نیز هست. آنچه موجب رفع وجوب می‌شــود، اقدام قطعی دیگران به عملی اســت که شــخص اول را از دفع منکر عاجز سازد. چنین امری در فرض مورد بحث مفروض نیست. صرف قصد و بنای دیگران بر بیع، هرچند جدی باشــد تا زمانی که به فعل خارجی منجر نشده، موجب ارتفاع وجوب از شخص اول نمی‌گردد. اقدام بالفعل دیگران به بیع که موجب تعجیز شــخص اول در دفع منکر شــود،

خود خارج از محل بحث است. از همین تحلیل، مقتضای قواعد در مسئله حرمت بیع با انگیزه نامشروع و وجوب دفع آن روشن می‌گردد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص. ۱۲؛ سبحانی، ۱۴۲۴، صص. ۳۱۷-۳۱۶).

دیدگاه امام خمینی در باب دفع منکر و نقد استدلال‌های مخالف

از دیدگاه امام خمینی، دفع منکر بر هر مکلفی به‌طور مطلق واجب است. بر این اساس، اگر تمام مکلفین اجتماع کنند تا انگورهای خود را به شخصی بفروشند که علم دارند از آن شراب تهیه خواهد کرد، همگی آنان به سبب نقض دفع واجب، مرتکب گناه شده‌اند؛ زیرا نقض امر واجب از نظر شرعی جایز نیست و صرف این که دیگران قصد نقض آن را دارند، هرگز عذر موجهی برای شخص محسوب نمی‌شود.

باید توجه داشت که بایع واحد، اگرچه به تنهایی قادر بر دفع کامل منکر (جلوگیری از ساخت شراب) نیست، اما بر مخالفت با آن و نقض دفع (فروش مبیع)، توانایی کامل دارد و همین مقدار برای تحقق معصیت کفایت می‌کند. به بیان دیگر، معصیت زمانی محقق می‌شود که فعل او (بیع) موجب نقض دفع گردد.

امام خمینی برای تقریب ذهن، به مثالی چنین تمسک می‌جویند: هرگاه مولا به بندگان خود فرمان دهد که دزد را از اموالش دور کنند و این دور کردن، متوقف بر بسته ماندن درب باشد، بسته نگاه‌داشتن درب بر هر یک از بندگان به‌طور جداگانه واجب است. اگر برخی از آنان علم یابند که دیگران قصد دارند درب را باز کنند و دزد را متمکن سازند، این علم به قصد دیگران، هرگز موجب نمی‌شود که باز کردن درب از سوی آنان مجاز یا معذور باشد. در صورت باز کردن درب، تنها کسی که مرتکب این عمل شده، گناهکار است، نه آن که صرفاً قصد باز کردن داشته است.

این مسئله دقیقاً همانند جایی است که قاتل یک فرد محقون‌الدم چنین عذر آورد که: «اگر من او را نمی‌کشتم، شخص دیگری او را می‌کشت!» بدیهی است که چنین عذری هرگز پذیرفته نیست.

امام خمینی تشبیه مسئله به «حمل ثقیل» را نیز غیرموجه می‌دانند. توضیح این‌که در مثال حمل ثقیل، واجب، نفس «حمل» است که امری بسیط بوده و جز با اجتماع

همگان تحقق نمی‌یابد. ازاین‌رو، اگر کسی علم داشته باشد که دیگران برای حمل اجتماع نمی‌کنند، به کار گرفتن نیروی خود لغو و بی‌اثر است و وجوبی ندارد؛ اما در مسئله مورد بحث (دفع منکر ناشی از ساخت شراب)، واجب چیز دیگری است. آنچه واجب است، خود «دفع از منکر» است به سبب مبغوضیتی که در تحقق منکر وجود دارد. در اینجا هر یک از مکلفین در توانایی بر نقض این دفع، استقلال دارند. بدین معنا که بیع دیگری و فروش انگور، موجب ناتوانی شخص اول از دفع منکر می‌شود، اما تا زمانی که تسلیم مبیع از جانب دیگران تحقق نیافته، قدرت شخص بر دفع همچنان باقی است؛ و تا زمانی که این دفع نقض نشده، شخص هم قدرت بر ابقای آن دارد و هم قدرت بر نقض آن؛ بنابراین، آنچه حرام است، نقضی است که موجب ناتوانی دیگران از دفع گردد و این نقض، با فعل بایع به‌صورت بالفعل حاصل می‌شود، نه با فرض و تقدیر آن. از نظر ایشان، این قول، قوی‌تر و مستحکم‌تر از اقوال دیگر است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص. ۲۰۸-۲۰۷). به‌علاوه، در قبح عقلی اعانت بر معصیت، هیچ تفاوتی نمی‌کند که بایع دیگری در کار باشد یا نباشد. اجتناب از اعانت بر معصیت، عقلاً واجب است و حضور یا عدم حضور دیگران تأثیری در این حکم عقلی ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۹۵).

پوشیده نیست که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در افعال نهفته است. بر این اساس، واجبات شرعی به دو قسم کلی تقسیم می‌شوند:

قسم اول: واجباتی که مصلحت در صدور فعل از فاعل، به قید آن است که فعل از خود فاعل خاص صادر شود؛ مانند نماز که غرض از آن، قرب خود فاعل به مولا است.

قسم دوم: واجباتی که مصلحت در اصل تحقق فعل در خارج است، بدون آنکه صدور آن از فاعلی خاص دخالتی در تحقق غرض داشته باشد؛ مانند تجهیز میت مسلمان و نهی از منکر - چه به صورت دفع و چه به صورت رفع - و امثال آن.

قسم اول از واجبات، «واجب عینی» و قسم دوم، «واجب کفایی» نامیده می‌شود.

واجب کفایی خود بر دو دسته قابل تقسیم است:

۱. برخی از واجبات کفایی، اموری هستند که هر یک از مکلفین به‌تنهایی قادر بر ایجاد آنهاست.

۲. برخی دیگر از واجبات کفایی، اموری هستند که تنها با مساعدت و همکاری دیگران قابل تحقق‌اند.

آنچه در هر دو دســته از واجبات کفایی برای شارع مطلوب است، اصل تحقق مطلوب در خارج است، اعم از اینکه به وسیلهٔ یک نفر یا با همکاری جمعی حاصل شود.

گاهی چنین پنداشــته می‌شــود که در واجب عینی، مأمور و مکلف هر شخص به‌طور مستقل است، در حالی که در واجب کفایی، مأمور مجموع مکلفین هستند و با امتثال یک نفر، تکلیف از دیگران ســاقط می‌شــود. این تصور نادرست اســت. وجه تمایز میان واجب عینی و واجب کفایی، مربوط به «مأمور» نیست، بلکه به «مأموربه» بازمی‌گردد.

توضیح آنکه مأمور در هر دو قسم، تک‌تک افراد مکلف هستند؛ یعنی هر فردی مخاطب امر قرار گرفته است. لکن مأموربه در این دو قسم متفاوت است:

- در واجبات عینی، مأموربه، همان طبیعت فعل اســت با قید صدور آن از فاعل خاص؛ به عبارت دیگر، مولا از هر فردی می‌خواهد که خودش شخصاً این فعل را انجام دهد، زیرا مصلحت در همین صدور شخصی تحقق می‌یابد.
- در واجبات کفایی، مأموربه، نفس طبیعت فعل است بدون تقید به صدور آن از فاعلی خاص؛ زیرا مصلحت در نفس تحقق آن طبیعت در خارج است، خواه این فرد باشد یا فرد دیگر.

بنابراین در واجبات کفایی، هر فردی مســتقلاً مأمور به تحقق آن طبیعت است، اما نه به ایــن معنا که حتماً خودش شــخصاً آن را ایجاد کند، بلکه به ایــن معنا که باید در تحقق آن بکوشــد تا در خارج موجود شــود. ازاین‌رو، با تحقق مأموربه در خارج به وسیلهٔ هر یک از مکلفین، تکلیف از جمیع آنان ســاقط می‌گردد؛ اما تا زمانی که این طبیعت مطلوب تحقق نیافتــه، همهٔ مکلفین در معرض خطاب و امر قرار دارند و اگر همگی ترک کنند، مســتحق عقاب خواهند بود.

بر اساس این تحلیل، ایجاد طبیعت مطلوب در واجبات کفایی - چه به‌صورت مستقیم و چه با کمک دیگران - بر هر فردی واجب است؛ اما این وجوب، از نوع «وجوب مشروط» نیست، بدین معنا که وجوب بر هر فرد متوقف بر مساعدت دیگران باشد. بلکه وجوبی است «مطلق»؛ یعنی هر فرد در هر حال مکلف اســت که در جهت تحقق آن مطلوب بکوشــد، هرچند تحقق نهایی آن با استمداد از دیگران صورت پذیرد.

نهایتاً باید توجه داشــت که اگر قدرت شــخص بر انجام تکلیف به‌تنهایی از میان برود، عقل حکم می‌کند که «تنجز» تکلیف (فعلیت یافتن مسئولیت) از او ساقط می‌شود؛ اما این

به معنای آن نیست که تکلیف اساساً متوجه او نبوده است.

این دیدگاه که تکلیف در واجبات کفایی متوجه «مجموع افراد» اســت، صحیح به نظر نمی‌رســد؛ زیرا «مجموع من حیث المجموع» امری اعتباری و فاقد عقل و شــعور است و خطاب تکلیف نمی‌تواند به چنین مجموعه‌ای تعلق گیرد، مگر به لحاظ افراد تشکیل‌دهنده آن (منتظری، ۱۴۱۵، ج ۲، صص. ۳۶۷-۳۶۵).

۳-۴. حرمت تعاون بر اثم

دسته‌ای از فقیهان امامیه بر این باورند که در مواردی که جهت معامله نامشروع است، صِرف علم به قصد نامشروع طرف مقابل برای اثبات حرمت معامله کافی است. مستند این حکم، قاعده «اعانه بر اثم» و کمک‌رسانی به امر حرام است.

بر اســاس این دیدگاه، بیع عصیر (آب انگور) به شخصی که از آن شراب تهیه می‌کند، در صورتی که صرفاً فروش انجام شود، مکروه است و موجب فساد عقد نمی‌گردد؛ اما اگر به شــخصی بفروشد که علم دارد از آن شــراب خواهد ساخت، این بیع حرام است، هرچند باز هم عقد را باطل نمی‌کند. مســتند این حکم، روایاتی اســت که بر لعن خمر و فروشنده آن دلالــت دارد. همین حکــم در مورد فروش هر چیزی که معصیــت خدا در آن صورت می‌گیرد، جاری است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۱۳۸).

بر این اســاس، فروش انگور و خرما و مانند آن به شخصی که مسکر (شراب) می‌سازد، در صورتی که مقصود از فروش نیز تهیه مسکر باشد، حرام است. این حکم تفاوتی نمی‌کند که در ضمن عقد شــرط شــود که مبیع در امور مسکر به کار رود یا صرفاً نسبت به آن توافق کرده باشــند. همچنین فروش چوب به قصد ســاختن بت یا دیگر آلات محرّم نیز مشــمول همین حکم است.

اما اگر فروش مبیع بدون قصد ارتکاب حرام صورت گیرد و خریدار کســی باشــد که شــغلش ساختن شــراب یا بت اســت، در این صورت معامله مکروه خواهد بود، مشروط بر آنکه علم به صرف مبیع در امور حرام وجود نداشــته باشــد. در مقابل، هرگاه علم به چنین اســتفاده‌ای وجود داشته باشــد، قول صحیح و نیکو آن است که بیع حرام است (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص. ۲۱۱؛ ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۲۴).

صاحب جواهر در این زمینه می‌گوید: آنچه از ظاهر کتاب تهذیب، کتاب مختلف، حواشی شهید، مسالک، روضه و النهایه شیخ طوسی در خصوص صرف مساکن و بارکش‌ها در امور حرام استفاده می‌شود، این است که در صورت علم به نحو مطلق، تحریم این امور ثابت است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص. ۳۳).

دلیل اصلی این حکم، حرمت اعانه بر اثم است که هم از آیات قرآن کریم و هم از اخبار وارده استفاده می‌شود. بلکه می‌توان ادعا کرد که دلیل آن فراتر از نصوص، حکم عقل است؛ زیرا عقل به بداهت، قبح چنین فعلی را درک کرده و به استحقاق ذم و نکوهش فاعل آن حکم می‌نماید (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص. ۴۸).

افزون بر علم قطعی به انگیزه نامشروع طرف مقابل، ظن و گمان نزدیک به علم نیز به منزلهٔ علم تلقی شده و احکام آن را پیدا می‌کند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱۸، ص. ۲۰۵؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص. ۴۹). صاحب ریاض، علم را در صدق عنوان اعانه کافی دانسته و در باب اجاره نیز بر همین اساس فتوا داده است. با این حال، در عقد بیع به دلیل روایات وارده و پیچیدگی‌های خاص مسئله، جانب احتیاط را رعایت کرده است (طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص. ۳۷). برخی از فقها نیز تحقق حرمت به‌واسطه علم را از باب احتیاط دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص. ۶) و گروهی دیگر پا را فراتر نهاده و در این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص. ۵۰).

امام خمینی برای حرمت معاملات به‌واسطه علم بایع به ارتکاب عمل حرام از جانب مشتری، وجهی قوی قائل هستند. ایشان در این باره می‌گوید: فروش انگور و خرما به قصد این‌که از آن شراب بسازند و همچنین فروش چوب و مانند آن به قصد این‌که بت یا آلت لهو یا قمار از آن بسازند، حرام است. این حرمت در دو صورت ثابت می‌شود:

۱. صورتی که در متن عقد، تصریح به صرف مبیع در امر حرام شده باشد.

۲. صورتی که توافق متبایعین بر این امر وجود داشته باشد، هرچند در قالب شرط ضمن عقد نباشد؛ مانند جایی که مشتری به صاحب انگور بگوید: «یک من انگور به من بفروش تا شراب بسازم» و او هم در همین راستا اقدام به فروش کند.

همچنین اجاره دادن مسکن‌ها به این منظور که در آن شراب فروخته یا نگهداری شود و یا برخی از چیزهای حرام در آن ساخته شود، حرام است. اجاره کشتی‌ها یا باربرها جهت حمل شراب و مانند آن نیز به یکی از دو وجه یادشده، حرام می‌باشد.

ایشان تأکید می‌کنند که افزون بر حرمت تکلیفی بیع و اجاره در موارد مذکور، این معاملات از نظر وضعی نیز فاسد هستند و ثمن و اجرت آن‌ها حلال نیست.

امام خمینی در ادامه می‌گوید: همچنین فروختن چوب به شخصی که علم دارد مشتری از آن صلیب یا بت می‌سازد، مشمول همین حکم است. بلکه می‌توان گفت در حرمت و فساد فروش انگور و خرما و چوب به کسی که علم دارد مشتری از آن‌ها شراب و آلت قمار و بربط (آلات لهو) می‌سازد، وجه قوی وجود دارد. همچنین اجاره دادن مسکن به شخصی که علم دارد مستأجر در آن، آنچه که ذکر شد می‌سازد یا آن‌ها را می‌فروشد، حرام و باطل است.

ایشان در پایان به پیچیدگی مسئله اشاره کرده، می‌گوید: مسئله از ناحیه نصوص، جداً مشکل است و ظاهر آن است که نصوص در این زمینه معلل هستند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۳۸۷).

با دقت در کلام فقیهانی همچون امام خمینی و مقدس اردبیلی، نکته مهمی آشکار می‌شود: فقیهی که قصد یا صدق عرفی را در تحقق عنوان اعانه شرط می‌داند، در مسئله علم بایع به جهت نامشروع مشتری، به حرمت و فساد معامله فتوا می‌دهد و از آن به «وجه قوی» تعبیر می‌کند، یا دست‌کم احتیاط را در جریان حرمت لازم می‌شمارد. گویی عرف چنین موردی را مصداق روشن اعانت بر اثم می‌داند.

بی‌تردید، قصد بایع نسبت به ارتکاب عمل حرام از سوی مشتری، همواره همراه با علم و آگاهی است و اساساً اطلاق قصد به متعلق آن، بدون علم و آگاهی معنا ندارد. اکنون پرسش اساسی این است که آیا علم نیز توأم با قصد است؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا بایعی که مبیع را در اختیار مشتری قرار می‌دهد و علم دارد که مشتری آن را برای ارتکاب عمل حرام می‌خواهد، قاصد محسوب می‌شود؟

می‌توان چنین تقریر کرد که در فرض علم، قصد به‌طور قهری تحقق می‌یابد و در نتیجه، عنوان اعانه بر اثم صادق است؛ زیرا اگر بایع واقعاً فاقد قصد بود، اساساً مبیع را در

اختیار مشتری قرار نمی‌داد و در نتیجه، معصیت تحقق نمی‌یافت، به‌ویژه آنکه بایع قدرت بر ردع و جلوگیری از این امر داشــته است. این وضعیت همانند موردی است که شخصی دیگری را در آتش می‌افکند در حالی که به ســوختن او علم دارد؛ در این فرض، افکننده قهراً قاصد به شمار می‌آید، هرچند قصد اصلی او از افکندن، احراق نباشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۷).

۱-۳-۴. شرط تأثیر ترک بیع در تحقق حرمت

با این حال، تمســک به دلیل حرمت اعانه تنها در صورتی تمام اســت که بایع علم داشــته باشد که اگر از فروش مبیع خودداری کند، آن معصیت خاص تحقق نخواهد یافت. بر این اســاس، حرمت بیع به موردی اختصاص دارد که بایع نسبت به تحقق ترک حرام در صورت ترک بیع، علم داشته باشد.

در شــبهه موضوعیه حاضر، تردید در این اســت که آیا خــودداری از بیع در این معامله خاص، موجب دفع منکر می‌شــود - و در نتیجه بیع حرام خواهد بود - یا آنکه چنین اثری ندارد و مشتری می‌تواند با مراجعه به بایع دیگری، مبیع مورد نظر را تهیه کند. ازاین‌رو، مرجع اصل در این فرض، اصالة الحلیة است. این مسئله از این جهت، به باب نهی از منکر شباهت دارد که وجوب آن منوط به احتمال تأثیر است (نجفی ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص. ۱۷).

اما پرسش اساسی اینجاست: آیا عدم علم به ترک تحقق حرام با ترک بیع، می‌تواند رافع تکلیف باشــد؟ آیا صِرف عدم علم به ترک معصیت، مجوزی برای تســلیم مبیع به مشتری جهت ارتکاب حرام محسوب می‌شود؟ اگر چنین است، چرا غالب فقیهان، حکم به تحریم داده و قول قوی و احوط را همان تحریم دانسته‌اند؟

۲-۳-۴. نقش عرف در تحدید مفهوم اعانه

پاسخ این پرسش را باید در ماهیت مفهوم اعانه جستجو کرد. ازآنجاکه مفهوم «اعانه» یک مفهوم شــرعی تأسیسی نیست که تحدید شده باشــد، بلکه از موضوعات خارجیه است که عرف در تحدید و تشــخیص مصادیق آن نقش اساســی دارد. آنچه فقیهان انجام می‌دهند، تعیین ملاک و ضابطه‌مند ساختن این مفهوم عرفی است.

شـــاید از همین روســـت که برخی از فقها احتیـــاط را نیکو دانســـته و در جواز این‌گونه معاملات تردید کرده‌اند. آنان برای عدم جواز این معاملات، وجه قوی قائل شده و حرمت معامله را بنابر احتمال قوی (با وجود علم)، ترجیح داده‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۰).

امام خمینی در این زمینه می‌گوید: اگر مســـتند حرمت، آیهٔ کریمه نهی از تعاون بر اثم و عدوان باشـــد، بحث اساســـی در مفهوم عرفی «اعانه بر اثم» خواهد بود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۲۱۰). بدین ترتیب، تشـــخیص مصداق اعانه به عرف واگذار شده و عرف در موارد علم به وقوع حرام، معمولاً عنوان اعانه را صادق می‌داند.

۳-۳-۴. تصور تنزیهی بودن آیه تعاون و اجتماع بر اثیان منکر

ایروانی در تمسک به آیه «تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ» اشکال کرده و گفته است مفاد آیه، حکم تنزیهی (کراهت) است؛ زیرا در تقابل با اعانت بر تقوا و نیکوکاری قرار گرفته که بی‌تردید الزام‌آور نیست. او بار دیگر اشکال می‌کند که مفاد باب تفاعل، اجتماع بر انجام منکر اســـت؛ مانند گردهم آمدن افرادی برای قتل یا غارت اموال؛ بنابراین تعاون به معنای یاری رساندن به دیگری در ارتکاب گناه نیست؛ به این معنا که شخصی با انجام مقدمات گناه، شـــخص دیگری را یاری رساند و انجام دهنده گناه به نحو مستقل، مرتکب آن شود. امام خمینی در استدلال بر حرمت تعاون بر اثم و در پاسخ به اشکال نخست می‌گوید: اگر در برخی تعابیر قرآنی بتوان عبارتی را قرینه عبارت دیگر دانســـت، در این مورد چنین چیزی پذیرفتنی نیســـت؛ زیرا «حکم عقل» و «تناســـب حکم و موضوع» دو شـــاهد بر تحریمی بودن نهی‌اند. افزون بر این، همراهی «اثم» با «عدوان» که مصداق ظلم اســـت، جایی برای حمـــل نهی بر کراهت باقـــی نمی‌گذارد؛ چراکه روایات فراوانی بـــر حرمت ظلم و یاری بر عدوان دلالت دارند. در پاســـخ به اشکال دوم نیز می‌فرماید: ظاهر ماده «عون» در عرف و لغت، کمک و پشتیبانی در کار است و این معنا زمانی صادق است که فردی اصالتاً کاری را انجـــام دهد و دیگری او را یاری کند. بر این اســـاس، مقصـــود از «لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوان» صرف معاونت یک فرد با فرد دیگر نیســـت، بلکه همبســـتگی و پشـــتیبانی متقابل مســـلمانان است؛ یعنی هر یک پشـــتوانه دیگری باشد، نه اینکه همگی مشترکاً مرتکب عمل شوند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص.۲۰۲- ۱۹۶).

۴ـ۴. ریشه‌کن ساختن ماده فساد

از ظاهر روایات مستفیض دربارهٔ خمر برمی‌آید که خرید انگور به قصد تبدیل آن به شراب حرام است، بلکه هر عملی که با هدف رسیدن به امر حرام انجام شود نیز حرام خواهد بود. این حکم نه از باب حرمت مقدمه و نه به سبب مبغوضیت عناوین فرعی، بلکه تحریمی نفسی و برای از میان بردن سرچشمهٔ فساد (مقاصد شریعت) است؛ بنابراین اگر خرید انگور با نیت تخمیر حرام باشد، چه خریدار به هدف خود برسد یا نرسد، یاری رساندن به او نیز حرام و از مصادیق اعانت بر اثم خواهد بود. این بیان در جایی است که از روایات، حرمت مطلق فراهم کردن مقدمات تولید خمر ــ چه با قصد و چه بدون قصد ــ استفاده نشود. ازاین‌رو اگر کسی انگور بکارد و بداند که از آن شراب تهیه خواهد شد، در صورتی که قصد او تخمیر و رسیدن به امر حرام نباشد، نفس کِشت برای او حرام نیست؛ اما اگر از شدت نهی‌ها حرمت مطلق فهمیده شود، در این صورت فروش نیز همانند خرید، حرام خواهد بود (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۲۱۵).

۵. حکم وضعی معاملات

فقیهان امامیه ادعای اجماع کرده‌اند که اگر معامله با هدف جهت نامشروع و ارتکاب فعل حرام منعقد شود و طرفین بر آن توافق داشته باشند یا این امر را ضمن عقد شرط کنند، چنین معامله‌ای حرام و باطل است؛ مانند آنکه فروشنده شرط کند خریدار از انگورِ فروخته‌شده شراب تهیه کند یا از چوب فروخته‌شده بت بسازد (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، صص. ۱۲۴ ـ ۱۲۲). اختلاف نظر در جایی پدید می‌آید که قصد نامشروع تنها انگیزه انجام معامله باشد و طرف مقابل نیز هنگام عقد از این انگیزه آگاه باشد، بی‌آنکه شرط یا توافقی درباره استفاده حرام در متن عقد ذکر شده باشد.

از دیدگاه فقها، تعیین حکم وضعی معاملات در فرض حرمت تکلیفیِ انگیزه نامشروع ـ و به‌تبع آن صدق اعانه و عناوین مشابه ـ ریشه در بحثی اصولی دارد که با عنوان «دلالت نهی بر فساد معامله» یا «آیا نهی از شیء مقتضی فساد است؟» مطرح می‌شود. بدین ترتیب، اختلاف مبنایی اصولیان درباره این مسئله، به اختلاف در پاسخ فقهی در موضوع حاضر انجامیده است؛ به‌ویژه آنکه دیدگاه‌ها درباره مولوی یا ارشادی بودن نهی، تحریمی یا تنزیهی

بودن آن، نفسی یا غیری بودن و حتی شمول نهی نسبت به هر دو یا یکی از این اقسام متفاوت است و ازاین‌رو پاسخ یکسانی نمی‌توان ارائه داد.

برخی نویسندگان بر این باورند که حرمت معامله از جهت اعانه بر اثم، مستلزم بطلان آن نیست؛ زیرا تحریم در اینجا صرفاً به عنوان اعانه بر گناه تعلق گرفته و سرایت دادن حکم از متعلق خود به امر دیگر ـ هرچند در خارج متحد باشند ـ معقول نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، صص. ۴۵۹ - ۴۵۸). ابوالقاسم خویی نیز میان حکم تکلیفی و وضعی ملازمه‌ای نمی‌بیند؛ چراکه اعانه بر اثم تنها با تسلیم و تسلم تحقق می‌یابد و نسبت میان آن دو با بیع، عموم و خصوص من‌وجه است (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۸۵). از نظر شیخ انصاری نیز ظاهر آن است که بیع فاسد نمی‌شود؛ زیرا نهی متوجه امر خارج از معامله، یعنی اعانه بر اثم یا کوتاهی در بازداشتن از آن، است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۴۵).

در مقابل، فقیهانی که نهی را متوجه خود معامله یا عوض و معوض می‌دانند، جهت نامشروع را موجب انحصار یا تقیید منفعت در امر حرام دانسته و بدین‌وسیله نهی را از خارج به درون عقد سرایت داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۲۳؛ مامقانی، ۱۳۱۶، ج ۱، ص. ۶۲). بر همین اساس، گروهی از فقهای امامیه حکم به بطلان معامله با انگیزه نامشروع داده‌اند و حتی قاعده‌ای کلی در باب اعمال حقوقی ارائه کرده‌اند (سیوری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص. ۲۷۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص. ۷). برخی نیز با توجه به اینکه نهی ناظر به عوضین یا متعاقدین است، معامله را باطل دانسته‌اند (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴، صص. ۱۸ -۱۷). عده‌ای دیگر تصریح کرده‌اند که اگر نهی متوجه نفس معوض یا نفس معامله باشد، تحقق مصلحت آن تنها با ابطال عقد ممکن است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳، صص. ۲۴۸، ۱۲۳). گروهی نیز مقصود از نهی را عدم قابلیت مبیع برای تملک و مبیع بودن دانسته‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص. ۴۶). برخی نویسندگان نیز به‌طور کلی فساد معامله را در موارد حرمت تکلیفی بیع پذیرفته‌اند؛ زیرا عقد بر عینی واقع شده که وسیله معصیت الهی است و شارع به چنین عملی رضایت نمی‌دهد (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۲۲).

فقیهان امامیه در باب اجاره اتفاق نظر دارند که اگر منفعت مورد اجاره نامشروع باشد، عقد باطل است؛ زیرا عوض در برابر منفعت حرام قرار گرفته و با استناد به ادله‌ای مانند «أکل مال به باطل» و روایات خاص باب اجاره، حکم به بطلان کرده‌اند. افزون بر این، اگر مجموعه تعالیم

ادیان توحیدی و افعال انسان ــ از جمله اعمال حقوقی ــ را در راستای تأمین مصالح واقعی، دفع مفاسد، تحقق عبودیت و نیل به قرب الهی بدانیم، باز هم باید به فساد معامله با جهت نامشروع حکم کرد؛ زیرا حرمت تکلیفی کاشف از مبغوضیت عمل نزد شارع است و چنین مبغوضیتی با تنفیذ معامله سازگار نیست (سـبحانی، ۱۴۲۴، صص. ۲۷۲ ـ ۲۷۱). همچنین اگر جهت نامشروع را شـامل اخلال در نظم عمومی و اخلاق حسنه نیز بدانیم، باز هم بطلان معامله لازم می‌آید؛ چراکه هدف واقعی معامله نمی‌تواند مخالف روح قوانین باشد و مصالح عمومی و اخلاقی بر منافع شخصی مقدم است (صفایی، ۱۴۰۰، ج ۲، صص. ۱۵۶ ـ ۱۵۵).

۱-۵. دیدگاه امام خمینی

به نظر ایشـان، قول قوی آن اسـت که انگیزه نامشـروع در معاطات موجـب بطلان معامله نمی‌شود؛ زیرا در معاطات، امر حرام عنوانی جداگانه است که صرفاً بر عمل خارجی منطبق می‌گـردد. به این معنا که موضوع احکام معاملات، عناوینـی غیر از خود معامله‌اند و میان آن‌ها رابطه «عموم و خصوص من‌وجه» برقرار اسـت؛ یعنـی موضوعات احکام خارجی با عنوان معامله جمع شده‌اند، اما هرکدام حکم مستقل دارند. ازاین‌رو، بعید است شارع سببی را که به تحقق امر مبغوض می‌انجامد تنفیذ کند؛ زیرا آنچه تنفیذ شده عنوان «بیع» است که فی‌نفسه مبغوض نیست و مبغوضیت مربوط به عنوانی دیگر است و تنفیذ بیع به معنای تنفیذ آن عنوان مبغوض نخواهد بود. همچنین وجوب تسـلیم مبیع که از «أوفوا بالعقود» اسـتفاده می‌شـود، مخصوص عقود اسـت. از نظر امام، معاطات عقد لفظیِ مبتنی بر ایجاب و قبول نیست و در نتیجه با وجوب ترک تسلیم (ناشی از اعانه بر اثم) تعارض ندارد.

امـا در عقد لفظی پس از تحقق معاوضه، میان دلیل حرمت تعاون بر اثم و دلیل وجوب تسـلیم مثمن تزاحم رخ می‌دهد. اگر دلیل وجوب تسلیم ترجیح یابد، تسلیم واجب خواهد شـد، هرچند به سبب اعانه بر اثم مسـتوجب عقاب است. اگر بقای هر دو حکم به فعلیت پذیرفته شـود، بایع بدون عذر با حکم الزامی مخالفت کرده است؛ و اگر نهی ساقط دانسته شـود، ارتکاب امر مبغوض بدون عذر تحقق یافته اسـت، مانند کسی که خود را در معرض هلاکت قرار دهد و برای نجات، نوشـیدن شـراب بر او واجب شـود ولی همچنان مستحق عقوبـت باشـد. در مقابل، اگر حرمت تعاون بر اثم ترجیح داده شـود، تسـلیم مثمن جایز

نیست. در این فرض گفته شده که معاوضه نزد عقلا متوقف بر امکان تسلیم است و با تعذر شـرعی یا عقلی، معامله صحیح نخواهد بود؛ زیرا وقتی تسـلیم مبیع جایز نباشد و الزام بایع نیز ممکن نباشـد، مشـتری هم می‌تواند از پرداخت ثمن خودداری کند و چنین معاوضه‌ای عقلایی و شرعی نیست و در نتیجه باطل است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص.۲۲۳).

در پاسـخ آمده است که آنچه به صحت معاوضه لطمه می‌زند، ناتوانی تکوینی از تسلیم یا نهی‌ای است که دلالت بر منع از اصل معامله داشته باشد، نه نهی از عنوانی خارجی مانند اعانه بر اثم. در اینجا بایع قدرت بر تسلیم دارد و امتناع او تنها به سبب قصد نامشروع مشتری است و این امر با مقتضای معامله منافاتی ندارد؛ بنابراین مشتری نمی‌تواند به دلیل امتناع بایع ـ که ناشـی از تقصیر خود اوسـت ـ از پرداخت ثمن خودداری کند. همچنین برای بطلان معامله به روایت تحف العقول نیز اسـتناد شـده و عبارت «إنّ أبواب الباطل» را شـامل همهٔ معاصی دانسـته‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، صص. ۲۲۴-۲۲۲). افزون بر این، بسـیاری از نواهی وارد در معاملات ارشاد به فساد آن‌هاست، نه صرف بیان حرمت تکلیفی؛ زیرا اوامر و نواهی شـارع حکیـم در این حوزه غالباً ناظر به شـرطیت، جزئیت یا مانعیت‌انـد، نه صرفاً تحریم (منتظری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص. ۳۷۴).

نتیجه‌گیری

با وجود اختلاف فقهای امامیه و نظر مشـهور مبنی بر صحت معامله همراه با کراهت، امام با تکیه بر حکم عقل، حرمت اعانه بر اثم و وجوب دفع منکر، اصل ریشه‌کن‌سـازی فسـاد را برگزیده اسـت. بر این اسـاس، هرگاه معامله با انگیزه ارتکاب حـرام یا تحصیل منفعت نامشـروع منعقد شود، تسـلیم مبیع از نظر عقلی قبیح و از جهت شرعی مصداق اعانه بر اثم اسـت و تفاوتی میان مشتری مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد. همچنین دفع منکر همانند رفع آن واجب اسـت؛ زیرا نهی از منکر متوجه جلوگیری از تحقق یا اسـتمرار آن اسـت، نه امر تحقق‌یافته؛ بنابراین هرگاه قصد شـخص بر انجام حرام احراز شـود، نهی از منکر نسبت به او واجب خواهد بود و چون متعلق نهی طبیعت منکر است، نه وجود خارجی آن، جانب حرمـت ترجیح می‌یابد و معامله از حیث وضعی باطل دانسـته می‌شـود، هرچند این نتیجه خلاف نظر مشـهور اسـت. بااین‌حال، امام میان معاطات و عقـود لفظی تفکیک می‌کند:

در معاطات، معامله را صحیح می‌داند، اما در عقود لفظی با استناد به تزاحم ادله و برخی روایات، حکم به بطلان معامله با انگیزه نامشروع می‌دهد.

منابع

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر.
- احمدی، سید ناصر، دنکوب، ابوالفضل و غلامعلی زاده، محمد (۱۳۹۸). تأثیر جهت نامشروع در اسناد تجاری در حقوق موضوعه ایران. ماهنامه جامعه شناسی سیاسی ایران، ۲(۴)، ۸۶۶- ۸۷۶. https://doi.org/10.30510/psi.2022.326793.3035
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵ ق). المکاسب المحرمه. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ق). المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ ق). الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- تبریزی، جواد (۱۴۱۶ ق). ارشاد الطالب فی شرح المکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- توحیدی، محمدعلی (بی‌تا). مصباح الفقاهه. تقریرات ابحاث ابوالقاسم خویی، بی‌جا، بی‌نا.
- حسینی حائری، کاظم (۱۴۲۳ ق). فقه العقود. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- حسینی عاملی، سید جواد بن محمد (۱۴۱۹ ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- خوانساری، احمد (۱۴۰۵ ق). جامع المدارك فی شرح المختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ ق). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
- دانش پژوه، مصطفی (۱۴۰۲). امکان‌سنجی استناد به جهت نامشروع برای ابطال عمل متقلبانه در حقوق ایران. مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق، ۱۷(۴۸)، ۱۰۵، ۱۳۴. https://doi.org/10.22034/fvh.2022.14154.1635
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ ق). المواهب فی تحریر احکام المکاسب. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

- سبزواری، عبدالأعلی (۱۴۱۳ ق). مهذب‌الاحکام فی بیان‌الحلال و الحرام . قم: مؤسسه المنار.
- سلیمان کلوانق، امین، راغبی، محمدعلی و مرتاضی، احمد (۱۳۹۸). پژوهشی در ملاک تأثیر جهت نامشروع: تصریح یا احراز؟! (واکاوی مبانی فقهی ماده ۲۱۷ قانون مدنی). آموزه‌های فقه مدنی، ۱۱(۲۰)، ۲۳۷-۲۶۴.

https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.2251936.1398.11.20.10.8

- شکری، محمد (۱۴۰۰). آثار حقوقی جهت قرارداد؛ مبانی و رویکرد اخلاقی اسلامی. فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی، ۱۷(۴۲)، ۶۷-۹۶.

https://doi.org/10.22081/jare.2022.61950.1672

- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ ق). اللمعةالدمشقیه. بیروت: دار التراث- الدار الإسلامیه.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۰ ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه. تحقیق سید محمد کلانتر، قم: کتاب‌فروشی داوری.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۴ ق). حاشیة الإرشاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵ ق). الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد فیما یجب علی العباد. تهران: کتابخانه جامع چهل‌ستون.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المکتبه المرتضویه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ ق). النهایة. بیروت: دارالکتاب العربی.
- صفایی، حسین (۱۴۰۰). دوره مقدماتی حقوق مدنی قواعد عمومی قراردادها. تهران: میزان.
- طباطبایی کربلایی، علی بن محمدعلی (۱۴۱۸ ق). ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدّلائل. قم: مؤسسه آل البیت.
- طباطبایی یزدی، محمدکاظم (۱۴۲۱ ق). حاشیة المکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

- عبدالرحمان، محمود (بی‌تا). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیه. بی‌جا: بی‌نا.
- علامه حلی، حســن بن یوســف (۱۳۸۸ ق). تذکرة الفقها. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (الف ۱۴۱۳ ق). قواعد الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (ب ۱۴۱۳ ق). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ ق). القواعد الفقهیه. قم: چاپخانه مهر.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). التنقیح الرائع فی شــرح مختصر النافع. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰ ق). کتاب‌العین. قم: هجرت.
- قبولی درافشــان، ســید محمدهــادی، فخلعــی، محمدتقــی و حائری، محمدحســن (۱۳۹۵). ضمانت اجرای قرارداد با جهت نامشــروع در حمایت از نظم عمومی ســنتی و اقتصادی. دانشنامه حقوق اقتصادی، ۲۳(۹)، ۱-۲۹.
  https://doi.org/10.22067/le.v23i10.33593
- کلینی، محمد (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لاری، عبدالحسین (۱۴۱۸ ق). التعلیقه علی المکاسب. قم: مؤسسه معارف اسلامی.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مامقانی، محمدحسن بن عبدالله (۱۳۱۶ ق). غایة الآمال. قم: مجمع الذخائر الإسلامیه.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۰۴۱ ق). قواعد فقهیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- منتظری، حسین‌علی (۱۴۱۵ ق). دراسات فی المکاسب المحرمه. قم: تفکر.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۷۳ ق). منیة الطالب. تهران: المکتبة المحمدیه.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۱۳ ق). المکاسب و البیع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- نجفی ایروانی، علی (۱۴۰۶ ق). حاشیة المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

References

- ʻAbd al-Rahman, M. (n.d.). *Muʻjam al-Mustalahat wa al-Alfaz al-Fiqhhiyyah*. n. p. [In Arabic]
- Ahmadi, N., Dankob, A. & GholamAli Zadeh, M. (2020). *The effect of illegitimate direction on commercial documents in Iranian case law*. Political Sociology of Iran, 2(4), 866-876. https://doi.org/10.30510/psi.2022.326793.3035
- Allamah Hilli, H. (1968). *Tadhkirat al-Fuqaha*. Qom: Muʼassasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Allamah Hilli, H. (1992$_a$). *Qawaʻid al-Ahkam fi Masaʻil al-Halal wa al-Haram*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Allamah Hilli, H. (1992$_b$). *Mukhtalif al-Shiʻah fi Ahkam al-Shariʻah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ansari, M. (1994). *Al-Makasib*. Qom: World Congress in Honor of Shaykh al-Aʼzam Ansari. [In Arabic]
- Bahrani, Y. (1985). *Al-Hadaʻiq al-Nadirah fi Ahkam al-ʼItrah al-Tahirah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Farahidi, K. (1990). *Kitab al-ʼAyn*. Qom: Hijrat. [In Arabic]
- Fazil Lankarani, M. (1995). *Al-Qawaʻid al-Fiqhiyyah*. Qom: Mehr Press. [In Arabic]
- Fazil Miqdad, M. (1984). *Al-Tanqih al-Raʻi fi Sharh Mukhtasar al-Nafi*. Qom: Ayatollah Marʼashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ghabooli dorafshan, S. M. H., fakhlaei, M. T. & haeri, M. H. (2016). The Remedy of Contracts with Illegal Purpose as a Means to Protect Traditional and Economic

Public Policy. *Encyclopedia of Economic Law Journal*, 23(9), 1-29. https://doi.org/10.22067/le.v23i10.33593

- Hosseini 'Amili, S. J. (1998). *Miftah al-Karamah fi Sharh Qawa'id al-'Allamah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Hosseini Ha'iri, K. (2002). *Fiqh al-'Uqud*. Qom: Majma' Andishah Islami. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Khansari, A. (1985). *Jami' al-Madarik fi Sharh al-Mukhtasar al-Nafi'*. Qom: Ismailiyan Institute. [In Arabic]
- Khoei, A. (1990). *Minhaj al-Salihin*. Qom: Madinat al-'Ilm. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (1994). *Al-Makasib al-Muharramah*. Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2001). *Tahrir al-Wasile*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1987). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Lari, A. (1997). *Al-Ta'liqah 'ala al-Makasib*. Qom: Islamic Ma'arif Institute. [In Arabic]
- Mamaqani, M. (1898). Ghayat al-Amal. Qom: Majma' al-Dhakha'ir al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Montazeri, H.A. (1994). *Dirasat fi al-Makasib al-Muharramah*. Qom: Tafakkur. [In Arabic]
- Mousavi Bujnurdi, S. M. (1980). *Qawa'id Fiqhiyyah*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Muhaqiq Hilli, J. (1988). *Shara'i al-Islam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram*. Qom: Ismailiyan Institute. [In Arabic]
- Muhaqiq Karaki, 'A. (1993). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt. [In Arabic]
- Muqadas Ardibili, A. (1983). *Majma' al-Fa'idah wa al-Burhan*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Na'ini, M. M. H. (1954). *Munyat al-Talib*. Tehran: Al-Maktabah al-Mohammadiyyah. [In Arabic]

- Na'ini, M. M. H. (1992). *Al-Makasib wa al-Bai'*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1984). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Najafi Irawani, A. (1986). *Hashiyat al-Makasib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Sabzewari, A. (1992). *Muhadhab al-Ahkam fi Bayan al-Halal wa al-Haram*. Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
- Shahid Aval, M. (1990). *Al-Lum'ah al-Dimashqiyyah*. Beirut: Dar Al-Turath, Dar Al-Islamyah. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1990). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lom'a al-Dameshqiyya*. Researched by Seyyed Mohammad Kalantar. Qom: Dawari Bookstore. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1992). *Masalik al-Afham ila Tanqih Shara'i al-Islam*. Qom: Islamic Ma'arif Institute. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1993). *Hashiyat al-Irshad*. Qom: Islamic Propagation Office Publications. [In Arabic]
- Subhani, J. (2003). *Al-Mawahib fi Tahrir Ahkam al-Makasib*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]
- Tabatabaei Karbalei, A. (1997). *Reyaz al-Masael fi Tahqiq al-Ahkam be al-Dalail*. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Tabatabai Yazdi, M. K. (2000). *Hashiyat al-Makasib*. Qom: Ismailiyan Institute. [In Arabic]
- Tabrizi, J. (1995). *Irshad al-Talib fi Sharh al-Makasib*. Qom: Ismailiyan Institute. [In Arabic]
- Towhidi, M. A. (n.d.). *Misbah al-Fiqahah* (Lectures of Abu al-Qasim Khui). n.p. [In Arabic]
- Tusi, M. (1956). *Al-Iqtisad al-Hadi ila Tariq al-Rashad*. Tehran: Chihil Sutun Library. [In Arabic]
- Tusi, M. (1968). *Al-Mabusut fi fiqh al-Imamiya*. Tehran: al-Murtazawi Library for the Revival of Antiquities. [In Arabic]
- Tusi, M. (1980). *Al-Nihayah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [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 109, Winter 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Mystical Analysis of Near-Death Experiences Based on Imam Khomeini's Views

Sama Masoumizadeh[1], Mohammad Roodgar*[2], Hasan Mahdipour[3]

1.PhD in Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution, Tehran, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution, Tehran, Iran.
3. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Article Info

Article type:
Research article
Article history:
Received: October 20, 2024
Received in revised from:
February 23, 2025
Accepted: April 09, 2025
Published online: December 26, 2025
Keywords:
Imam Khomeini, Islamic mysticism, near-death experience, out-of-body experience, luminous guide.

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

Abstract

Near-Death Experience (NDE) refers to the personal experiences of individuals who have been on the verge of death and have encountered phenomena such as out-of-body experiences, passing through darkness toward light, extrasensory perceptions, encounters with luminous guides, and other extraordinary events. This phenomenon has been extensively studied in medicine, psychology, and parapsychology; however, its analysis from the perspective of Islamic mysticism has received comparatively less attention. In Islamic mysticism, human beings are introduced as possessing transcendent dimensions, continuing their existence beyond the physical body and capable of undergoing experiences akin to NDEs such as voluntary death, out-of-body experiences, and spiritual unveilings. Imam Khomeini's views also affirm these concepts. He regards human beings as extraordinary entities with inner dimensions and complex capacities that become manifest upon separation from the material world. This research explores and provides a mystical analysis of near-death experiences as reflections of humanity's non-material and spiritual capabilities.

Cite this article: Masoumizadeh, S., Roodgar, M. & Mahdipour, H. (2025). Mystical Analysis of Near-Death Experiences Based on Imam Khomeini's Views. *Matin Research Journal*, 27 (109), 121-149. https://doi.org/10.22034/matin.2025.484573.2307

©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/).

1. Introduction and Problem Statement

Near-death experience (NDE) refers to a phenomenon in which individuals, during critical moments between life and death, perceive themselves as detached from their physical bodies and encounter dimensions of reality beyond ordinary sensory perception. Commonly reported features of such experiences include observing one's body from an external vantage point, passing through darkness toward light, extrasensory perceptions, life review, and encounters with luminous beings or spiritual guides. These experiences regardless of individuals' cultural or religious backgrounds often lead to profound, lasting, and positive transformations in worldview and lifestyle, guiding experiencers toward a deeper understanding of life, death, morality, and human relationships.

The phenomenon was first systematically examined in 1975 by Raymond Moody in his influential work Life After Life, where he introduced the term "near-death experience" into scientific literature. Since then, numerous researchers including Bruce Greyson, Elisabeth Kübler-Ross, Jeffrey Long, and Melvin Morse have explored various dimensions of NDEs from medical, psychological, and parapsychological perspectives.

Despite the breadth of global research on this topic, studies indicate that the analysis and interpretation of near-death experiences within the framework of Islamic mysticism remain relatively underexplored. This is particularly significant given that, in Islamic mysticism, the human being is understood as a multi-layered entity composed of both apparent and hidden realms. Along the spiritual path toward divine proximity (sulūk ilā-llāh), the seeker transcends the veils of darkness and light and attains higher existential stages. In this journey, key mystical experiences such as voluntary death (mawt al-irādī), disembodiment (khalʿ al-badan), unveiling (kashf wa shuhūd), and encounters with the hidden spiritual guide (shaykh al-ghayb) are considered central concepts and, in some cases, exhibit remarkable similarities with NDEs.

Imam Khomeini, as one of the most prominent contemporary mystics, regards the human being as the "wonder of the age" (ʿujūbat al-dahr), endowed with inner and celestial potentials that may become actualized through separation from the material world. His view affirms the mystical notion that human nature is not confined to its physical dimension but includes latent spiritual capacities that can be awakened under specific circumstances.

This study aims to investigate near-death experiences through the lens of Islamic mystical teachings and in light of Imam Khomeini's philosophical-mystical anthropology. It seeks to address the fundamental question: Can near-death experiences be considered manifestations of the latent spiritual and transcendent faculties inherent in the human being?

2. Literature Review

In the Western world, comparative studies of this phenomenon with religious experiences have attracted the attention of only a few theologians. For instance, Judith Cressy (1994), in her book Near-Death Experience: Mysticism or Madness? compares these experiences with those of Christian mystics such as Saint Teresa and Saint John of the Cross, identifying meaningful similarities between them. Additionally, Paul Badham (1997), in his article "Religion and Near-Death Experience in Belief in Life After Death, conducts a comparative study of Christian and Buddhist traditions and presents NDEs as experiences akin to the most profound religious experiences known to humanity.

In the Iranian academic context, although most studies have been conducted within the framework of psychology and medicine, some research with theological and religious approaches has also addressed this phenomenon. For example, Vakili and Eghbali (2007), in their article "Mystical Death Experiences from the Perspective of NDE Studies, compare the characteristics of near-death experiences with the moments of dying as described in mystical texts. Etemadi-Nia (2011), in a dissertation in the field of philosophy and theology, explores the possibility of proving the existence of consciousness independent of the physical body and the continuation of life after death, while also examining the explanatory capacities of the Abrahamic religions (Judaism, Christianity, and Islam) in response to this phenomenon. Furthermore, Akouchakian et al. (2013) study near-death experiences as empirical evidence supporting the existence of life after death.

3. Research Method

This study employs a descriptive-analytical method within an interdisciplinary framework to examine near-death experiences (NDEs) from the perspective of Islamic mysticism, with particular emphasis on the views of Imam Khomeini. Data collection was conducted through library research, including the analysis of mystical texts, the works of Imam Khomeini, documented accounts of NDEs, and academic sources in the fields of psychology, parapsychology, and theology.

4. Findings

The findings of this study indicate that the most frequent and essential components of near-death experiences can be interpreted within the framework of Islamic mystical teachings:

1. Out-of-body experience: This component corresponds to the concept of "body divestment" (khalʿ al-badan) in Islamic mysticism. However, unlike NDEs, in mysticism the seeker deliberately and consciously separates from the material body through voluntary death, attaining an inner and intuitive experience of existence.

2. Extrasensory perceptions: These phenomena can be explained through interpretations related to the "imaginal body" (badan mithālī) in Islamic mysticism—a subtle, immaterial entity endowed with perceptual faculties that are broader and deeper than those of the physical body.
3. Passage from darkness to light: This experience symbolizes the traversal of the "veils of darkness and light" in Islamic mysticism. The seeker transcends carnal darkness and worldly attachments to reach the light of divine knowledge and beauty. NDErs similarly describe passing through a dark tunnel and encountering a radiant light accompanied by overwhelming love and peace.
4. Encounter with luminous beings or spiritual guides: This component aligns with concepts such as Khidr, the Shaykh al-Ghayb (Hidden Guide), or the "Heavenly Self" in Islamic mysticism—spiritual entities entrusted with guiding the seeker on the path of spiritual ascent.
5. Life review: The observation of one's actions, thoughts, and emotions throughout life parallels the mystical notion of unveiling the truth of actions and the embodiment of intentions in the imaginal realm, where one's inner realities appear in visual and manifest forms.
6. Reluctant return: Experiencers often express a strong sense of discomfort or reluctance about returning to their physical bodies. In Islamic mysticism, a similar sentiment is found when the seeker, after deep mystical experiences and encountering transcendent truth, returns to the material realm with sorrow, longing, and a sense of estrangement.

5. Discussion and Conclusion

The mystical analysis of the components of near-death experiences (NDEs) reveals that these phenomena are among the experiences that unveil the hidden capacities of the human being under specific and critical conditions. These experiences, which transcend the boundaries of sensory perception and enter realms beyond the material world, indicate that the reality of the human being is far more complex than the commonly held, purely materialistic view of existence. Knowledge of the human being at the level of the natural world represents the lowest degree of understanding. From Imam Khomeini's perspective, after separation from the material body, the human encounters their "imaginal body"—a body that, due to its higher ontological rank, possesses broader and more intense perceptual capabilities than the physical body. Phenomena such as 360-degree vision, speech without the use of the mouth, and other extraordinary features reported in near-death experiences can be interpreted within his mystical framework through the concept of the imaginal body and the world of imagination (ʿālam al-mithāl).
Despite these correspondences, NDEs should not be equated with mystical experiences, as they differ fundamentally in terms of depth, purpose, mode of

occurrence, and the spiritual preparedness of the experiencer. Mystical experience is typically the result of a gradual spiritual journey and self-purification, and is specific to saints and seekers of divine truth, whereas NDEs generally occur suddenly, without prior preparation, and can happen to individuals regardless of their religious background or spiritual maturity.

Ultimately, it can be concluded that non-material experiences—whether occurring suddenly and involuntarily or attained through spiritual struggle—are manifestations of the profound complexity and greatness of the human being. These experiences unveil the soul's latent spiritual capacities and demonstrate that human reality extends beyond the material world. Upon liberation from the constraints of the natural realm, the human being is able to witness truths that are only accessible to others after the end of their worldly life.

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

تبیین عرفانی تجربه‌های نزدیک به مرگ با نگاهی به آرای امام خمینی(ره)

سما معصومی زاده[1] | محمد رودگر*[2] | حسن مهدی پور[3]

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشهٔ امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
۲. استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشهٔ امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
۳. استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشهٔ امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

تجربه نزدیک به مرگ به مجموعه‌ای از ادراکات و مشاهدات شخصی افرادی اطلاق می‌شود که در آستانهٔ مرگ قرارگرفته‌اند و پدیده‌هایی مانند خروج روح از بدن، عبور از فضایی تاریک به‌سوی روشنایی، دریافت‌های فراحسی، رویارویی با موجود یا راهنمایی نورانی و نظایر آن را گزارش کرده‌اند. این پدیده در حوزه‌های گوناگونی همچون پزشکی، روان‌شناسی و فراروان‌شناسی به‌صورت گسترده مورد پژوهش و بررسی قرارگرفته است. باوجوداین، واکاوی و تبیین آن از منظر عرفان اسلامی کمتر موردتوجه پژوهشگران واقع‌شده است. در چهارچوب عرفان اسلامی، انسان به‌منزله موجودی دارای ساحت‌های متعالی معرفی می‌شود که حیات او محدود به کالبد مادی نیست، بلکه پس از رهایی از بدن نیز تداوم می‌یابد و می‌تواند به مراتبی از تجربه دست یابد که با تجربه‌های نزدیک به مرگ همانند مرگ اختیاری، خلع بدن و شهود باطنی قابل‌مقایسه است. دیدگاه‌های امام خمینی نیز مؤید چنین برداشتی است؛ وی انسان را شگفتی عالم آفرینش و برخوردار از لایه‌های درونی و توانمندی‌های پیچیده می‌داند که با گسستن از جهان طبیعت و ماده آشکار می‌شوند. پژوهش حاضر کوشیده است تجربه‌های نزدیک به مرگ را از منظر عرفانی به‌عنوان جلوه‌ای از استعدادهای فرامادی و روحانی انسان مورد تحلیل و تفسیر قرار دهد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۵

کلیدواژه‌ها:
امام خمینی، عرفان اسلامی، تجربه نزدیک به مرگ، خلع بدن، راهنمای نورانی.

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

استناد: معصومی زاده، سما، رودگر، محمد و مهدی پور، حسن (۱۴۰۴). تبیین عرفانی تجربه‌های نزدیک به مرگ با نگاهی به آرای امام خمینی(ره). پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۹)، ۱۲۱-۱۴۹.

https://doi.org/10.22034/matin.2025.484573.2307

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

مقدمه

تجربهٔ نزدیک به مرگ به پدیده‌ای گفته می‌شود که در آن افراد در وضعیت‌های بحرانی میان مرگ و حیات، احساس می‌کنند از بدن خویش جدا شده و با ساحت‌هایی فراتر از ادراکات مادی و متعارف روبه‌رو می‌شوند. این تجربه‌ها اغلب دگرگونی عمیق و ماندگاری در نگرش‌ها و شیوه زندگی افراد ایجاد می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از تجربه‌گران پس از بازگشت، به دریافت و برداشتی نو از مرگ، زندگی و معنای هستی دست می‌یابند. برای نخستین بار در سال ۱۹۷۵، روان‌پزشکی به نام ریموند مودی[1] در کتاب مشهور خود زندگی پس از زندگی[2] (۱۹۸۴) به‌طورجدی و نظام‌مند به بررسی این پدیده پرداخت و با گردآوری روایت‌های افرادی که در آستانهٔ مرگ قرارگرفته بودند، اصطلاح «تجربهٔ نزدیک به مرگ» یا «NDE» را مطرح ساخت. پس از او، پژوهشگران برجسته‌ای مانند الیزابت کوبلر راس[3]، بروس گریسون[4]، جفری لانگ[5]، ملوین مورس[6] و دیگران در حوزه‌های پزشکی، روان‌شناسی و فراروان‌شناسی به مطالعه و تحلیل این پدیده پرداختند.

بروس گریسون با ارائه «مقیاس گریسون» گام مهمی در تحلیل روشمند و طبقه‌بندی مؤلفه‌های گوناگون تجربه‌های نزدیک به مرگ برداشت. همچنین ملوین مورس پژوهش‌های خود را بر تجربه‌های نزدیک به مرگ در کودکان متمرکز ساخت و تأثیرات ژرف این تجربه‌ها بر زندگی فردی و تغییر نگرش نسبت به مرگ را برجسته کرد. از سوی دیگر، در سال ۱۹۹۸، جفری لانگ «بنیاد تحقیقات تجربه نزدیک به مرگ» را بنیان نهاد که نقش مهمی در گردآوری داده‌ها و تحلیل علمی این تجربه‌ها ایفا کرده است. مجموعه تلاش‌های این پژوهشگران سبب شد پدیدهٔ تجربهٔ نزدیک به مرگ بیش‌ازپیش موردتوجه محافل علمی و دانشگاهی قرار گیرد. بر اساس پژوهشی که در سال ۲۰۱۱ انجام‌شده، طی یک قرن گذشته

1. Raymond A. Moody
2. Life After Life
3. Elisabeth Kubler Ross
4. Bruce Greyson
5. Jeffrey Lang
6. Melvin L. Morse

۶۲۹ پژوهشـــگر ۸۹۲ مقالهٔ علمی دربارهٔ این پدیده در رشـــته‌های مختلف منتشـــر کرده‌اند (Loseu et al. 2013, p. 200).

بااین‌حـــال، در میـــان پژوهش‌های صورت گرفتـــه، یکی از حوزه‌هایی کـــه کمتر بدان پرداخته‌شـــده، بررسی رابطهٔ دین و تجربهٔ نزدیک به مرگ، به‌ویژه در بستر دین اسلام است. مقاله حاضر می‌کوشـــد با بهره‌گیـــری از آموزه‌های عارفان مســـلمان و واکاوی دیدگاه‌های امام خمینی دربارهٔ حقیقت وجودی انســـان، تجربه‌های نزدیک به مرگ را از منظر اسلامی موردمطالعه و تحلیل قرار دهد.

۱. پیشینه تحقیق

ازجملـــه پژوهش‌های الهیاتی انجام‌شـــده در ایران می‌توان به مقاله وکیلـــی و اقبالی با عنوان «تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE» (۱۳۸۶) اشاره کرد که در آن، شباهت‌ها و تفاوت‌هـــای ویژگی‌های لحظات احتضار از دیـــدگاه عارفان با تجربه‌های نزدیک به مرگ موردبررســـی قرارگرفته اســـت. همچنین اعتمادی‌نیا در پایان‌نامه‌ای در حوزهٔ فلسفه و کلام، امـــکان اثبات آگاهی مســـتقل از بدن فیزیکی و تداوم حیات پـــس از مرگ را تحلیل کرده و ظرفیت تفســـیری ادیان ابراهیمی (یهودیت، مســـیحیت و اسلام) را در مواجهه با این پدیده ارزیابی کرده است. در پژوهشـــی دیگر، آکوچکیان و همکاران (۱۳۹۲) تجربه‌های نزدیک به مرگ را به‌عنوان یکی از شواهد تجربی در اثبات حیات پس از مرگ بررسی کرده‌اند.

در غرب نیز، افزون بر روان‌شناســـان و پزشکان، شـــمار اندکی از پژوهشگران به مقایسه این پدیده با تجربه‌های دینی پرداخته‌اند. یک الهیات‌شناس پروتستان به نام جودیث کرسی[1] در کتاب «تجربه نزدیک به مرگ: عرفان یا جنون»(۱۹۹۴) این تجربه‌ها را با حالات عرفانی عارفان مسیحی مانند سنت ترزا و سنت یوهان صلیبی مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که تجربه‌های نزدیک به مرگ اشـــتراکات فراوانی با روشـــن‌بینی‌ها و سفرهای برون‌کالبدی دارند. همچنین پل بدهام در مقاله «دین و تجربه نزدیک به مرگ در اعتقاد به زندگی پس از مرگ» (۱۹۹۷)، با بررســـی این پدیده و تجربه‌های دینی در مسیحیت و بودیسم، نتیجه گرفته

1. Judith Cressy

است که این تجربه‌ها ضمن تقویت باور به حیات پس از مرگ، از عمیق‌ترین تجربه‌های مذهبی شناخته‌شده برای انسان به شمار می‌آیند.

این مجموعه بررسی‌ها نشان می‌دهد که پدیدهٔ تجربه نزدیک به مرگ در حوزه مطالعات عرفان اسلامی کمتر موردتوجه و تحلیل قرارگرفته است، درحالی‌که عرفان اسلامی می‌تواند چهارچوبی مناسب و منسجم برای فهم و تبیین چنین تجربه‌هایی فراهم آورد.

۲. تجربه نزدیک به مرگ

تعریف دقیق و موردتوافقی از «تجربه نزدیک به مرگ» در میان پژوهشگران وجود ندارد؛ بااین‌حال، قدر مسلم آن است که این پدیده غالباً در شرایطی رخ می‌دهد که فرد در آستانهٔ مرگ یا در وضعیت‌هایی همچون مرگ بالینی قرارگرفته است (لانگ و پری، ۱۳۹۸، ص. ۱۲). ریموند مودی در فصل دوم کتاب خود، با تلفیق روایت‌های افراد، تصویری اولیه از این پدیده ترسیم می‌کند. به گفته او، فرد در حال مرگ هنگامی‌که به اوج ناتوانی جسمانی می‌رسد، صدای اعلام مرگ خود را از سوی پزشک می‌شنود؛ سپس از تونلی تاریک عبور کرده و خود را خارج از بدن مشاهده می‌کند. او احساس می‌کند دارای بدنی با ماهیتی متفاوت شده و با ارواح خویشاوندان و دوستان درگذشته روبه‌رو می‌شود. در این میان، موجودی نورانی و سرشار از محبت در برابر او ظاهر می‌گردد و بدون استفاده از کلام، از او می‌خواهد زندگی خویش را مرور کند. درنهایت، فرد به مرزی می‌رسد که باید به زندگی بازگردد؛ هرچند این بازگشت با نوعی مقاومت و تمایل به ماندن در آن وضعیت همراه است؛ اما سرانجام به کالبد جسمانی خود بازمی‌گردد (Fox, 2003, pp. 16-17).

این توصیف صرفاً نمایی کلی از این پدیده به دست می‌دهد و همهٔ تجربه‌گران الزاماً تمامی این عناصر را تجربه نمی‌کنند. برخی افراد ممکن است تنها بخشی از این ویژگی‌ها را گزارش کنند یا حتی عناصر بیشتری فراتر از آن‌ها را مشاهده کنند (تالبوت، ۱۳۹۹، ص. ۳۳۴). مودی با استخراج ویژگی‌های مشترک این تجربه‌ها، الگویی ارائه داد که بعدها آن را دیگر پژوهشگران بررسی و تکمیل کردند. یکی از این الگوها که از سوی بنیاد تحقیقات تجربه نزدیک به مرگ ارائه‌شده، شامل مؤلفه‌هایی مانند خروج از بدن، احساسات متعالی، هیجانات شدید و غالباً مثبت، مواجهه با نوری درخشان و رازآلود، دیدار با موجودات روحانی یا

خویشاوندان درگذشته و دگرگونی در ادراک زمان و مکان است (لانگ و پری، ۱۳۹۸، ص. ۱۲).

بروس گریسون، استاد روان‌پزشکی دانشگاه ویرجینیا، نیز مؤلفه‌های مشابهی را برشمرده است؛ ازجمله تجربه تغییر در ادراک زمان، شتاب‌گرفتن رویدادها، مرور زندگی، احساس آرامش و سرور، تجربه یگانگی با هستی، ادراکات فراحسی، ورود به جهانی متفاوت و آن‌جهانی و مواجهه با موجودات، درگذشتگان یا شخصیت‌های دینی (پرنیا، ۱۳۹۷، ص. ۲۸). همچنین ملوین مورس ۹ مؤلفه برای تجربه نزدیک به مرگ معرفی کرده است که احساس مرده بودن، آرامش و فقدان درد، خروج از بدن، عبور از تونل به‌سوی نور، مشاهده پیکرهای نورانی، دیدار با موجودی مقدس، بازبینی زندگی گذشته، بی‌میلی به بازگشت و دگرگونی‌های شخصیتی پس از تجربه را شامل می‌شود (مورس، ۱۳۸۰، ص. ۶).

اکنون باید بررسی کرد که این تجربه انسانی با مؤلفه‌های یادشده چه نسبتی با آموزه‌های عارفان مسلمان، ازجمله دیدگاه‌های امام خمینی دارد. ازاین‌رو، در گام نخست، تبیین چیستی انسان در عرفان اسلامی و مفاهیم مرتبط با ساحت‌های باطنی انسان و تجربه‌های شهودی موردتوجه قرار خواهد گرفت.

۳. انسان در عرفان اسلامی

انسان در اندیشهٔ عارفان مسلمان به‌منزلهٔ آیینهٔ تمام‌نمای اسماء و صفات الهی شناخته می‌شود؛ موجودی جامع که همهٔ مراتب هستی، از عوالم الهی تا ساحت‌های کونی، اعم از کلی و جزئی، در او تجلی می‌یابد. امام خمینی وجود انسان را چکیده و عصاره‌ای از تمامی عالم و موجودات می‌داند؛ به‌گونه‌ای که هستی او همچون طرحی فشرده از عالم کبیر تلقی می‌شود (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۳۰۳). به باور او، اگر حقیقت وجودی انسان گسترش یابد، تطابقی کامل و همانند با عالم کبیر برقرار خواهد کرد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۱۱).

از سوی دیگر، عین‌القضات همدانی بر این نکته تأکید می‌کند که اطلاق واژهٔ «انسان» در نظر بسیاری از مردم به جسم مادی محدود می‌شود، حال‌آنکه اهل معرفت آن را ناظر به حقیقت روحانی انسان می‌دانند. به بیان او، اوصافی همچون دانایی یا نادانی، سخاوت یا بخل، ایمان یا کفر، همگی به روح انسان نسبت داده می‌شوند؛ زیرا جسم مادی ظرفیت پذیرش چنین صفاتی را ندارد (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ص. ۱۵۸).

امام خمینی نیز شناخت انسان در حد بدن مادی و طبیعت را نازل‌ترین مرتبه معرفت به حقیقت انسان می‌داند و تصریح می‌کند که این سطح از شناخت، چیزی جز سایه‌ای از حیات حیوانی نیست؛ اما ازآنجاکه انسان به جهان ماده انس گرفته است، غالباً به همین مرتبه بسنده می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۴۳۴).

۱-۳. ساختار وجودی انسان

امام خمینی در برخی آثار خود، برای انسان دو نشئه یا دو ساحت وجودی قائل است: نخست، نشئه ظاهری ملکیهٔ دنیوی که همان بدن مادی و تعلقات آن به عالم طبیعت است؛ و دوم، نشئه باطنی غیبیهٔ ملکوتی که به عالمی فراتر تعلق دارد و پس از مرگ نیز باقی می‌ماند (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۵).

۲-۳. نشئه باطنی

ساحت باطنی انسان غالباً با عنوان «نفس» شناخته می‌شود؛ هرچند این اصطلاح در آثار امام خمینی در معانی گوناگون به‌کاررفته است. گاه نفس به معنای عام، بر تمام حقیقت وجودی انسان دلالت دارد و گاه به‌عنوان دشمن درونی انسان (اعدا عدو) معرفی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۸۰). از منظر ایشان، نفس به‌عنوان بُعد اصلی و درونی شخصیت انسان، دارای مراتب و مقامات متعددی است که در آثار مختلف به تقسیم‌بندی‌هایی چون هفت‌گانه، چهارگانه، سه‌گانه یا دوگانه اشاره‌شده است (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۵).

در متون اخلاقی و عرفانی، نفس با واژگانی چون روح، جان، عقل و دل نیز هم‌معنا دانسته شده و حقیقتی مجرد از عالم ملکوت تلقی می‌شود که تنها از طریق بصیرت درونی قابل‌ادراک است (نراقی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۱۹). بسیاری از عارفان، روح را به پرنده‌ای ملکوتی تشبیه کرده‌اند که با هبوط به عالم جسمانی از موطن اصلی خود دورافتاده و در قفس بدن محبوس شده و از این فراق در رنج است.

۱-۲-۳. قوای نفس

نفس به‌عنوان ساحت غیرمادی انسان، با وجود وحدت و بساطت، دارای قوای ادراکی

متعددی اســت. حکما و عرفا با توجه به نســبت آن با مراتب هستی، سه قوه حس، خیال و عقل را برای نفس برشــمرده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۱۹۴). امام خمینی نیز برای تحقق ادراک صحیح، هم‌ســنخی میان مدرِک و مدرَک را ضروری می‌داند و مدرَکات را به ســه دسته مربوط به عوالم طبیعت، برزخ و عقل تقسیم می‌کند (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۲۷۰). برای این عوالم ویژگی‌هایی ذکرشده است که به‌اختصار عبارتند از:

- **عالم عقل**: از دیدگاه اهل معرفت، نخســتین مرتبه پس از تعین ثانی و خارج از ســاحت ربوبی اســت و با نام‌هایی چون عالم غیب، عالم امر و عالم علوی نیز شــناخته می‌شود. این عالم ذاتاً مجرد از ماده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، صص. ۵۳۳-۵۲۳).
- **عالــم طبیعــت**: در نقطه مقابل عالم عقل قرار دارد و مادیت، ویژگی ذاتی آن اســت. از آن با عنوان عالم محســوس یا عالم شــهادت مطلقه نیز یاد می‌شــود و زمان و مکان از خصوصیات اساسی آن به شمار می‌روند.
- **عالم برزخ (مثال)**: این عالم حد واســط میان ارواح و اجســام است و به تعبیر ابن عربی «مجمع البحرین» و گســترده‌ترین حضرت وجودی محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص. ۳۶۱). عالم برزخ فاقد ماده اســت؛ اما برخی آثار آن مانند صورت و شــکل را داراست. در این مرتبه، ارواح نوعی تجسم می‌یابند و اجسام نیز بهره‌ای از حیات روحانی پیدا می‌کنند (کربن، ۱۳۸۴، ص. ۱۹). ازاین‌رو، تمامی ملکات، نیت‌ها، صفات اخلاقی، نتایج اعمال و باطن رفتارهای انســان در این عالم آشکار می‌شود. همچنین رخدادهای روحانی مانند رؤیاهای صادقه و وحی در این ساحت تحقق می‌یابند (پورنامداریان، ۱۴۰۲، ص. ۲۴۷).

۳-۳. نشئه ظاهری

نشــئه ظاهری، به تعبیر عارفان، همان جسم مادی انسان اســت که بر عنصر ظلمانی استوار بوده و کثرت، ترکیب، زوال و رکود از لوازم ذاتی آن به‌شمار می‌آید (جندی، ۱۳۶۲، ص. ۷۹). به بیان امام خمینی، بدن مادی پوشــانندهٔ بدن برزخی اســت و بدن برزخی نیز ســاتر نفس؛ نفس حجاب قلب و قلب حجاب روح محســوب می‌شود و بدین‌سان هر مرتبهٔ فروتر، مرتبهٔ برتر را در خود مستور می‌سازد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۹۱).

انسان در حقیقت به بدن عنصری و مادی محدود نیست، بلکه در مراتب گوناگون وجودی خود، از بدن‌هایی متناسب با همان مراتب برخوردار است که در طول یکدیگر قرار دارند. بر پایه استدلال‌های عقلی، صعود به عوالم برتر با بدن متراکم مادی امکان‌پذیر نیست و نیازمند بدنی لطیف و نورانی متناسب با عالم ملکوت است. ازاین‌رو، نفس در هر مرتبه از هستی، بدنی هماهنگ با همان عالم را داراست. امام خمینی تصریح می‌کند که انسان پس از مرگ، خود را با بدن برزخی و قالب مثالی بازمی‌یابد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص. ۳۶۴).

این قالب مثالی واجد همهٔ ادراکات بدن مادی است، اما محدودیت‌های عالم طبیعت را ندارد؛ برای نمونه، در عالم برزخ شنیدن نیازمند شرایط مادی مانند برخورد اجسام یا ارتعاش هوا نیست؛ زیرا این امور تنها از لوازم تحقق ادراک در عالم محسوس‌اند (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۳۰۷). عالم مثال بر عالم ماده احاطه دارد و موجودات مثالی نسبت به موجودات مادی از شدت وجودی و توان بیشتری برخوردارند؛ حرکت آنان سریع‌تر، حالات روحی‌شان شدیدتر و آثارشان نافذتر است، چراکه در جهان مادی، ماده مانعی در برابر بروز کامل این ویژگی‌ها محسوب می‌شود. به‌بیان‌دیگر، هرچه مرتبه وجودی بالاتر می‌رود، شدت و قوت آن نیز افزون‌تر می‌گردد (حسینی طهرانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۶۲).

۴-۳. جدایی نشئه ظاهر و باطن

نشئه باطن یا بُعد ملکوتی انسان پس از جدایی از بدن مادی به حیات خود ادامه می‌دهد. این جدایی غالباً در مرگ طبیعی رخ می‌دهد، اما عارفان نوع دیگری از مرگ را با عنوان «مرگ اختیاری» یا «مرگ پیش از مرگ» مطرح کرده‌اند. از این منظر، مرگ که در حقیقت انتقال از نشئه‌ای به نشئه‌ای دیگر است، به دو گونه تحقق می‌یابد: نخست، مرگ طبیعی و قهری که در آن نفس ناگزیر از بدن جدا می‌شود؛ و دوم، مرگ اختیاری که برای اولیای الهی، با هدایت شیخ و از طریق تهذیب نفس، مجاهده و رهایی از تعلقات دنیوی امکان‌پذیر است. یکی از نتایج مرگ اختیاری، پیدایش گونه‌هایی از شهود و مشاهده برای سالک است؛ اموری که برای انسان عادی جز از طریق مرگ طبیعی حاصل نمی‌شود (حسینی‌زاده و صادقی، ۱۴۰۲، ص. ۴۶). به گفتهٔ نسفی، کسانی که به این مرتبه دست‌یافته‌اند، آنچه دیگران پس از مرگ طبیعی مشاهده خواهند کرد، پیش‌تر می‌بینند و احوال پس از مرگ برای آنان آشکار

می‌شود؛ ازاین‌رو از مرتبه علم‌الیقین به عین‌الیقین ارتقا می‌یابند (نسفی، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۸).

بر اساس حدیث نبوی «مَنْ ماتَ فَقَدْ قامَتْ قیامَتُهُ»، ازجمله احوال پس از مرگ می‌توان به‌مواجهه انسان با صورت‌های حقیقی اعمال و کردار خویش اشاره کرد. بااین‌حال، به‌تصریح امام خمینی، صحنه قیامت در باطن همین جهان نیز همواره حاضر است و تنها ظهور کامل آن مستلزم برچیده شدن نظام کنونی عالم است؛ زیرا آنچه فراتر از زمان قرار دارد، همواره بوده و هست و خواهد بود (طباطبایی و نجف‌آبادی، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۲). ازاین‌رو، اگر انسان از طریق مرگ اختیاری حجاب‌ها را کنار بزند، می‌تواند همین اکنون نیز مشاهدهٔ صحنه‌های قیامت را تجربه کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۷). امام خمینی مرگ اختیاری را ویژه انبیا و اولیا می‌داند که در آن، تمامی حجاب‌های میان آنان و حق‌تعالی فرومی‌ریزد، حالت صعق بر آنان عارض می‌شود و تجلی الهی را دریافت می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، صص. ۵۱۵-۵۱۴).

یکی از مباحث مهم مرتبط با مرگ اختیاری در آموزه‌های عرفانی که با دیدگاه حکمای اسلامی نیز همسو است، مسئلهٔ «خلع بدن» است. در ادامه، به این موضوع و نیز به «کشف و شهود» به‌عنوان تجربه‌های عرفانی پرداخته خواهد شد؛ تجربه‌هایی که از رهگذر نوعی جدایی میان نشئه ظاهری و باطنی برای سالک امکان تحقق می‌یابند.

۱-۴-۳. خلع بدن

اهل معرفت از طریق «مرگ اختیاری» بر نفس خویش تسلط می‌یابند و با تضعیف جنبه‌های جسمانی و تقویت ساحت روحانی و ملکوتی وجود، به مرتبه‌ای دست می‌یابند که می‌توانند بدن را همچون جامه‌ای از تن بیرون آورند و هر زمان که اراده کنند، دوباره به آن بازگردند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۵۰۳). این حالت که در میان حکما با عناوینی مانند «نَضو جِلباب» یا «انسلاخ» شناخته می‌شود، جایگاهی بسیار مهم دارد؛ تا آنجا که میرداماد معتقد است حکیمی که به این مرتبه از معرفت نرسیده باشد، در شمار حکمای الهی و متألّه قرار نمی‌گیرد. به باور او، خلع بدن امکان عروج انسان به عالم نور و مراتب برتر هستی را فراهم می‌سازد (میرداماد، ۱۳۸۰، صص. ۷۴-۷۳).

۲-۴-۳. کشف و شهود

چنان‌که امام خمینی تصریح می‌کند، هنگامی‌که نفس از تدبیر و اشتغالات بدنی فارغ شود، به عوالم غیب متصل شده و حقایق نهانی را به شهود درمی‌یابد (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۳۶). «کشف» در لغت به معنای برداشته شدن پرده است و «حجاب» به معنای پوشش و مانع؛ در اصطلاح عرفانی، حجاب هر امری است که مانع رؤیت حقیقت مطلوب گردد (ابن عربی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص. ۵۶۶). از این منظر، تمامی مراتب وجود به‌نوعی حجاب میان مخلوق و خالق محسوب می‌شوند و حتی حقایق مجرد و عقول قدسی نیز به‌عنوان حجاب‌های نورانی تلقی می‌گردند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۵۴۵). سالک طریق حق با تزکیه نفس و مجاهدت، حجاب‌های ظلمانی و نورانی را یکی پس از دیگری کنار می‌زند و به شهود حضوری و ارتباط بی‌واسطه با حقیقت نائل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۹۴، صص. ۵۹۱-۵۹۰).

کشف را به دو نوع صوری و معنوی تقسیم کرده‌اند:

۱-۲-۴-۳. کشف صوری

در آغاز سیر و سلوک عرفانی، نخستین حجاب که کنار می‌رود، حجاب ماده است. با رفع این حجاب، حقایق مثالی و برزخی برای سالک آشکار می‌شود. این حقایق گرچه از جنس ماده نیستند، اما دارای اوصاف مادی همچون رنگ، شکل و مقدار هستند. این نوع کشف که از طریق حواس باطنی حاصل می‌شود، به پنج نوع تقسیم می‌گردد:

- کشف ابصاری: در این نوع کشف، سالک می‌تواند حقایق برزخی، موجودات مثالی و ارواح را در قالب‌های نورانی و مثالی مشاهده کند؛ همچنین حالات روحی و درونی خود و دیگران را نیز در قالب مثالی می‌بیند.
- کشف سماعی: اشاره به مکشوف شدن اصوات و مسموعات مثالی و برزخی دارد که با برخورداری از سمعی برتر و بالاتر تحقق می‌یابد.
- کشف شمی: در این نوع کشف، سالک با بهره‌مندی از شمی برتر می‌تواند روایح ربوبی و نفحات الهی را استشمام کند.
- کشف ذوقی: به تجربه خوردن و آشامیدن طعام‌های ملکوتی و شراب‌های برزخی اشاره دارد که متناسب با مرتبه سالک رخ می‌دهد.

-کشـــف لمسی: در این کشف، سالک توانایی لمس چیزهایی را می‌یابد که پیش‌تر قادر به لمس آن‌ها نبوده است. (شجاعی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص.۱۳۷- ۱۲۹).

۲-۲-۴-۳. کشف معنوی

این نوع کشـــف به حقایق عالم عقل و فراتر از آن مربوط می‌شود و شامل ظهور معانی غیبی و حقایق عینی است. تمامی اقسام کشف به‌عنوان تجلیات اسمایی به شمار می‌روند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۵۵۸).

۳-۲-۴-۳. رابطه کشف و تجلی

کشـــف و شهود به‌طور مستقیم با تجلی اسمای الهی ارتباط دارد. هر اسم و صفت الهی که در وجود ســـالک تجلی می‌یابد، آثار و برکات خاص به همراه دارد. برای نمونه، تجلی اسم «بصیر» توانایی دیدن حقایق غیبی را به ســـالک می‌بخشد، درحالی‌که تجلی اسم «سمیع» او را قادر می‌سازد تا اصوات معنوی و غیبی را بشنود. سالک با تجلی اسم «محیط» احاطه وجودی پیدا می‌کند و از محدودیت‌های زمانی و مکانی رها می‌شود. این تجلیات، به‌تناسب ظرفیت و مقام معنوی ســـالک، به‌طور متفاوت ظاهر می‌شـــوند. (شجاعی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص. ۱۹۵- ۱۹۳).

۴-۲-۴-۳. رابطهٔ تجلی و احوال

احوال ســـالکان نیز بر اساس تجلیات الهی متغیر است. گاه ســـالک مظهر تجلیات اسمای جمـــال الهی و در مواقعی دیگر مظهر اســـمای جلالی می‌شـــود. این مفهوم در گلشـــن راز شبستری به‌وضوح بیان‌شده است:

تجلی گه جمال و گه جلال است　　رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق‌تعالی لطف و قهر است　　رخ و زلف بتان را زان دو بهر است

(لاهیجی،۱۳۸۱، ص. ۴۶۶).

امام خمینی نیز مانند ســـایر عارفان، تجلیات لطفی جمالی را سبب عشق و جذبه سالک می‌داند، درحالی‌که تجلیات عظمت و ســـلطنت موجب خوف و خشـــیت می‌شـــوند (امام

خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۱۲۳). هجویری در مورد تفاوت این دو نوع تجلی بیان می‌کند: «انس و هیبت دو حالت از احوال پیروان طریق حق هستند؛ هنگامی که حق‌تعالی به دل بنده به شاهد جلال تجلی کند، نصیب او در آن حال هیبت است و زمانی که به شاهد جمال تجلی کند، نصیب او انس و سرور خواهد بود» (هجویری، ۱۳۵۸، ص. ۴۹). این تجلیات الهی در مکاشفات می‌تواند به شکل رؤیت نور و الوان یا مشاهدات روحانی جلوه‌گر شود.

۵-۲-۴-۳. رؤیت نور و الوان در مکاشفه

در طی سیر و سلوک، انوار مختلفی بر سالک کشف می‌گردد که دارای مراتبی است. در این میان، «نورالانوار» عالی‌ترین مرتبه را به خود اختصاص می‌دهد و علت هستی همهٔ موجودات و منشأ وجود است و از جمیع جهات در فعلیت شدید است. امام خمینی سلسله نظام وجود را همان نور جمال می‌داند که هرچه به مبدأ نور نزدیک‌تر باشد، انورتر است. وی همچنین ظلمت را به‌عنوان «عدم النور» تعریف می‌کند؛ بنابراین هرچه نور بیشتر باشد، قهراً ظلمت عدم کاسته می‌شود (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۳۸۰).

عارفان در کنار نور به ظلمت و تاریکی نیز پرداخته‌اند. نجم‌الدین کبری ارکان چهارگانه هستی (خاک، آب، آتش و هوا) را همان تاریکی و ظلمت می‌داند که رهایی کامل از آن تنها با مرگ ممکن است (محمدی، ۱۴۰۳، ص. ۲۸) و سالک با «مرگ اختیاری» که حاصل ریاضت و مجاهدت اوست، می‌تواند به این رهایی دست یابد و به گفتهٔ امام خمینی ابتدای سلوک الی الله خروج از حجاب‌های ظلمانی و تاریک عالم طبیعت و کشف حجاب‌های نورانی عالم غیب است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۸).

در متون عرفانی، از «الوان نوری» نیز به‌عنوان نشانه‌هایی از حالات باطنی و مراتب سیر روحانی سالک یادشده است. نجم‌الدین کبری ازجمله عارفانی است که در تبیین و تفسیر این نورهای رنگین و معناگذاری آن‌ها به‌مثابه نشانه‌های مکاشفه و احوال درونی عارف، اهتمام فراوانی داشته است. او رنگ‌ها را بازتاب وضعیت‌های روحانی می‌داند و برای هر یک دلالتی خاص قائل می‌شود؛ چنان‌که توضیح می‌دهد: «رنگ سبز نشانه حیات دل است، رنگ آتشین ـ اگر از کدورت پاک و شفاف باشد ـ علامت حیات همت است، رنگ کبود دلالت بر حیات نفس دارد و رنگ زرد نشانهٔ ضعف و ناتوانی است». (Corbin, 1994, p. 77)

نجم‌الدین رازی، شاگرد نجم‌الدین کبری، در تفسیر رمزی انوار، برای هر رنگ معنایی متناسب با مراتب سلوک قائل است. او نور سفید را نشانهٔ اسلام، نور زرد را نماد ایمان، نور کبود را بیانگر مقام احسان و نور سبز را مرتبط با نفس مطمئنه می‌داند؛ و درنهایت، نور سیاه را جلوه‌ای از عشق سوزان و سرشار از وجد معرفی می‌کند (Corbin, 1994, p. 107).

نجم‌الدین رازی همچنین نسبت نور و ظلمت را با صفات الهی تبیین کرده و آن‌ها را به ترتیب مظهر لطف و قهر خداوند می‌داند. به باور او، خداوند «نور آسمان‌ها و زمین» است و نور تجلی صفات جمال الهی محسوب می‌شود، درحالی‌که سیاهی و ظلمت نمایانگر صفات جلال الهی‌اند (رازی، ۱۳۸۷، ص. ۱۵۲).

۶-۲-۴-۳. شیخ الغیب در مکاشفات

شیخ، پیر یا مرشد، راهنمایی است که در مسیر سلوک و مکاشفه به سالک کمک می‌کند. او نه‌تنها با مسیر آشناست، بلکه به دلیل ولایتی که از جانب خداوند یافته، قادر است در باطن سالک تصرف کرده و با تعلیم و هدایت خود نفس را برای کوچ از غربت زمینی تشویق و راهنمایی کند. ابن عربی پیر را چنین توصیف می‌کند: «إن الشیخ عبارة عمن جمع جمیع ما یحتاج إلیه المرید السالك فی حال تربیته و سلوکه و کشفه» (ابن عربی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص. ۳۶۵). این پیر در آثار عرفانی گاه معنای راهنمای درونی دارد که از آن به «خضر»، «شیخ الغیب»، «طباع تام»، «عقل فعال»، «عقل سرخ»، «جبرئیل» و... یاد شده است. این پیکرهٔ نورانی و مثالی، در مواقع بحرانی بر اهل طریقت تجلی می‌کند و آن‌ها را از ظلمت و حیرانی نجات می‌دهد. نمونه‌ای از این مسئله در کتاب سیر العباد الی معاد آمده است؛ جایی که شاعر در حیرت و دل‌خستگی فرورفته و ناگهان در میان تاریکی، «پیرمردی لطیف و نورانی» را می‌بیند. او هرچند کهنسال است، اما از بهار تازه‌تر و نوتر به نظر می‌رسد (سنایی، ۱۳۴۸، صص. ۲۵۵-۲۵۳).

بر اساس آموزه‌های برخی عارفان، راهنمای نورانی در تجربه‌های عرفانی و مکاشفات، همان حقیقت ملکوتی یا «انانیت آسمانی» هر فرد است که با هبوط به عالم جسمانی از آن جداشده است. این راهنما معمولاً پس از مرگ جسمانی برای انسان ظاهر می‌شود، اما اولیای خدا با بهره‌گیری از مرگ پیش از مرگ می‌توانند به فیض وصال او دست یابند.

نجم‌الدین کبری در آثار خود، ازجمله در فوایح الجمال و فواتح الجلال، لحظهٔ دیدار سالک با «من آسمانی» را چنین توصیف می‌کند: هنگامی که دایرهٔ صورت سالک درخشان می‌شود، انواری همچون چشمهٔ آب از نور لبریز می‌جوشد و تا جایی پیش می‌رود که سالک جوشش این انوار را در صورت خود احساس می‌کند. در این هنگام، در برابر دیدگان سالک، رخساره‌ای از نور نمایان می‌گردد... آن صورت در حقیقت صورت خویشتن و آن خورشید، خورشید روح است که در بدن در حرکت است (نجم‌الدین کبری، ۱۴۰۳، صص. ۸۲-۸۱).

این پیکر نورانی، نزد نجم‌الدین کبری با عناوینی چون «شیخ الغیب» و «میزان الغیب» شناخته می‌شود و نماد وصل و ارتباط سالک با حقیقت ملکوتی خویش است.

۴. تحلیل تجربهٔ نزدیک به مرگ (NDE) با رویکرد عرفانی

برای بررسی و تحلیل تجربه‌های نزدیک به مرگ، نخست باید کیفیت ظهور و پدیدار شدن این تجربیات به‌درستی شناخته شود. پژوهشگران با گردآوری شرح و توصیف تجربه‌گران از مراحل مختلف این تجربه، به الگوهایی از مؤلفه‌های مشترک دست‌یافته‌اند که فارغ از تفاوت‌هایی مانند سن، نژاد، جغرافیا، ملیت یا نوع مواجهه با مرگ، از همسانی و شباهت قابل‌توجهی برخوردارند. جالب آنکه حتی برخی افراد غیرمذهبی، ازجمله آتئیست‌ها، نیز چنین تجربه‌هایی را گزارش کرده‌اند. (Greyson, 2006, p. 400)

بر این اساس، محققان با توجه به یافته‌های خود، الگویی مشخص برای این تجربه‌ها ارائه کرده‌اند؛ برخی تنها به بیان ویژگی‌های کلی پرداخته‌اند، درحالی‌که گروهی دیگر جزئیات بیشتری را در قالب فهرستی از مؤلفه‌های مشترک تجربه‌های نزدیک به مرگ ارائه کرده‌اند. در ادامه، با توجه به محدودیت مجال در این نوشتار، پرتکرارترین و مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که پژوهشگران پیشرو و فعال در این حوزه ثبت کرده‌اند بیان می‌شود و سپس این مؤلفه‌ها با استفاده از آموزه‌های عرفانی مورد تحلیل قرار خواهند گرفت.

۴-۱. خروج از بدن

یکی از نخستین و شاخص‌ترین مؤلفه‌های تجربه نزدیک به مرگ، «خروج از بدن» است.

در این تجربه، افراد به‌طور ناخواسته و ناگهانی خود را خارج از بدن مادی‌شان می‌بینند و هویت واقعی خود را به بُعد غیرمادی وجودشان نسبت می‌دهند. عباراتی مانند «من در گوشه سقف بودم و به آن جسم بی‌جان نگاه می‌کردم» نمایانگر همین تجربه‌اند (پرنیا، ۱۳۹۷، ص. ۷۰).

تجربه‌گران گاه این وضعیت را به «درآوردن لباس» (Van Lommel, 2010, p. 19) یا «پوست‌اندازی» تشبیه کرده‌اند (پرنیا، ۱۳۹۷، ص. ۷۳) و احساس سبکی، آزادی و بی‌وزنی را گزارش می‌کنند (مودی، ۱۳۶۳، ص. ۴۰). پس از خروج از بدن مادی، افراد معمولاً حس می‌کنند که بدنی تازه و متفاوت یافته‌اند: «هنگامی‌که از تن فیزیکی‌ام بیرون آمدم، وارد چیزی دیگر شدم. فکر نمی‌کردم که هیچ باشم. بدن دیگری بود، ولی شبیه بدن معمولی نبود و به چیز دیگری هم شباهت نداشت... نمی‌توانم به شرح آن بپردازم» (مودی، ۱۳۶۳، صص. ۵۴-۵۱).

در متون اسلامی و عرفانی نیز اصطلاحاتی مشابه برای توصیف تجربه جدایی از بدن به‌کاررفته است. برای نمونه، تعبیراتی همچون «پوست انداختن مار» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۵۴۲) یا «ترک جامه کهنه» به معنای مرگ یا خلع بدن استفاده‌شده‌اند. از منظر عرفان اسلامی، انسان تنها محدود به بدن مادی نیست و بُعدی باطنی و جاودانه به نام نفس یا روح نیز دارد.

امام خمینی معتقد است که به‌محض جدایی نفس از بدن مادی، انسان خود را با بدن برزخی یا قالب مثالی خویش درمی‌یابد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص. ۳۶۴). این قالب اگرچه دارای شکل و بُعد است، اما از ماده آزاد است و فاقد زمان، مکان و سنگینی است؛ زیرا این ویژگی‌ها مختص عالم مادی‌اند.

انقطاع نفس از بدن، یا همان خلع بدن، در مسیر عرفانی معمولاً به‌صورت ارادی و تحت هدایت شیخ تحقق می‌یابد. سالک با ریاضت و مجاهدت، تلاش می‌کند با مهار نفس، تسلط بر آن، تضعیف قوای جسمانی و قطع تعلقات دنیوی، این تجربه معنوی و عرفانی را به دست آورد.

۲-۴. ادراک و ارتباط فراحسی

در پژوهش‌های مربوط به تجربه نزدیک به مرگ، ازجمله مطالعات NDERF، گزارش‌شده است که تمام حواس پنج‌گانه انسان ـ بینایی، شنوایی، لامسه، چشایی و بویایی ـ در این تجربیات فعال بوده‌اند. تجربه‌گران اغلب بیان می‌کنند که حواسشان در آن لحظات تقویت‌شده و حتی به ادراکات فراتر از حواس معمول، مانند دید ۳۶۰ درجه یا شنیدن اصوات معنوی و غیبی، دست‌یافته‌اند (لانگ و پری، ۱۳۹۸، صص. ۹۲-۹۱). این توانایی‌ها در حالی ظهور می‌کنند که بدن فیزیکی قادر به پاسخ‌دهی به محرک‌های محیطی نیست.

از دیدگاه عرفانی، این پدیده‌ها با توجه به ساختار وجودی انسان و مراتب باطنی نفس قابل تبیین‌اند. نفس انسان دارای قوای ادراکی متنوعی است که در ساحت‌های متفاوت فعال می‌شوند و عارفان با رفع حجاب ماده و شهود حقایق عالم مثال، به انواع کشف‌های بصری، شنیداری، بویایی، ذوقی و لمسی دست می‌یابند. امام خمینی نیز بر این نکته تأکید می‌کند که تمامی قوای بدن مادی در بدن برزخی نیز وجود دارند، زیرا این توانایی‌ها جزء لوازم ذاتی نفس‌اند و از آن جدا نمی‌شوند (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۴۱۱).

درزمینهٔ ارتباط و تکلم، تجربه نزدیک به مرگ نیز ویژگی‌های متفاوتی دارد. بسیاری از تجربه‌گران نوع ارتباط حاصله را به «تله‌پاتی» تشبیه می‌کنند. برای مثال، یکی از گزارش‌ها بیان می‌کند:

«ابتدا فکر کردم مردهای روحانی با دهانشان صحبت می‌کنند؛ اما آن‌ها به شیوه‌ای سریع‌تر و کامل‌تر ارتباط برقرار می‌کردند. این شبیه به تله‌پاتی بود، ولی این توصیف به‌طور کامل آن را بیان نمی‌کند» (Eadie, 1992, pp. 32-33). تجربه‌گران به دلیل ناآشنایی با این نوع ادراک و ارتباطات، در توصیف آن دچار شگفتی شده و از به‌کار بردن واژه‌های معمولی مانند «صحبت کردن» برای بیان آن خودداری می‌کنند، چراکه این شکل از ارتباط فراتر از زبان و حواس مادی است.

عارفان مسلمان بر این نکته آگاه‌اند که عالم مثال بر عالم ماده احاطه دارد و به دلیل نبود محدودیت‌های مادی، تمامی کمالات در آن عالم بدون نواقص وجود دارند. به‌عنوان‌مثال، برای شنیدن نیازی به تموج هوا (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۳۰۶) و ارتعاشات صوتی نیست. امام خمینی نیز بیان می‌کند که حقیقت تکلم، به معنای از غیبت به شهادت آوردن چیزی است، حتی اگر این تکلم بدون استفاده از لب‌ها انجام شود (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص. ۱۴۲)؛ بنابراین،

این نوع ارتباط که تجربه‌گران نزدیک به مرگ و عارفان آن را ادراک می‌کنند، بیش از هر چیز شایسته آن است که به‌عنوان «تکلم» شناخته شود، نه صرفاً ارتباطات معمولی در جهان مادی.

۳-۴. عبور از تاریکی و مواجهه با نور

ملوین مورس پس از سال‌ها پژوهش اذعان می‌کند که اگرچه ممکن است پژوهشگران برای برخی از مؤلفه‌های تجربه نزدیک به مرگ، توجیهاتی در فعالیت‌های مغزی بیابند، اما «احساس رؤیت نور» جایگاهی در مغز ندارد و نمی‌توان آن را به‌طور مصنوعی ایجاد کرد. این نور بدون شک منشأیی خارج از بدن دارد و بیشترین تحولات و دگرگونی‌های پس از تجربه‌های نزدیک به مرگ، ناشی از ملاقات با این نور است (مورس، ۱۳۸۰، صص. ۲۴۵-۲۴۳). در بسیاری از گزارش‌ها، افراد پس از عبور از فضای تاریک به نوری گرم و تابنده می‌رسند. به‌عنوان نمونه، یکی از آنان می‌گوید: «من با سرعتی مافوق تصور از خلأ تاریک گذشتم. می‌توان این فضا را به تونل تشبیه کرد» (مودی، ۱۳۶۳، ص. ۳۷). همچنین در گزارش دیگری آمده است: «با نزدیک شدن به نور، ابعاد تونل کوچک‌تر و شدت نور بیشتر می‌شد» (لانگ و پری، ۱۳۹۸، ص. ۱۵) و در گزارش دیگری چنین توصیف‌شده است: «این نور از هیچ کجا نمی‌آمد، اما هم‌زمان انگار در هر سو می‌درخشید، مثل میلیون‌ها فانوس که هم‌زمان روشن‌شده باشند» (ری میلز، ۱۴۰۱، ص. ۶۵).

اهل معرفت، سلوک الی‌الله را به‌عنوان خروج از ظلمت‌ها و تاریکی‌های مادی و پیوستن به نور حقیقی می‌دانند. در مسیر سلوک، انوار مختلفی بر سالک مکشوف می‌شود که دارای مراتب گوناگون است. امام خمینی بالاترین مرتبه را «نورالانوار» معرفی می‌کند که روشنی آن به سبب شدت نورانیت و فیض، بی‌نهایت است. هرچه فرد به منبع نور نزدیک‌تر شود، مرتبه‌اش بالاتر و درخشش آن بیشتر خواهد شد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص.۳۸۰). در عرفان اسلامی، نور نه‌تنها روشنی‌بخش است، بلکه به سبب تجلیات جمالی آن، با عشق، انس، محبت و لطف الهی نیز همراه است.

تجربه‌گران گاهی از نورهای رنگارنگ یاد می‌کنند: «این نور تنها یک نور ساده نبود، بلکه رنگ‌های طلایی، نقره‌ای، بنفش و صورتی به‌سوی من جاری می‌شدند، درست مانند سیلان عشق و بخشش» (هلدن، ۱۳۹۷، ص. ۱۶۲).

در شهودات عرفانی سالکان، الوان رنگی نیز نمایان می‌شوند. البته طیف رنگی مورداشاره در آثار عرفانی غالباً به رنگ‌هایی مانند سرخ، زرد، سفید، سبز و سیاه محدودشده است. این طیف مطرح‌شده، با تجربه‌های نزدیک به مرگ تفاوت‌هایی دارد که ممکن است در مقام تفسیر به این شکل گزارش شده باشد؛ اما آنچه مسلم است این است که برخلاف تجربهٔ نزدیک به مرگ که این الوان و انوار تنها به‌صورت یک پدیده بصری تفسیر می‌شوند، در عرفان اسلامی این رنگ‌ها و انوار نشان‌دهندهٔ حالات درونی سالک و مراتب سلوک او هستند و شیخ با توجه به این علائم، مرتبه و ضمیر مرید را تشخیص می‌دهد. در تجربهٔ نزدیک به مرگ، نمی‌توان به‌آسانی این انوار و الوان شهودشده را با مرتبه و صفا و پاکی تجربه‌گر متناسب دانست؛ هرچند که می‌توان این مسئله را به‌عنوان یک فرضیه مطرح کرد.

۴-۴. ملاقات با موجودات روحانی

بسیاری از افرادی که تجربه نزدیک به مرگ داشته‌اند، از مواجهه با موجوداتی روحانی سخن می‌گویند که نقش راهنما یا محافظ را ایفا می‌کنند. این موجودات گاهی به شکل بستگان یا دوستان فوت‌شده و گاه به‌صورت افراد نورانی یا موجودات ناشناخته ظاهر می‌شوند و در عبور از مراحل مختلف به فرد کمک می‌کنند. این راهنماها که سرشار از محبت، شفقت و دانش‌اند، به گذشته، حال و آینده تجربه‌گر آگاهی دارند و به‌گونه‌ای پدرانه او را حمایت می‌کنند: «آن وجود نورانی که در برابر من ایستاده بود، بهتر از هرکسی مرا می‌شناخت؛ همه‌چیز را درباره‌ام می‌دانست؛ هر چیزی که به آن اندیشیده بودم، بر زبان آورده یا انجام داده بودم» (هلدن، ۱۳۹۷، صص.۶۳-۶۱).

در عرفان اسلامی نیز دیدار سالک با «پیشوای پنهان» یا «خضر» لحظه‌ای کلیدی در سلوک الی‌الله به شمار می‌آید. در هر دو تجربه، این پیکرهای مثالی نقشی هدایت‌گر و حمایتی ایفا می‌کنند، به‌گونه‌ای که با دانش غیبی خود از باطن سالك یا تجربه‌گر آگاه هستند و می‌توانند در عبور از مراحل مختلف یاری‌رسان باشند. برخی تجربه‌گران نیز از احساس رابطه‌ای عمیق و حتی وحدت با این راهنماهای روحانی سخن می‌گویند: «پیکری نورانی در برابر من بود. نور در اطرافش پرتوافشانی می‌کرد، احساس کردم که وارد آن پیکره شدم. غلیان عشقی بی‌قیدوشرط را در خود حس کردم. مرا در آغوش گرفت و با

خود گفتم: من به خانه رسیده‌ام. روح با عظمت او را احساس کردم و دانستم که همیشه بخشی از وجود او بوده‌ام، درواقع هرگز از او جدا نشده بودم» (Eadie, 1992, pp. 40-41).

عارفان مسلمان بر این باورند که برای هر انسان، پیش از تولد و آفرینش خاکی‌اش، ذاتی نورانی آفریده‌شده که از روز ولایت همواره همراه اوست و حمایت او را بر عهده دارد (کربن، ۱۳۸۴، ص. ۷۵). اهل معرفت وصال به این «معشوق آسمانی» یا «ذات نورانی» را تنها با ریاضت و ترک عالم و تعلقات دنیوی ممکن می‌دانند؛ اما این رؤیت برای تجربه‌گر نزدیك به مرگ به‌صورت ناگهانی و بدون ممارست خاصی رخ می‌دهد.

۵-۴. مرور زندگی گذشته

مرور زندگی یکی از پدیده‌های مشترک در تجربه‌های نزدیک به مرگ به شمار می‌رود. در این حالت، فرد تمام یا بخشی از وقایع زندگی‌اش را از زمان تولد تا لحظهٔ خروج از بدن، با سرعت و به شکلی جامع و زنده مشاهده می‌کند. یکی از تجربه‌گران چنین می‌گوید: «تمام زندگی‌ام به‌سرعت از جلوی چشمم گذشت؛ هرلحظه از زمان تولد تا مرگ را مشاهده خواهید کرد» (لانگ و پری، ۱۳۹۸، صص. ۱۹-۱۸).

در این تجربه، نه‌تنها اعمال و رفتار فرد مشاهده می‌شود، بلکه احساسات و افکار او نیز با جزئیات قابل‌رؤیت است. تجربه‌گران تأثیر اعمال خود بر دیگران و بازتاب آن‌ها را می‌بینند؛ به همین دلیل پس از تجربه، تغییرات عمیقی در دیدگاه‌ها و سبک زندگی خود ایجاد می‌کنند. یکی از تجربه‌گران بیان می‌کند: «می‌توانستم احساسات و افکار کسانی را که در زندگی‌ام حضور داشتند، تجربه کنم. این تجربه درکی عینی از تأثیرات اعمالم بر دیگران و درد و لذتی که برای آن‌ها ایجاد کرده بودم، به من داد» (هلدن، ۱۳۹۷، ص. ۶۰).

در عرفان اسلامی نیز سالک، آنچه را انسان‌ها پس از مرگ مشاهده می‌کنند، در مکاشفات خود تجربه می‌کند. عالم مثال که میان عقول و ماده واقع‌شده، می‌تواند معانی را تجسم و تشخص بخشد؛ درنتیجه حقایق اعمال، افکار و نیات که پیش‌تر نیز با عمل همراه بوده‌اند، در آن عالم به تصویر درمی‌آیند. ازآنجاکه جزئی‌ترین و کلی‌ترین اعمال گذشته و آینده در این عالم لطیف و نورانی ثبت و ضبط می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص. ۲۴۲)،

برای سالک الی الله یقین حاصل می‌شود که اعمال او از بین نمی‌روند و همین امر او را به مجاهده و مراقبه بیشتر وامی‌دارد.

۶-۴. بازگشت با اکراه

به گفته ریموند مودی، همهٔ افرادی که تجربه نزدیک به مرگ را داشته‌اند، در نقطه‌ای از این سفر ناگزیر به بازگشت به دنیای خاکی بودند (مودی، ۱۳۶۳، ص. ۸۲). بسیاری از آن‌ها از احساس اکراه و عدم تمایل به بازگشت سخن گفته‌اند و در برخی موارد، حتی مقاومت در برابر این بازگشت مشاهده شده است، به‌ویژه در کسانی که مدت طولانی با موجودات نورانی در ارتباط بوده‌اند. یکی از تجربه‌گران می‌گوید: «واقعاً ناراحت بودم که نمی‌توانستم بمانم. هیچ‌چیز بیشتر از این نمی‌خواستم که بمانم. عشق محض، بهترین توصیف برای مکانی است که ترکشان می‌کردم» (لانگ و پری، ۱۳۹۸، ص. ۲۱).

عطار در الهی‌نامه به زیبایی این حالت دل‌شکستگی و نارضایتی کسانی را که به مرگ اختیاری نائل شده‌اند، بیان می‌کند:

اگر پیش از اجل یک‌دم بمیری — در آن‌یک دم همه عالم بگیری
اگر آگه شوی ای مردِ مهجور — که از نزد که ماندی این‌چنین دور
ز حسرت داغ بر پهلو نهی تو — سر تشویش بر زانو نهی تو

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۷)

عرفا روح را به پرنده‌ای تشبیه کرده‌اند که در قفس تن و عالم محسوسات اسیر است و همواره در آرزوی بازگشت به موطن اصلی خود است، در دیوان امام خمینی این مطلب آورده شده است:

مرغ‌دل پر می‌زند تا زین قفس بیرون شود — جان به جان آمد توانش تا دمی مجنون شود

(امام خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۱۱۳)

وقتی سالک از راه ریاضت و تزکیه به بیداری می‌رسد، با کنار رفتن حجاب‌ها، حقیقت وجود خود را به یاد می‌آورد. درنتیجه، دنیا برای او غریب و بیگانه جلوه می‌کند و مشتاقانه در پی بازگشت به موطن حقیقی و ملکوتی خویش می‌شود.

نتیجه‌گیری

تحلیل عرفانی مؤلفه‌های تجربه‌های نزدیک به مرگ نشـان می‌دهد که این پدیده‌ها ازجمله تجربه‌هایی هسـتند کـه ظرفیت‌های پنهان انسـان را در شـرایط خاص و بحرانی آشـکار می‌سازند. این تجربه‌ها با عبور از مرزهای ادراک حسی و ورود به ساحت‌هایی فراتر از ماده، نشـان می‌دهند که حقیقت انسان بسیار پیچیده‌تر از آن چیزی است که در نگاه صرفاً مادی به وجود انسـان تصور می‌شـود. از دیدگاه امام خمینی، شناخت انسـان در حد بُعد مادی، نازل‌ترین نوع شناخت است. ایشان تأکید دارد که پس از خروج از بدن مادی، انسان با بدن مثالی خود مواجه می‌شـود، بدنی که نه‌تنها تمامی ادراکات بدن مادی را داراسـت، بلکه به دلیل برتری مرتبهٔ مثالی بر ماده، این ادراکات به‌مراتب وسیع‌تر، عمیق‌تر و شدیدتر می‌شوند.

گزارش‌های تجربه‌گران نیز این مفاهیم را تأیید می‌کند؛ بسیاری از آنان دید ۳۶۰ درجه، تکلم بدون اسـتفاده از دهان و دیگر پدیده‌های خارق‌العاده را گزارش کرده‌اند. درحالی‌که ایـن ویژگی‌ها در نگاه متعارف غیرممکن به نظر می‌رسـند، در چهارچوب عرفان اسلامی می‌توان آن‌ها را به‌عنوان شاخصه‌های بدن مثالی و عالم مثال تفسیر کرد.

بـا وجود این شـباهت‌ها، تجربه‌های نزدیـک به مرگ را نمی‌توان به‌طـور کامل معادل تجارب عرفانی دانسـت. تفاوت‌هـای بنیادینی میان آن‌ها وجود دارد کـه درک آن‌ها برای تحلیل صحیح این پدیده‌ها ضروری اسـت. چنانچه این تفاوت‌ها نادیده گرفته شوند، تفسیر تجربه‌های نزدیک به مرگ از منظر عرفانی دچار کاستی خواهد شد. این تفاوت‌ها را می‌توان در چهار بُعد اصلی دسته‌بندی کرد:

ابعادمقایسه	NDE	تجربه‌عرفانی
نحوه‌وقوع	کاملاً ناگهانی، غیـرارادی، معمولاً در شرایط بحران جسمانی مانند ایست قلبی، تصادف یا بیهوشی عمیق رخ می‌دهد.	غالبا ارادی، نتیجهٔ سیر و سلوک، تهذیب نفس و مجاهدات روحـی، به‌صورت تدریجی و با هدایت شیخ یا پیر حاصل می‌شود.
نوع‌تجربه‌گر	برای همهٔ افراد، صرف‌نظر از پیشینهٔ دینی یا سـطح معنوی ممکن است رخ دهد (افراد ملحـد و دین‌دار هـر دو تجارب مشابهی گزارش کرده‌اند).	مختص اولیای الله و سالکانی که خود را از کدورت‌ها و تعلقات نفسـانی دور کرده‌اند.

هدف	غالباً ناشناخته و غیرقابل‌پیش‌بینی، بیشتر تجربه‌گـران نمی‌دانند چـرا این تجربه برایشان رخ‌داده است.	عبور از حجاب‌های ظلمانی و نورانی و وصول به محبوب حقیقی و قرب الهی.
عمق و مرتبه تجربه	مشاهده ابتدایی حقایق مثالی که حاصل جدایـی نفس و جسـم و رهایـی آن از محدودیت‌های عالم طبیعت است.	عمیق و دارای سلسله‌مراتب، از کشف صوری تـا مکاشـفات معنـوی عالم ملکوت و جبروت و فراتر از آن، تحت کنترل سالک و در چهارچوب نظام‌های سلوکی.

درنهایت، می‌تـوان گفت تجربه‌های فرامادی ـ چه به‌صورت ناگهانی و غیرارادی و چه از طریق مجاهدت‌های معنوی حاصل‌شـده باشند ـ جلوه‌هایی از عظمت و پیچیدگی وجود انسان هستند. این تجربه‌ها پرده از ظرفیت‌های روحانی انسان برمی‌دارند و نشان می‌دهند که حقیقت انسان فراتر از عالم مادی است و توانایی ارتباط با عوالم ملکوتی را دارد؛ و انسان با رهایی از قیود عالم طبیعت می‌تواند حقایقی را شهود کند که برای دیگران تنها پس از پایان حیات دنیوی ممکن خواهد بود.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: امیرکبیر.
- آکوچکیان، عبدالحمید، ساعی، محبوبه و قاسمیان نژاد جهرمی، علی‌نقی (۱۳۹۲). تجربه‌های نزدیک به مرگ: دلیلی تجربی بر ادامه حیات پس از مرگ. فلسفه و کلام (حکمت و فلسفه)، ۴(۹)، ۷-۳۴. https://sid.ir/paper/219162/fa
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۷ ق). مجموعه رسائل. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۹۱). الفتوحات المکیة. تحقیق عثمان یحیی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اعتمادی نیا، مجتبی (۱۳۹۱). تفاسیر دینی تجربه‌های نزدیک به مرگ. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشکده ادیان دانشگاه ادیان و مذاهب.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۴). دیوان امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۴). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). سرالصلاة: معراج السالکین و صلاةالعارفین. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: پاسدار اسلام.
- پرنیا، سام (۱۳۹۷). وقتی می‌میریم چه می‌شود؟ (تحقیقی راهگشا در ماهیت زندگی و مرگ). ترجمه شهرزاد فتوحی، تهران: جیحون.

- پورنامداریان، تقی (۱۴۰۲). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
- تالبوت، مایکل (۱۳۹۹). جهان هولوگرافیک: نظریه‌ای برای توضیح توانایی‌های فراطبیعی ذهن و اسرار ناشناخته مغز و جسم. ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: هرمس.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲). نفخة الروح و تحفة الفتوح. ترجمه مایل هروی، تهران: خوشه.
- حسینی زاده، مائده سادات و صادقی علی‌آبادی، مسعود (۱۴۰۲). امام خمینی و رویکردهای سه‌گانه به مسائل پیرامون مرگ. پژوهشنامه متین، ۲۵(۹۸)، ۲۷-۵۴. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1402.25.98.5.7
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین (۱۳۸۰). معادشناسی. مشهد: علامه طباطبایی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۷). مرصادالعباد. تصحیح دکتر ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۴۸). مثنوی‌های حکیم سنایی، تصحیح و مقدمه از محمدتقی مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مقدمه و تحلیل هانری کربن، تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شجاعی، محمد (۱۳۹۰). مجموعه مقالات. تهران: سروش.
- طباطبایی، فاطمه و فقهی نجف‌آبادی، اکرم (۱۳۹۸). مرگ، قیامت و امور آخرتی در آثار عرفانی امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۱(۸۲)، ۸۳-۱۰۳. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1398.21.82.5.7
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۲). الهی نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- عین القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱). تمهیدات. با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۹۴). مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تصحیح جلال الدین همایی، تهران: نشر هما. در متن نیست

- کربن، هانری (۱۳۸۴). روابط حکمت اشـراق و فلسفه ایران باستان. ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: اساطیر.
- لانگ، جفری و پل، پری (۱۳۹۸). شواهدی بر زندگی پس از مرگ: علم تجربه نزدیک مرگ. ترجمه زهره زاهدی، تهران: پندار تابان.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمـد (۱۳۸۱). مفـاتیح الاعجـاز فـی شـرح گلشـن راز. تصـحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- محمـــدی، کاظم (۱۴۰۳). روایح معنوی. ترجمه کتـــاب فوائح الجمال و فواتح الجلال / احمدبن عمر نجم‌الدین کبری، کرج: نجم کبری.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاســفار الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- مودی، ریموند (۱۳۶۳). بازگشت به زندگی. ترجمه فرخ سیف بهزاد، تهران: فاریاب.
- مـــورس، ملوین (۱۳۸۰). ادراک لحظات نزدیـــک به مرگ و تحولات روحی آن. ترجمه رضا جمالیان، تهران: اطلاعات.
- میرداماد، میر محمدباقر (۱۳۸۰). جذوات و مواقیت. تهران: میراث مکتوب.
- میلز، روی (۱۴۰۱). در آغوش نور ۳: خاطرات روح: زمین سرای اصلی ما نیست. ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: تیر.
- نراقی، احمد بن محمدمهدی (۱۳۸۹). معراج السعادة. قم: هجرت.
- نســفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۷۷). مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل. تصحیح ماریژان موله و هانری کربن، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.
- هجویری، ابوالحســن علی (۱۳۵۸). کشــف‌المحجوب. تصحیح ژوکوفســکی، تهران: طهوری.
- هلدن، جنیس (۱۳۹۷). مرگ پایان هوشـیاری نیســت. ترجمه مهنــاز وکیلی و علی‌نقی قاسمیان نژاد، تهران: راز نهان.
- وکیلی، هادی و اقبالی، آزاده (۱۳۸۶). تجربه‌های عرفانی مرگ از منظر مطالعات NDE. قبسات، ۱۲(۴۶)، ۱۳۱-۱۴۶. https://noo.rs/IhPVx
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش عطاءالله انزلی، قم: زمزم.

References

- Akochiyan, A., Saei, M. & Ghasemiyan, A.N. (2014). Near-death experiences: the empirical evidence of survival after death. *wisdom and philosophy quarterly*, 4(9), 7-34. SID. https://sid.ir/paper/219162/en

- Ardabili, S. A. (2013). *Taqrirat-e Falsafeh-ye Imam Khomeini* (*Philosophical Notes of Imam Khomeini*). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Ashtiani, J. (1991). *Commentary on Qaysari's Introduction to Fusus al-Hikam*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]

- Attar Nishaburi, F. (2013). *Ilahi-Nama* (*Divine Book*). *Edited and annotated by Mohammadreza Shafiei Kadkani*, Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Ayn al-Qudat, A. (1962). *Tamhidat*. With introduction and editing by Afif Asiran, Tehran: Manouchehri. [In Persian]

- Badham, P. (1997). *Religious and Near-Death Experience in Relation to Belief in a Future Life*. Mortality, 2(1). 7-21.https://doi.org/10.1080/713685847

- Corbin, H. (2005). *The Relations of Illuminationist Philosophy and Ancient Iranian Thought*. Translated by Abdol Mohammad Roohbakhshan, Tehran: Asatir. [In Persian]

- Cressy, J. (1994). *The Near-death Experience Mysticism Or Madness*. MA: Christopher Publishing House.

- Eadie, B. J. (1992). *Embraced By The Light*: *The Most Profound and Complete Near-Death Experience Ever*. Placerville, CA: Gold Leaf Press.

- Fox, M. (2003). *Through the Valley of the Shadow of Death*: *Religion, Spirituality and the Near-Death Experience*. London: Routledge.
  https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2005.00745.x

- Greyson, B. (2006). Religiosity and spirituality before the near-death experience. *Zygon*: *Journal of Religion & Science*, 41(2), 393-414.

- Holden, J. (2018). *Death Is Not the End of Consciousness*, Translated by Mahnaz Vakili & Ali Naqi Ghasemian-Nejad, Tehran: Raz-e Nahan Publications. [In Persian]

- Hosseini Tehrani, S. M. H. (2001). *Eschatology*. Mashhad: Allameh Tabatabai Institute. [In Persian]

- Hosseinizadeh, M. S. & Sadeghi Aliabadi, M. (2023). Imam Khomeini and the Threefold Approaches to Issues Surrounding Death. *Matin Research Journal,* 25(98), 27-54. https://doi.org/10.22034/matin.2023.172015.1369

- Hujwiri, A. (1979). *Kashf al-Mahjub,* Edited by Zukovsky, Tehran: Tahoori Publishing. [In Persian]

- Ibn Arabi, M. (2012). *Al-Futuhat al-Makkiyyah*. Researched by Osman Yahya, translated by Mohammad Khajavi, Tehran: Mola Publications. [In Persian]

- Jandi, M. (1983). *Nafkhat al-Ruh wa Tuhfat al-Futuh*. Edited by Mayel Heravi. Tehran: Khosheh Publications. [In Persian]

- Kashani, E. (2015). *Misbah al-Hidayah wa Miftah al-Kifayah*. Edited by Jalal al-Din Homai, Tehran: Homa Publications. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (2000). *Collected Works of Imam Khomeini*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (1990). *Ta liqat 'ala Sharh Fusus al-Hikam wa Misbah al-Uns*. Qom: Pasdar-e Islam. [In Arabic]

- Khomeini, S. R. (1995). *Divan-e Imam Khomeini* (*Poetic Works of Imam Khomeini*). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (2009). *Adab al-Salat* (*Etiquette of Prayer*). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (2015). *Commentary on Forty Hadiths*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (2018). *Sirr al-Salat: Mi raj al-Salikin wa Salat al-'Arifin*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Lahiji, Sh. M. (2002). *Mafatih al-I jaz fi Sharh Golshan-e Raz*. Edited by Mohammadreza Barzegar Khaleqi, Tehran: Zavar. [In Persian]

- Long, J. & Perry, P. (2019). *Evidence of the Afterlife: The Science of Near-Death Experiences*. Translated by Zohreh Zahedi. Tehran: Pendar Taban. [In Persian]

- Loseu, S., Holden, J. M., Kinsey, L. & Christian, R. (2013). The field of near-death studies through 2011: An updated analysis of the scholarly periodical literature. *Journal of Near-Death Studies,* 31(4), 189-202. https://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc938063/-

- Mills, R. (2022). *In the Arms of the Light 3: Memories of the Soul - Earth is Not Our Real Home*. Translated by Farideh Mahdavi Damghani, Tehran: Tir Publications. [In Persian]

- Mirdamad, M. B. (2001). *Jazawat wa Mawaqeet*. Tehran: Center for the Publication of Heritage Texts. [In Persian]

- Moody, R. (1984). *Life After Life*. Translated by Farrokh Seif Behzad, Tehran: Faryab. [In Persian]

- Morse, M. (2001). *Closeness to Death Perceptions*. Translated by Reza Jamalian, Tehran: Ettelaat Publications. [In Persian]

- Mulla Sadra, S.M. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic]

- Najm al-Din Kubra, A. (2024). *Spiritual Fragrances: A Translation of Fawa'ih al-Jamal wa Fawatih al-Jalal*. Translated by Kazem Mohammadi, Karaj: Najm Kubra Publications. [In Persian]

- Naraqi, A. (2010). *Mi'raj al-Sa'ada*. Qom: Hijrat Publishing. [In Persian]

- Nasafi, A. (1998). *Collection of Treatises Known as The Book of the Perfect Human*. Ed. by Henry Corbin & Marie-Jean Mole, Translated by Seyyed Ziauddin Dehshiri, Collected Works, Tehran: Tahoori Publishing. [In Persian]

- Parnia, S. (2018). *What Happens When We Die? A Groundbreaking Investigation into the Nature of Life and Death*. Translated by Shahrzad Fotouhi, Tehran: Jeihoun. [In Persian]

- Pournamdarian, T. (2023). *Symbol and Allegorical Stories in Persian Literature*. Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

- Razi, N. (2008). *Mersad al-'Ebad*. Edited by Dr. Riahi, 13th Edition, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]

- Sanai Ghaznavi, A. M. M. b. Adam. (1969). *Masnavis of Hakim Sanai*. edited with an introduction by Mohammad Taqi Modarres Razavi, Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]

- Shojaei, M. (2011). *Collected Articles*. Tehran: Soroush. [In Persian]

- Suhrawardi, S. Y. (1994). *Collected Works of Shaykh al-Ishraq*. Introduction and analysis by Henry Corbin, Corrected and annotated by Seyyed Hossein Nasr, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]

- Tabatabaei, F. & Faqihi Najafabadi, A. (2019). Death, Resurrection, and Eschatological Matters in the Mystical Works of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 21(82), 83-103. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1398.21.82.5.7

- Talbot, M. (2020). *The Holographic Universe: A Theory for Explaining the Paranormal Abilities of the Mind and the Unknown Mysteries of the Brain and Body*. Translated by Dariush Mehrjui, Tehran: Hermes. [In Persian]

- Vakili, H. & Eghbali, A. (2007). Mystical experiences of death from the perspective of NDE studies. *Qabasat*, 12(46), 131-146. https://noo.rs/IhP7x

- Van Lommel, P. (2010). *Consciousness beyond life: The science of the near-death experience*. HarperOne.

- Yazdanpanah, S.Y. (2018). *Foundations and Principles of Theoretical Mysticism*. written by Ataollah Anzali. Qom: Zamzam. [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 109, Winter 2025

Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Relationship between the Components of the Islamic Revolution Discourse and Religious Democracy with Political Development

Seyed Ghasem Mousavifard*[1], Manouchehr Pahlavan[2], Ali Rahmani Firouzja[3]

1. PhD student in Political Sociology, Department of Sociology, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Sociology, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran.
3. Associate Professor, Department of Sociology, Babol Branch, Islamic Azad University, Babol, Iran

Article Info

Article type:
Research article
Article history:
Received: December 19, 2024
Received in revised from:
May 28, 2025
Accepted: June 29, 2025
Published online: December 26, 2025
Keywords:
Political development, Islamic revolutionary discourse, religious democracy, guardianship of the jurisprudence, Islamic model of progress.

*Corresponding author:
s.mosavifaed@iau.ir

Abstract

Revolutions, due to their founding nature, seek to establish a new political order. The Islamic Revolution of Iran, by presenting a new discourse, also tried to present an alternative model for political development based on religious democracy. The main question of this research is how the central components of the Islamic Revolution discourse can be effective in shaping and strengthening political development? The importance of this study stems from the fact that religious democracy, as a newly emerging model, needs to strengthen its theoretical and analytical support to demonstrate its effectiveness in comparison with common Western models. This research was conducted using a descriptive-analytical method and relying on documentary sources and scientific texts.

The most prominent components of the Islamic Revolution discourse are: monotheism and divine sovereignty, freedom-seeking, justice-seeking, fighting against arrogance and tyranny, and the revival of religious values. While these components are distinct from Western liberalism, they have a clear link with religious democracy and are manifested in the form of Alawite Shiism, the principle of Velayat-e-Faqih, and Islamic laws. Based on the findings of this research, there is a deep relationship and connection between the discourse of the Islamic Revolution and religious democracy on the one hand and political development in its modern sense on the other. Practical attention to this relationship can provide the necessary capacities to guide political development, increase the commitment of government institutions to accountability and responsibility, and provide a sustainable model for the advancement of the Islamic world.

Cite this article: Mousavi Fard, S. Gh., Pahlavan, M. & Rahmani Firouzja, A. (2025). Relationship between the Components of the Islamic Revolution Discourse and Religious Democracy with Political Development. *Matin Research Journal*, 27 (109), 151-181. https://doi.org/10.22034/matin.2025.486693.2318

©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 and Statement of the Problem

Discourse represents the theoretical and intellectual framework and framework of each school that defines and organizes the attitude, vision and behavior of the founders of each intellectual system, and revolutions are also capable of creating a new political system. The discourse of the Islamic Revolution is to give meaning to the fact that there is a deep and unbreakable connection between the two spheres of religion and politics, which is in the continuity of the movement of the prophets and Islamic enlightenment. Its central signifier is the heavenly word and the way of governance of the Holy Prophet (PBUH), the model of the caliphate of Imam Ali (AS), and the jurisprudential and political positions of Imam Khomeini. The basic questions of this article are to identify the main characteristics of the discourse of the revolution, religious democracy and political development, how were the components of the three spheres related to each other, and what is its modern and distinctive aspect with the democracy prevalent in Western societies?

A notable point in this research is the explanation of narratives and components such as monotheism, justice, anti-arrogance, people-centeredness, and religious originality, which, in both sides of the discourse of revolution and religious democracy, while being interconnected, have the theoretical basis and skeleton of political development (the principle of competition, participation, responsibility, and political mobility) in their essence and are known as the driving force of the political development context. In this article, the analysis and explanation of the relationship between them, the aspects of distinction and commonality of patterns with conventional narratives and theories of political development are considered.

Research Background

In the field of political studies, theorists such as Huntington (1968) pay attention to mobilization, mobility, and the expansion of political institution-building and participation. Lipset (1960) sees political development as dependent on increasing legitimacy, democratic values, and the growth of the middle class. Giddens, Habermas, and Amartyason consider political development to be highly dependent on the power of reflection and accountability, the existence of free communicative action by opening the way to rationality, and the expansion of the public sphere and civil society. On the other hand, Islamic thinkers such as Imam Khomeini (RA), Shahid Motahari, and Ayatollah Khamenei, presenting an alternative model, see transcendental governance based on divine sovereignty and laws based on Islamic Sharia under the authority and guardianship of the people, participation, and supervision. The content of domestic research has focused on three axes: first, examining the theoretical foundations of religious democracy (Fayazi, 2001), second, analyzing the relationship between Islam and democracy (Mahmoudi, 2011), and third, readings of liberal democracies (Yousefi, 2011). A noteworthy point in this research is the explanation of the narratives, components, and the triple connection that the two aspects of the discourse of revolution and religious democracy, by reinforcing each other, have a theoretical basis and a framework for political development in their nature and facilitate the process of political development.

Research Method

The method used in this research is of the documentary and library type, and its analytical and descriptive analysis method was placed under the basic and theoretical research as a guide to action. In this regard, three categories of sources were used: 1) Religious and jurisprudential sources including the Quran, Nahj al-Balagha, and the works of jurists 2) Official documents such as the constitution and statements of the leaders of the system 3) Major scientific works from reputable books and articles in the fields of political science and sociology. The triangulation technique, summary table of central concepts, and communication models were used to describe and analyze the indicators and variables.

Findings

The present study has reached five key findings:

1. The discussion of political development in the discourse of the Islamic Revolution is not simply a symbolic process, but rather an evolutionary movement with divine direction.
2. Religious democracy in this model is based on the three pillars of divine legitimacy (the guardianship of the jurist), popular acceptance (elections), and religious standards.
3. Components such as freedom, participation, independence, and the fight against the oppressor and global arrogance have an internal distinction with the political development of Western societies.
4. The discourse of the Islamic Revolution and religious democracy is a theoretical system mixed with religion and monotheistic principles and believes in an indissoluble bond between religion and the state.
5. Field realities of the past four decades show that combining revolutionary values with the principles of political development requires periodic revision in accordance with the changes in time and changes in social demands, interests, and tastes.

Conclusion and Suggestions

This research shows that there is a deep connection between the concepts of the discourse of the revolution and religious democracy with political development, and their correct and logical combination with Islamic standards and the ideals of the revolution strengthens the foundations of governance and empowers society, and in protecting and defending the fundamental rights of citizens, there is no contradiction with democratic values in their modern sense.

It is suggested that more attention be paid to the issue of convergence and strengthening democratic institutions and recognizing the power and capabilities of social capabilities, especially of the youth and the women's community. The expansion of public spheres and other institutions independent of the state are among the fixed principles of the Islamic Revolution discourse and the pivotal cores of social power that can be effective in improving the governance style and advancing comprehensive development in the country. Future research can focus on a more operational examination of the aforementioned suggestions in the context of the needs of society and the political realities of the country.

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

رابطه مؤلفه‌های گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی با توسعه سیاسی

سید قاسم موسوی فرد*[۱] | منوچهر پهلوان[۲] | علی رحمانی فیروزجاء[۳]

۱. دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی سیاسی، گروه جامعه‌شناسی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.
۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.
۳. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.

چکیده

انقلاب‌ها به دلیل ماهیت تأسیسی خود، در پی استقرار نظم سیاسی جدیدی هستند. انقلاب اسلامی ایران نیز با ارائه گفتمانی نوین، کوشید الگویی بدیل برای توسعه سیاسی مبتنی بر مردم‌سالاری دینی ارائه دهد. پرسش اصلی این تحقیق آن است که مؤلفه‌های محوری گفتمان انقلاب اسلامی چگونه می‌توانند در شکل‌دهی و تقویت توسعه سیاسی مؤثر باشند؟ اهمیت این بررسی ازآنجا ناشی می‌شود که مردم‌سالاری دینی به‌عنوان یک الگوی نوپدید، نیازمند تقویت پشتوانه نظری و تحلیلی برای نشان دادن کارآمدی خود در مقایسه با مدل‌های رایج غربی است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه‌بر منابع اسنادی و متون علمی انجام‌شده است. برجسته‌ترین مؤلفه‌های گفتمان انقلاب اسلامی عبارتند از: توحید و حاکمیت الهی، آزادی‌خواهی، عدالت‌طلبی، مبارزه با استکبار و استبداد و احیای ارزش‌های دینی. این مؤلفه‌ها در عین تمایز از لیبرالیسم غربی، با مردم‌سالاری دینی پیوندی روشن دارند و در قالب تشیع علوی، اصل ولایت‌فقیه و قوانین اسلامی تجلی‌یافته‌اند. بر اساس یافته‌های این تحقیق، بین گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی از یک‌سو و توسعه سیاسی به مفهوم مدرن آن از سوی دیگر، نسبت و پیوند عمیقی وجود دارد. توجه عملی به این رابطه می‌تواند ظرفیت‌های لازم را برای هدایت توسعه سیاسی فراهم کند، تعهد نهادهای حکومتی به پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری را افزایش دهد و الگویی پایدار برای تعالی جهان اسلام ارائه نماید.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۵

کلیدواژه‌ها:
توسعه سیاسی، گفتمان انقلاب اسلامی، مردم‌سالاری دینی، ولایت‌فقیه، الگوی اسلامی پیشرفت.

* **نویسنده مسئول:**
s.mosavifaed@iau.ir

استناد: موسوی فرد، سید قاسم، پهلوان، منوچهر و رحمانی فیروزجاء، علی(۱۴۰۴). بررسی رابطه مؤلفه‌های گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی با توسعه سیاسی، پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۹)، ۱۵۱-۱۸۱.

https://doi.org/10.22034/matin.2025.486693.2318

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

© نویسندگان.

مقدمه

گفتمان، به‌عنوان چهارچوب نظری و فکری یک مکتب، نگرش، بینش و رفتار پیروان آن را شکل داده و سازمان می‌بخشد و تلفیقی از انگاره‌های ذهنی و واقعیات عینی است. گفتمان انقلاب اسلامی ایران در تداوم راه انبیا و تعالیم اسلامی قرار دارد که دال مرکزی آن وحی آسمانی و سیرهٔ حکمرانی پیامبر اکرم(ص) و الگوی حکومت علوی است. این گفتمان، مفاهیم بنیادینی چون استقلال‌خواهی، آزادی‌طلبی و عدالت‌ورزی را در خود جای‌داده و تحقق آن در قالب حکومتی ممکن شمرده می‌شود که دین و دولت را در هم می‌آمیزد.

به‌طورکلی، انقلاب‌ها توانایی ایجاد نظام‌های سیاسی نوین و برقراری نظم جدیدی را دارند که گاه تأثیر آن از مرزهای جغرافیایی نیز فراتر می‌رود گفتمان انقلاب اسلامی، مفاهیم مدرن را با قرائتی متفاوت از تفسیرهای رایج غرب وارد عرصه اجتماع و نظریه‌پردازی سیاسی کرد. جمهوریت، حکومت مبتنی بر آموزه‌های علوی، مردم‌سالاری دینی، حاکمیت قوانین اسلامی، حقوق بشرِ برخاسته از تعالیم دینی، آزادی، استقلال، برابری و دفاع از مستضعفان ازجمله این مفاهیم بودند. این گفتمان نظری تا بدان جا پیش رفت که بسیاری از وجوه فرهنگی و سکولار تمدن غرب را به چالش کشید.

ریشه‌های این گفتمان در ایران معاصر به دوره پس از سقوط رضاشاه بازمی‌گردد و پس از قیام سال ۱۳۴۲ به گفتمانی مسلط تبدیل شد. در جریان مبارزات انقلابی، ذهنیتی رادیکال با هدف جایگزینی کامل نظم سیاسی پیشین شکل گرفت. این گفتمان که در واکنش به الگوهای نوسازی غربی و فاصله گرفتن از هویت دینی و فرهنگی مردم پدید آمد، از برنامه، رهبری، اهداف و ایدئولوژی مشخصی برخوردار بود و با به‌کارگیری روش‌های مبارزاتی، استراتژی موفقی برای جایگزینی نظام سلطنتی با حکومتی نوین، مبتنی بر محتوای ولایی ارائه داد.

شکل‌دهندگان به این گفتمان انقلابی، سه جریان عمده را شامل می‌شدند: اسلام‌گرایان، جریان چپ (مارکسیستی) و روشنفکران ملی‌گرا. هر یک از این جریان‌ها رویکردی از نقد تا نفی نسبت به غرب و مدرنیته داشتند. جریان اسلام‌گرا، با تکیه‌بر پایگاه مردمی گسترده و تحت رهبری امام خمینی و مراجع تقلید، در پی تحقق حکومت اسلامی بود و هویتی مستقل از مدرنیته غربی برای خود قائل بود (عنایت، ۱۳۷۲، ص. ۱۷).

با وجود روایت‌های گوناگون از گفتمان انقلاب در میان جریان‌های فکری، این اندیشه امـام خمینی بود کـه به‌صورت یک فرهنگ سیاسـی فراگیر درآمد و قلـب تپندهٔ جنبش انقلاب سـال ۱۳۵۷ شـد. نکته محوری در این گفتمان، اسـتقرار «حکومت اسلامی» و «مردم‌سـالاری دینی» و تأکید بر پیوند ناگسستنی دین و سیاست است. مردم‌سالاری دینی، کنشـی هدفمند و ارزش‌محور با خاسـتگاه دینی تلقی می‌شود که غایت آن، تأمین آسایش مادی و تعالی معنوی انسـان و کرامت انسـانی اسـت و تحقق آن می‌تواند بسترساز توسعه سیاسی باشد.

در این مقاله، پرسش‌های اصلی ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱. شـاخصه‌های اصلی گفتمـان انـقلاب اسلامی، مردم‌سـالاری دینی و توسـعه سیاسی کدامند؟

۲. نسبت و رابطهٔ مؤلفه‌های این سه حوزه با یکدیگر چگونه است؟

۳. وجوه تمایز این الگو با دموکراسی رایج در جوامع غربی در چه ابعادی قرار دارد؟

۱. پیشینه پژوهش

مرور مطالعات پیشـین نشـان می‌دهد پژوهش‌های متعددی به بررسی ابعاد گفتمان انقلاب اسلامی، مردم‌سالاری دینی و نسبت آن با توسعه سیاسی پرداخته‌اند. در ادامه، مهم‌ترین این آثار به‌طور خلاصه مرور می‌شوند:

معمار در مقالهٔ «بررسـی تطبیقی نظریه‌های لیبرال دموکراسـی و مردم‌سـالاری دینی از منظر امام خمینی (س)» (۱۳۸۵)، بر این فرض اشـاره دارد که ما اساسـاً در بحث منشأ نظری و معرفتی شـاهد دو مدل سیاسـی جداگانه و متفاوت هستیم. اولی دستگاه نظری آمیخته با مذهب و مبانی توحیدی و دومی جریان فکری‌ای که تماماً ماهیتی اومانیسـتی دارد. وی با طرح نظریات برخی از فلاسـفهٔ غرب، مدافعان دولت‌های سکولار و همچنین اندیشمندان جهان اسلام و موافقان نظام ولایی نشان می‌دهد که آنچه در نظام توحیدی معنی پیدا می‌کند تناسـب و هم‌زیسـتی دین و دموکراسی، عرف جمعی و شرع اسلام اسـت که در محتوا با رژیم‌های لیبرال دموکراسی غرب تفاوت دارد.

عبداللهیان و اجاق (۱۳۸۵) با تحلیل نقش جریان‌های روشنفکری، تحول حوزهٔ عمومی

ایران را در سه دوره دنبال کرده‌اند: گفتمان سنتیِ طبقاتی در دورهٔ قاجار، گفتمان ضد مذهبی و خودکامهٔ دورهٔ پهلوی و گفتمان مذهبیِ تحکیم‌بخش نظام سیاسی-دینی پس از انقلاب.

مرادیان و همکاران (۱۳۹۹) نظریهٔ مردم‌سالاری دینی را به‌عنوان یک تئوری بومی با قابلیت پاسخگویی به شاخص‌های یک نظام مطلوب تحلیل کرده‌اند که در آن عناصر فرهنگی، شخصیتی و مصالح مردم اولویت دارد.

کتابی و همکاران (۱۳۹۷) با استفاده از آرای امام خمینی، رابطه میان گفتمان مردم‌سالاری دینی و توسعه سیاسی را تبیین نموده‌اند. آن‌ها هستهٔ نظری این گفتمان را مبتنی بر مقام انسانی، اخلاق، توحید و حقوق الهی-مردمی می‌دانند که می‌تواند منشأ خیر و رفاه جامعه باشد.

افسرده و همکاران (۱۳۹۸) با کاربست روش گفتمان‌شناسی لاکلا و موف، نظام ولایت‌فقیه را به‌عنوان گفتمان بدیلی معرفی می‌کنند که الگویی برتر نسبت به الگوها و ایدئولوژی‌های رقیب عصر انقلاب ارائه می‌دهد.

یوسفی (۱۴۰۰) با بررسی خوانش‌های مختلف از مردم‌سالاری دینی، نتیجه می‌گیرد که این مفهوم برآمده از مبانی اسلام است و ارزش‌محوری، قانون‌گرایی، رضایت و مشارکت مردمی، ثمرهٔ معرفت‌شناسی حاکمیت دینی است.

علاوه بر موارد فوق، پژوهش‌های دیگری همچون شادمانی و قربانی (۱۴۰۱)، مجیدی و اقبال (۱۳۹۳) و آقایی (۱۳۸۷) نیز به رابطه مستقیم یا غیرمستقیم گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی با توسعه سیاسی پرداخته‌اند. نقطهٔ اشتراک همهٔ این تحقیقات، تأکید بر این امر است که گفتمان انقلاب اسلامی بر پیوند دین و دولت و استقرار نظام ولایی پایه‌گذاری شده است؛ نظامی که در آن مفاهیمی مانند آزادی و عدالت در چهارچوب دین معنا می‌یابند و با مدل‌های سکولار دموکراسی متفاوت است.

با وجود این، نکته قابل‌تأمل و خلأی که این پژوهش درصدد پرکردن آن است، تبیین دقیق مؤلفه‌ها و مکانیسم‌های نظری درونی‌ای است که در خود گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی نهفته است و به‌عنوان موتور محرک و استخوان‌بندی توسعه سیاسی در این پارادایم عمل می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، اگرچه پیشینه پژوهشی موجود به رابطه کلی این

گفتمان با توسعه سیاسی اشاره دارد، ولی واکاوی نظام‌مند روایت‌ها، مفاهیم پایه و الزامات نظریِ توسعه آفرین در درون این گفتمان، به‌اندازه کافی موردتوجه قرار نگرفته است. این پژوهش می‌کوشد بر این خلأ متمرکز شود.

۲. ادبیات موضوع

۲-۱. مبانی نظری پژوهش

الف) دیدگاه‌های جامعه‌شناختی توسعه سیاسی

هدف توسعه سیاسی، گسترش مشارکت و رقابت گروه‌های اجتماعی در عرصه زندگی سیاسی است. مهم‌ترین الزامات مستقیم آن شامل سازمان‌یابی نیروهای اجتماعی، حاکمیت قانون، تضمین آزادی‌ها، تقویت مشارکت و رقابت سیاسی، کاهش خشونت و وجود مکانیسم‌های نهادینه‌شده برای حل‌وفصل منازعات در چهارچوب ساختار سیاسی و قوانین اساسی شهروندان است. لوسین پای در تبیین نظم سیاسی و طرح‌ریزی بحران‌ها و توالی‌های توسعه سیاسی، این فرایند را گذار موفقیت‌آمیز از شش بحران اصلی می‌داند: ۱. بحران هویت؛ ۲. بحران مشروعیت؛ ۳. بحران نفوذ؛ ۴. بحران مشارکت؛ ۵. بحران یکپارچگی (یگانگی)؛ ۶. بحران توزیع. وی در تعریف دیگری از توسعه سیاسی چنین بیان می‌کند: «افزایش ظرفیت و کارایی یک نظام سیاسی در حل‌وفصل تضادهای منافع فردی و جمعی، تلفیق مردمی‌بودن، آزادی و ایجاد تغییرات اساسی در جامعه که غالباً با رشد دموکراسی همراه است» (Lucian, 1965, pp. 95-108).

توسعه سیاسی در معانی فلسفی و جامعه‌شناختی خود، وابسته به چگونگی درک و تشکیل «حوزه عمومی» است؛ عرصه‌ای که در آن افراد به‌رغم تفاوت‌ها، به‌صورت برابر و آزاد به گفتگو می‌پردازند. تحقق این عرصه مستلزم وجود سازوکارهای قانونی و نهادهای مدنی مستقل از دولت است. به باور هابرماس، حوزه عمومی نیازمند انجمن‌های داوطلبانه و مستقل شهروندان و همچنین دستگاه‌های نهادینه‌ای است که امکان مشارکت در تعیین سرنوشت اجتماعی را فراهم آورند. وجود یک حوزه عمومی نیرومند، پیش‌شرط استقرار یک نظام سیاسی دموکراتیک و شکل‌گیری یک جامعه مدنی آزاد و پویا محسوب می‌شود (ریتزر، ۱۳۹۷، صص. ۷۵۰-۷۴۰). از دیدگاه هابرماس،

گفتگو در این عرصه بر پایه معیارهای عقلانیت استوار است و ماهیت رهایی‌بخش عقل جمعی در آن متجلی می‌گردد.

در همین راستا، آنتونی گیدنز در کتاب راه سوم، حکومتی را توانمند می‌داند که قابلیت پاسخگویی به مطالبات و نیازهای جهان متغیر را دارا بوده و در مسیر تقویت حوزه‌های عمومی و جامعه مدنی گام بردارد، به‌گونه‌ای که سیستم به سمت دیکتاتوری بورژوازی حرکت نکند (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۹۶، صص. ۸۵-۸۰). ساموئل هانتینگتون نیز در بحث توسعه سیاسی، ضمن برشمردن مؤلفه‌هایی چون تحرک اجتماعی، تجهیز منابع و رشد مشارکت سیاسی و اقتصادی، معتقد است در یک الگوی دموکراتیک، زمینه برای استقرار و تداوم نهادهای مستقل از قدرت دولت فراهم می‌شود. در چنین الگویی، گروه‌های سیاسی متنوع نظارت و کنترل مؤثری بر عملکرد دولت اعمال کرده، جامعه از زیر فشار ماشین متمرکز قدرت رهایی یافته و فرایندهای عقلانی‌سازی، انعطاف‌پذیری و مشارکت عمومی تقویت می‌شوند (Huntington, 1968, pp.122-128).

در اندیشه متفکران طرفدار دموکراسی و توسعه سیاسی، شاهد تأکید بر مؤلفه‌های مهمی همچون حاکمیت مردم، جامعه مدنی قوی، نظام پارلمانی، قانون‌مداری، تضمین آزادی‌های مدنی و گسترش فرهنگ گفتگو و نقد هستیم. مارتین لیپست، در دفاع از لیبرالیسم اقتصادی و سیاسی و با اتکا به آرای جان لاک و آدام اسمیت، صیانت از ارزش‌های دموکراتیک و تشویق مشارکت مردمی را بستری برای محدودسازی قلمرو سلطه قدرت دولت می‌داند (Lipset, 1960, p. 265). دراین‌ارتباط، آمارتیا سن در کتاب توسعه به‌مثابه آزادی بر نقش محوری آزادی و نهادهای دموکراتیک تأکید فراوان دارد. به باور وی، تشکیل اجتماعات، ترویج فرهنگ گفتگو، برگزاری انتخابات و وجود احزاب سیاسی، دولت‌ها را ناگزیر به پاسخگویی می‌کنند. این‌ها ابزارهای مردم‌سالاری و نیروهای محرکه تأمین آزادی‌های سیاسی شهروندان به شمار می‌آیند (Sen, 1999, p. 215).

لازم به توجه است که توسعه سیاسی، افزون بر دموکراتیک‌سازی حکومت و روابط سیاسی، به کارآمدی حکومت و نخبگان، توانمندسازی تشکل‌های سیاسی و تعامل سازنده میان فرهنگ و گفتمان سیاسی برای تقویت مشارکت و هم‌افزایی در اداره امور می‌انجامد؛ بنابراین، ماهیت یک نظام مردم‌سالار و توسعه‌یافته سیاسی، شکل‌دهی به یک حوزه عمومی

و هموارســازی محیطــی عقلانی و نقاد اســت. تحقق عملی این آرمــان، عمدتاً از مجرای مباحثه آزاد و در فضایی مســتقل محقق می‌شــود که مرکب از شهروندان خصوصی بوده و آمیخته با رویه‌های رقابتی، گفتمانی و انتقادی باشد.

ب) دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی در باب دین، سیاست و توسعه

در تاریخ تفکر سیاســی، از عصر باســتان تا دوران معاصر، متفکران همواره مفاهیمی چون دین، سیاســت، فرهنگ و توســعه سیاســی را به‌عنوان مراحلی از تکامل و از حقوق اولیه و اساســی جوامع انســانی موردتوجه قرار داده و به شــکلی با «جامعه سیاسی» یا دولت پیوند داده‌اند. آنان اغلب برای حوزه‌های دین و سیاســت اصالتی کاملاً مجزا و ذاتی قائل نبوده، بلکه آن را مرحله‌ای از پیشــرفت اجتماع بشری می‌دانستند. بر اساس این نگاه، انسان تنها با پیوند به نظام الهی که فراتر از ادراک بشری است قادر به تداوم حیات بوده و با تبعیت از آن و پیروی از قوانین اسلام و شریعت الهی به کمال دست می‌یابد.

نهضــت اسلامی ســال ۱۳۵۷ (انقلاب اسلامی ایران) گشــایش تاریخــی نوینی آفرید و ناگهان به موضوعی بدیع تبدیل شــد که توجه بســیاری از محافل سیاســی، رســانه‌ای و دانشــگاهی جهان را به خود جلب کرد. از منظر فوکــو، «مذهب چونان روحی در جهانی بی‌روح» است (فوکو، ۱۳۷۹، صص. ۸۲-۷۰).

در جریان شکل‌گیری گفتمان اسلام سیاسی، واژگانی از ادبیات اسلامی و فرهنگ قرآنی که پیش‌ازاین مهجور مانده بودند؛ مانند شهادت، جهاد، مقاومت و مبارزه با طاغوت، در فرایند منتهــی به جنبش انقلاب اسلامی، حیاتی تازه یافتند. این احیا، بنیان‌های نظری اندیشــه‌های مارکس، لنین، هربرت مارکوزه و مائوتســه‌تونگ را که به‌عنوان سنت فکری برخی جریان‌های موســوم به چپ مطرح بودند، به چالشی بزرگ فروبرد. به اعتقاد مجتهد شبستری، در ساختار ذاتــی اسلام، هرگز محتوای پیام به‌صورت یک مرجع اقتدار فرعی و بیرونی، درصدد محدود کردن الزامی تفکر و عمل مخاطبان برنیامده است و دقیقاً در همین نقطه است که اگر از بعد سیاســی به این واقعیت دینی بنگریم، درمی‌یابیم برای پیــروان چنین دینی، «جمهوریت»، به معنای تصمیم‌گیری خود مردم برای تعیین اهداف عملی و راهکار سیاسی خویش، طبیعی‌ترین وضعیت سیاسی محسوب می‌شود (شبستری، ۱۳۸۴، صص. ۱۳۵-۱۲۲).

با محوریت یافتن گفتمان اسلام و مردم‌سالاری دینی در اندیشه بسیاری از اصحاب فلسفه دین و جامعه حوزوی، شاهد تأکیدی ویژه بر نسبت سازنده دین و دموکراسی هستیم. از دیدگاه امام خمینی، دموکراسی در اسلام با شیوه حکومت‌داری دولت‌ها و رؤسای جمهور و سلاطین در غرب تفاوتی بنیادین دارد: «آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل‌تر از دموکراسی غرب است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص. ۳۱۴).

در همین رابطه، رهبرجمهوری اسلامی تأکید دارد «مردم سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم سالاری نیست؛ بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلامی است؛ چراکه اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند، بدون مردم نمی شود. ضمن آنکه تحقق حکومت مردم سالاری واقعی هم بدون دین امکانپذیر نیست»(خبرگزاری فارس، ۳ تیر ۱۳۹۳). ایشان در تأکید بر نقش محوری مردم می‌گوید: «در اسلام، چون افراد جامعه و افراد انسان، در حساب سیاسی اسلام به‌حساب می‌آیند، درواقع همه‌چیز مردمند. مردم هستند که شخصیت و خواست و مصالح و همه‌چیز آن‌ها، در نظام سیاسی اسلام به‌حساب می‌آید. آن‌وقت، ولایت الهی، با چنین حضوری از مردم معنا می‌دهد. حقیقت ولایت الهی این است: ارتباط با مردم» (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۲/۶).

جدول شماره ۱: چهارچوب‌های نظری توسعه سیاسی و حکمرانی خوب

ردیف	شخصیت‌ها	مؤلفه‌ها و گفتمان کلیدی	تفسیر توسعه سیاسی و حکمرانی خوب
۱	لوسین‌پای	طرح بحران‌های شش‌گانه؛ مشارکت و مشروعیت سیاسی؛ نهادینه‌سازی؛ تفکیک و تخصص	فرایندی تدریجی و چندلایه که با تحول در نگرش‌ها و باورها به سمت افزایش مشارکت، نهادسازی و تقویت مشروعیت سیاسی جهت می‌یابد.
۲	گیدنز	جامعه مدنی؛ پاسخگویی؛ بازاندیشی ساختاری	حکمرانی خوب درگرو توانایی نظام سیاسی در پاسخگویی به مطالبات واقعی مردم و تقویت نهادهای مدنی است.
۳	آمارتیاسن	آزادی؛ نهادهای مدنی و احزاب سیاسی	توسعه سیاسی درگرو تضمین آزادی‌ها و وجود نهادهای دموکراتیک مستقل است که زمینه مشارکت و پاسخگویی را فراهم می‌آورند.

۴	لیپست	ارزش‌های دموکراتیک؛ مشارکت مردمی؛ مشروعیت و اثربخشی	گسترش ارزش‌های دموکراتیک و رشد طبقه متوسط، بستر لازم برای استقرار و تحکیم توسعه سیاسی را ایجاد می‌کند.
۵	هانتینگتون	نظم و قانون؛ نهادهای سیاسی مستقل؛ تحرک اجتماعی	توسعه سیاسی مستلزم تقویت نهادهای سیاسی، افزایش ظرفیت نظام برای مدیریت مشارکت و پاسخ به خواسته‌های فزاینده جامعه است.
۶	هابرماس	کنش ارتباطی؛ گفتگوی آزاد؛ نهادها و انجمن‌های مستقل از دولت	توسعه از طریق عقلانیت گفتگویی و گسترش حوزه عمومیِ مبتنی بر نهادهای مستقل مردمی محقق می‌شود.
۷	مجتهد شبستری	جمهوریت؛ عدالت و آزادی؛ تفسیر مدرن از اسلام	دموکراسی و توسعه در چهارچوب ایمان دینی و با تکیه‌بر عقل جمعی و فضای آزاد گفتگو امکان‌پذیر است.
۸	امام‌خمینی	مشارکت و نظارت مردمی؛ مشروعیت دینی؛ قوانین اسلامی؛ ولایت‌فقیه	حکمرانی مطلوب در پرتو حاکمیت الهی و هدایت فقیه عادل و در چهارچوب قوانین اسلام محقق می‌شود که مردم در آن نقش اساسی دارند.
۹	آیت‌الله خامنه‌ای	محوریت خواست و مصالح مردم در نظام اسلامی؛ آزادی و عدالت توأم با اخلاق و معنویت.	پیشرفت و توسعه تنها در قالب الگوی اسلامی-ایرانی و بر پایه ارزش‌های الهی، عدالت‌خواهی و مشارکت واقعی مردم معنا می‌یابد.

۳. روش تحقیق

اتخاذ یک روش‌شناسی نظام‌مند و طراحی نقشه راه، تضمین‌کننده کیفیت و اعتبار هر اقدام پژوهشی است (Miles & Brakes, 2010). در میان روش‌های متنوع مورداستفاده در مطالعات اجتماعی با سطوح تحلیل خرد، متوسط و کلان، سهم قابل‌توجهی از تحقیقات در سطح متوسط و کلان به روش اسنادی اختصاص دارد. روش اسنادی مستلزم جستجو، توصیف و تفسیر متون مکتوب و گفتمان نوشتاری است.

بر این اساس، روش به‌کاررفته در این پژوهش، از نوع اسنادی و کتابخانه‌ای است. شیوه تجزیه‌وتحلیل به‌کاررفته نیز تحلیلی-توصیفی خواهد بود که ذیل پژوهش‌های بنیادی و نظری طبقه‌بندی می‌شود. در ادامه، مفاهیم و متغیرهای کلیدی موضوع تحقیق به‌صورت نظری تعریف خواهند شد.

۱-۳. گفتمان انقلاب اسلامی

اصولاً گفتمان به چهارچوب و بنیادهای نظری مکاتب و پارادایم‌های علمی اطلاق می‌شود که قابلیت جهت‌دهی به بینش و رفتار پیروان یک ایدئولوژی یا مکتب را سامان می‌بخشد. گفتمان، دیدگاهی است که در میان مردم، نخبگان و فعالان سیاسی و مدنی به یک اجماع و توافق نظری تبدیل می‌شود. گفتمان‌های ایدئولوژیک در پی ترسیم «انسان آرمانی» بوده و فرایندهای هویت‌سازی و غیریت‌سازی، محصول ساختارهای قدرت گفتمانی هستند که در آن‌ها پیوندی عمیق بین معنا و قدرت وجود دارد. ایدئولوژی‌های مختلف، از مدرنیسم و سنت‌گرایی گرفته تا ناسیونالیسم، سوسیالیسم و بنیادگرایی، به‌مثابه دستگاه‌های گفتمانی، برخلاف منطق دیالکتیک تاریخی، در پی تأسیس هویتی عاری از تعارض، یکپارچه و ناب بوده‌اند. این شرایط که به تولید ایدئولوژی می‌انجامد، نقش اساسی در تولید معنا و ساخت «دیگری» دارد (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۸).

این جهت‌گیری گفتمانی در انقلاب سال ۱۳۵۷، مبتنی بر سه شعار کلیدی استقلال‌خواهی، آزادی و جمهوری اسلامی شکل گرفت. این گفتمان با احیای مفاهیم و ارزش‌هایی چون کمال‌جویی، معنویت‌گرایی، تکلیف‌محوری، دستیابی به کرامت انسانی و همچنین تحکیم و تقویت فرهنگ جهاد، مقاومت و شهادت تجلی یافت.

در قلب این گفتمان، مفهوم «مردم‌سالاری دینی» قرار دارد که معنابخش این حقیقت است که دین و حکومت پیوندی ناگسستنی با یکدیگر دارند. به‌بیان‌دیگر، در این الگو، حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش از مجرای آموزه‌ها و قوانین دینی محقق می‌شود. امام خمینی در این رابطه تصریح می‌کنند: «مسئله دخالت در سیاست در رأس تعلیمات انبیاست... تمام انبیا برای اصلاح جامعه آمده‌اند، تمام؛ و همه آن‌ها این مسئله را داشتند که فرد باید فدای جامعه بشود... و البته در بین حوزه‌ها، اشخاصی هستند که آن‌ها دخالت در امور اجتماعی و سیاسی می‌کنند و باید هم بکنند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، صص. ۲۲۰-۲۱۴).

یکی از ارکان اندیشه سیاسی انقلاب اسلامی، بعد اسلامیت آن است. مطابق نظریه امام خمینی، مسئله اسلام و مشروعیت حکومت در عصر حضور ائمه معصومین(ع) که از سوی خداوند منصوب‌شده‌اند، به ایشان وابسته است (امام خمینی، ۱۳۷۳، صص. ۴۴-۴۰). بر این

اساس، در عصر غیبت، موضوع ولایت‌فقیه مطرح می‌شود که به‌عنوان نایب امام معصوم عمل می‌کند. از این منظر، هر حکومتی در عصر غیبت که فاقد چنین رهبری شرعی باشد، طاغوت محسوب می‌شود. با این تلقی، در گفتمان انقلاب اسلامی و اندیشه امام خمینی، بر هر دو بُعد جمهوریت (خاستگاه مردمی حکومت) و ولایت‌فقیه (مشروعیت الهی و شرعی رهبری) تأکید می‌شود که در کنار یکدیگر، اساس و محتوای حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهند. این دو رکن به‌صورت متلازم و مکمل، سازوکار «مردم‌سالاری دینی» را تعریف می‌کنند.

۲-۳. مردم‌سالاری دینی

در طول تاریخ، جوامع بشری با رژیم‌های سیاسی متنوعی مواجه شده‌اند؛ از حکام خودکامه و مستبد مانند دیکتاتوری‌های نازیسم و فاشیسم گرفته تا حکمرانانی مقید به قانون و خواست مردم، همچون پادشاهان مشروطه یا جمهوری‌های برآمده از اراده عمومی. این تحولات، برآیند تلاش‌های نظری و عملی اندیشمندان و مصلحان به یاری رهبران و مردم آزادی‌خواه است؛ جریانی که مسیر گذار از نظام‌های سلطه و دستیابی به آزادی و آرمان‌های متعالی انسانی را هموار می‌سازد.

در گفتمان انقلاب اسلامی، بحث جمهوریت نظام در قالب نظریه «مردم‌سالاری دینی» به‌عنوان معیاری متمایز وارد عرصه نظریه‌های سیاسی شد. به تعبیر مرتضی مطهری، این الگو تفاوتی آشکار با بینش سیاسی حاکم بر جوامع غربی دارد و متأثر از آموزه‌های نبوی و علوی است. هدف آن، ضمن پاسداشت حقوق مردم در عرصه سیاست و اداره جامعه و پرهیز از الگوهای استبدادی، جای دادن اصول ارزشی در ساختار حکومت و نفی جدایی دین از سیاست است (فیاضی، ۱۳۸۱، ص. ۴۳). مردم‌سالاری دینی ناظر به مدلی از حکومت است که بر دو پایه مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی استوار بوده و حاکم در چهارچوب مقررات الهی، با تکیه‌بر حق‌مداری، خدمت‌محوری و ایجاد بستر برای رشد و تعالی مادی و معنوی جامعه، ایفای نقش می‌کند.

از منظر امام خمینی، جمهوریت و دموکراسی دارای سه رکن اساسی است:

۱. مشارکت مردم در حوزه سیاست و تعیین سرنوشت: سهیم بودن مردم در حاکمیت و اداره امور.

۲. آزادی نسبی: مردم باید از آزادی‌هایی چون انتخاب شغل، بیان، عقیده و فعالیت مطبوعات و احزاب برخوردار باشند. این آزادی‌ها در نگاه امام، نسبی و در محدوده قوانین اسلام است، به شرطی که منجر به توطئه و اخلال در نظم عمومی نشود.

۳. تساوی افراد در برابر قانون: رفع تبعیض و برابری همهٔ شهروندان در پیشگاه قانون که در اصول قانون اساسی، ازجمله اصل ۱۰۷، مورد تأکید قرارگرفته است.

رهبر انقلاب اسلامی نیز بر این نکته تصریح کرده‌اند که مبانی مردم‌سالاری از دل اسلام می‌جوشد و برخاسته از آن است (جهانبزرگی، ۱۳۸۸، ص. ۱۵). مهدی ابوطالبی، پژوهشگر اندیشه سیاسی، چهار شاخص کلیدی برای مردم‌سالاری دینی برمی‌شمارد:

الف) مقبولیت مردمی و مشروعیت الهی به‌عنوان دو رکن جدایی‌ناپذیر.

ب) مشورت با مردم و مشارکت آنان در اداره جامعه؛ زیرا حاکمیت قانون نیازمند مقبولیت مردمی است: «وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّه» (آل‌عمران: ۱۵۹).

ج) آزادی مردم و گروه‌های سیاسی در چهارچوب قانون، همان‌گونه که حضرت علی(ع) حدودی برای آزادی حتی برای جریان‌های مخالف (مانند ناکثین، قاسطین و مارقین) قائل بودند، مادامی‌که در پی براندازی و توطئه نباشند.

د) حق نقد و نصیحت حاکم اسلامی؛ ایجاد فضای بحث، گفتگو و نقد عملکرد حاکمان، حقی مسلم برای مردم دانسته شده است (ابوالطالبی، ۱۳۹۲).

رابطه بین حاکمان و مردم، بدون وجود نهادها و نیروهای اجتماعی واسط، مستقل و میانجی، با دشواری‌هایی مواجه می‌شود. فیلیپ اشمیتر در این زمینه معتقد است که مردم‌سالاری با تقویت انجمن‌ها، گروه‌ها و نهادهای مستقل از دولت که میان خانواده‌ها و حکومت قرار می‌گیرند، توانایی گفتگو، ساماندهی و پیگیری خواسته‌های مردم را در یک پویش ملی و در چهارچوب قانون فراهم می‌آورد (Whitehead, 2004, p. 798).

با مطالعه رویکردهای مختلف درمی‌یابیم که نظام مردم‌سالاری دینی برای ارزیابی عملکرد خود، از شاخص‌هایی بهره می‌برد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

- مقبولیت مردمی (پذیرش نظام از طرف مردم) که یکی از جلوه‌های عینی آن در فرایندهای انتخاباتی متجلی می‌شود.
- مشروعیت الهی حاکم (از طریق نصب عام یا خاص) که با شاخص‌هایی چون فقاهت،

عدالت، کاردانی و کفایت سنجیده می‌شود و اعتبار قوانین نیز با اصول فقهی روشن می‌گردد.

- تقویت بنیاد اجتماعی از طریق مشورت و مشارکت واقعی مردم در اداره جامعه.
- بها دادن به مردم و آزادی عمل در چهارچوب قانون، با وجود نهادهای سیاسی، مدنی، مطبوعات و رسانه‌ها.
- ایجاد فضای نقد و گفتگو بر اساس دو اصل «النصیحة لائمة المسلمین» و «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر».

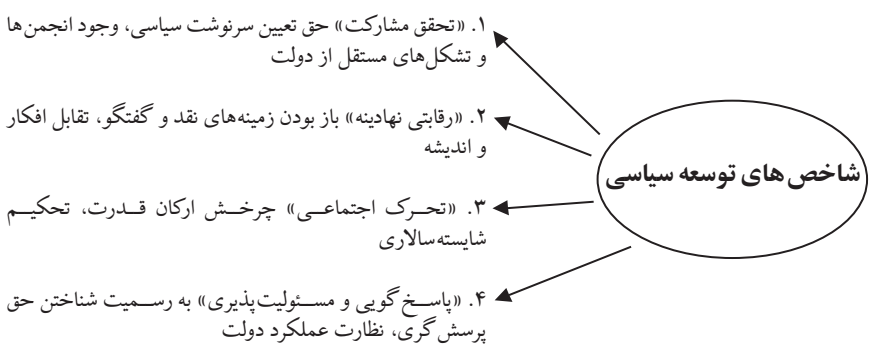
نظام مردم‌سالار دینی که بر اساس تعالیم الهی و پذیرش مردمی به سامان‌دهی امور سیاسی-اجتماعی می‌پردازد، اگر وجودش با فطرت پاک انسانی هماهنگ باشد، بی‌تردید می‌تواند به کارآمدی و ماندگاری هرچه بیشتر نظام کمک شایانی نماید.

۴. تحلیل مؤلفه‌های گفتمان انقلاب اسلامی، مردم‌سالاری دینی و توسعه سیاسی

در دنیای امروز، با ارتقای سطح سواد و آگاهی سیاسی شهروندان، اهمیت توسعه سیاسی به‌طور چشمگیری افزایش‌یافته و همواره در کانون توجه تئوری‌های جامعه‌شناسی سیاسی قرار داشته است. ازنظر جیمز کلمن، توسعه سیاسی به دستیابی به موقعیتی اطلاق می‌شود که در آن، نظام سیاسی به‌صورت آگاهانه و با هدف ارتقای کیفی ظرفیت‌های خود، از نهادهای مؤثر اجتماعی بهره می‌جوید (پای، ۱۳۸۰، ص. ۲۲۷). به همین ترتیب، ساموئل هانتینگتون بر عقلانی‌سازی، دموکراتیزاسیون و افزایش ظرفیت مشارکت اجتماعی به‌عنوان بخشی از بنیان‌های اساسی توسعه سیاسی تأکید می‌کند. از این منظر، توسعه سیاسی فراتر از دموکراتیک‌شدن حکومت و روابط سیاسی است و عواملی همچون کارآمدی حکومت و نخبگان، توانمندی نهادها و تشکل‌های سیاسی، تعادل میان فرهنگ و گفتمان سیاسی و درنهایت، قدرت و امکان شهروندان برای مشارکتی هماهنگ و سازنده در سامان‌دهی امور عمومی را در برمی‌گیرد (هانتینگتون، ۱۳۹۴، صص. ۴۰۳-۴۰۱).

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، توسعه سیاسی بیش از هر چیز بر ارزش‌های دموکراتیک، گسترش حوزه‌های عمومی و تقویت جامعه مدنی تأکید دارد. این حوزه‌ها فضاهایی هستند که در آن افراد و گروه‌ها می‌توانند فارغ از تفاوت‌های فردی، به شکلی برابر

و آزادانه درباره مسائل مهم سیاسی-اجتماعی به گفت‌وگو و رقابت بپردازند و دیدگاه‌ها و خواسته‌های خود را به سطوح مختلف قدرت سیاسی منتقل سازند. با توجه به این ابعاد چندگانه، جامع و عمیقاً کیفی، توسعه سیاسی به‌عنوان پیچیده‌ترین سطح توسعه در یک جامعه شناخته می‌شود (سریع‌القلم، ۱۳۸۱، ص. ۲۶). این پیچیدگی ناشی از درهم‌تنیدگی آن با بنیان‌های فرهنگی، ساختارهای حقوقی و پویایی نیروهای اجتماعی است.



جدول شماره ۲: خلاصه مفاهیم محوری

عناوین	معنای محوری
گفتمان انقلاب اسلامی	استقرار حاکمیتی مبتنی بر ارزش‌ها و ایدئولوژی اسلامی، با محوریت ولایت‌فقیه، تأکید بر استقلال همه‌جانبه، سلطه‌ستیزی، مشارکت عمومی و تکالیف الهی
مردم‌سالاری دینی	حق تعیین سرنوشت و انتخاب مردم در ذیل نظام ولایی و گسترش فرهنگ سیاسی برخاسته از اسلام.
توسعه‌سیاسی	بسط حوزه عمومی و جامعه مدنی همراه با مشارکت فعال، رقابت‌های سیاسی مسالمت‌آمیز، حفظ ارزش‌های دموکراتیک و تضمین پاسخگویی نظام سیاسی.

پس از سقوط رژیم پهلوی، خواست عمومی روشنفکران و توده مردم، تحقق جامعه‌ای عادلانه و دستیابی به ارزش‌های اسلامی، آزادی و برابری بود تا از این طریق موانع پیش‌رو کنار رفته و آرمان‌های اسلام، امام خمینی و سعادت دنیوی و اخروی محقق شود. در این راستا، همه‌پرسی قانون اساسی در ۱۲ فروردین ۱۳۵۸، با کسب رأی مثبت۹۸/۲ درصدی، نقطه عطفی در رسمیت یافتن نظام اسلامی شد. این رفراندوم، پذیرش و تلفیق دو

اصل جمهوریت (نماد اراده جمعی و جنبه زمینی حکومت) و اسلامیت (نماد مرجعیت خدا و قوانین الهی و اصل ولایت‌فقیه) را به‌عنوان دو بال نظام جدید، نهادینه کرد تا بستری برای زندگی بهتر و شرافتمندانه مردم فراهم آید.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول متعددی به حقوق اساسی مردم و آزادی نهادهای مدنی مستقل تأکید کرده است. برای نمونه:

- اصل ۵۶: حاکمیت مطلق از آن خداست و او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش مسلط ساخته است.
- بند ۶ اصل ۳ بر محو هرگونه استبداد و انحصارطلبی تأکید دارد.
- اصول ۲۶ و ۲۷: آزادی احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های صنفی و سیاسی و اقلیت‌های دینی شناخته‌شده و حق تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها را تضمین می‌کنند.
- اصل ۲۴: آزادی نشریات و مطبوعات را به رسمیت می‌شناسد.
- اصل ۲۳: آزادی عقیده را مگر در مواردی که مخل مبانی اسلام باشد، تضمین می‌کند.

در تحلیل فضای گفتمانی دهه‌های پس از انقلاب، حمیدرضا جلایی‌پور (۱۳۹۶) در کتاب جامعه‌شناسی جنبش‌های اجتماعی نقش کانون‌های روشنفکری پس از جنگ را بررسی می‌کند. به باور وی، حلقه‌های فکری مختلف ازجمله روشنفکری دینی، جریان‌های سکولار (ملی-مذهبی) و روحانیون نوگرا، با طرح مفاهیم جدید، از آموزه‌های جامعه مدنی و توسعه سیاسی ایران دفاع کردند. این گروه‌ها با انتشار دیدگاه‌های خود در نشریاتی مانند ماهنامه کیان، راهبرد، دوهفته‌نامه عصر ما، نقد و نظر و روزنامه‌هایی مانند جامعه، توس، نشاط و عصر آزادگان، در هویت‌بخشی به طبقه متوسط شهری و تقویت فضای عمومی و جامعه مدنی نقش مؤثری ایفا نمودند.

بااین‌حال، به‌تدریج غلبه گفتمان اسلامی ایدئولوژیک بر گفتمان‌های متکثر و سکولار موجب محدود شدن فضای گفتگو شده است. در دهه‌های اخیر، روند توسعه و تکامل جامعه مدنی حتی در دوره دولت‌هایی مانند احمدی‌نژاد، روحانی و ابراهیم رئیسی نیز در وضعیت مطلوبی قرار نگرفته است؛ مسئله‌ای که بی‌ارتباط با سبک حکمرانی و ساختار سیاسی-اجتماعی حاکم نیست.

همان‌گونه که برخی پژوهشگران مانند نعمت‌الله فاضلی اشاره کرده‌اند، فرهنگ سیاسی

جمهوری اسلامی را می‌توان متشکل از مؤلفه‌های زیر دانست:

۱. تثبیت یک تفسیر خاص از اسلام به‌عنوان گفتمان مسلط.

۲. تضعیف فردگرایی و اولویت دادن به جمع و امت.

۳. درونی‌سازی (باطنی‌سازی) ارزش‌های ولایی مطابق با ایدئولوژی اسلامی.

۴. گرایش به تک‌بعدی‌نگری اسلامی و محدودکردن خوانش‌های متکثر از دین و سیاست (فاضلی، ۱۴۰۱، ص. ۲۶۵).

این تحولات نشان‌دهنده تقابل و تعامل پیچیده بین آرمان‌های انقلابی، ساختارهای ایدئولوژیک و ضرورت‌های توسعه سیاسی و جامعه مدنی در ایران پس از انقلاب است.

هسته مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی و تداوم آن در شکل‌گیری نظام مردم‌سالار، ریشه در اندیشه‌ها و شعارهای جریان‌های انقلابی و خواست عمومی مردم در رفراندوم تاسوعا و عاشورای سال ۱۳۵۷ دارد. در آن برهه، انقلابیون خواستار بازگشت به اسلام و استقرار حاکمیتی مردمی بودند که در قالب شعارهای استقلال، آزادی و جمهوریت بیان می‌شد. این شعارها بیانگر اراده ملت برای مشارکت در تعیین سرنوشت خویش و سامان‌بخشی به ارزش‌های جامعه بود.

رهبران انقلاب این خواست را با استناد به آیه «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) تبیین می‌کردند و با پیگیری تغییر در نظام سیاسی، خواستار استقرار جمهوری‌ای مبتنی بر اسلام و حاکمیت الهی بودند. به تعبیر ادوارد سعید، دال مرکزی این حرکت، اسلام‌خواهی و تجدید هویت اسلامی بود. همچنین بر اساس دیدگاه رهبر انقلاب، گفتمان اصلی انقلاب بر الگوی اسلامی و اصول‌گرایی استوار است که در قالب مفاهیمی مانند علم، عدالت، آزادی، اصلاحات صحیح، استقلال، امنیت و توسعه متجلی می‌شود (جهان بزرگی، ۱۳۸۸).

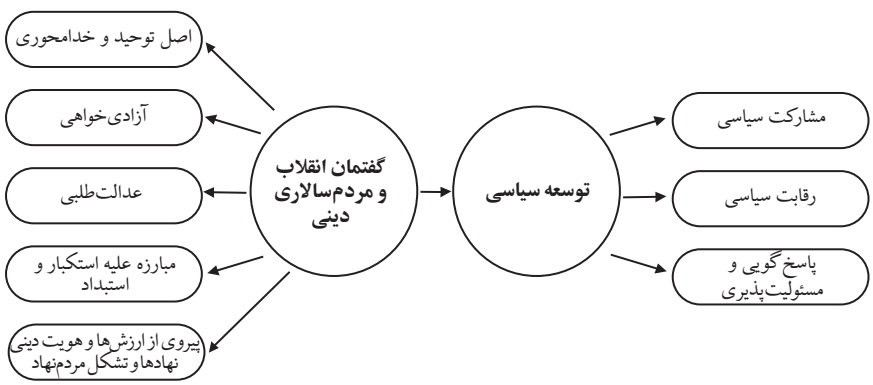
در این پژوهش، با بهره‌گیری از چهارچوب نظری ترکیبی از اندیشه‌های هابرماس، هانتینگتون، گیدنز، لیپسِت و آمارتیاسن، نسبت مفاهیمی چون جامعه انتقادی، فضای گفت‌وگوی آزاد، آزادی‌های سیاسی، نهادهای مستقل مدنی و مشارکت مردمی با توسعه سیاسی بررسی شده است. از سوی دیگر، در گفتمان نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی، بر مرجعیت اسلام، مردم‌سالاری دینی و حاکمیت ولایی تأکید شده است. بر این اساس،

تحقــق آزادی و عدالت، مبارزه با ظلم و فســاد و بهره‌گیــری از ایمان قلبی، ازجمله عوامل توانمندساز جامعه برای رشد و تعالی قلمداد می‌شوند.

با ترکیب این نظریه‌ها، می‌توان نقاط اشــتراکی همچون دفاع از ارزش‌های دموکراتیک، گســترش حوزه عمومی و تقویت جامعه مدنی را مشــاهده کرد کــه عموماً در چهارچوب لیبرالیسم سیاسی-اجتماعی معنا می‌یابند؛ اما گفتمان انقلاب اسلامی، با تکیه بر مردم‌سالاری دینی، بر پیوند ناگسستنی دین و دولت و استقرار نظام ولایی تأکید دارد. این دستگاه نظری که آمیخته با مبانی توحیدی است، برای دین و دولت اصالتی مستقل و جداگانه قائل نیست.

گفتمان ایدئولوژیک و هویت‌ســاز انقلاب اسلامی، بسیاری از مؤلفه‌های پارادایم‌های لیبرال و سکولار غربی را به چالش کشیده و با ارائه خوانشی مدرن از اسلام و حکمرانی در چهارچوب شــریعت، کوشیده اســت حوزه عمومی را در قالبی نو شکل دهد. این نظام، با تأکید بر مشارکت و نظارت حداکثری مردم در درون ساختار حکومت ولایی، در پایان قرن بیستم به منصه ظهور رسید.

الگوی رابطه مؤلفه‌های گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی با توسعه سیاسی



گفتمان انقلاب اسلامی ایــران، ارزش‌های اصیل اسلامی را در قالب یک قرائت نوین و پویا بازتولید کرده و تفسیری تازه از منظومه فکری امام خمینی، روشنفکران دینی و دیگر نیروهای انقلابی ارائه می‌دهد. این ادبیات، بیانگر آرمان رهایی از نظام ســلطه و تلاش برای

دستیابی به آزادی و عدالت سیاسی و اجتماعی است. این گفتمان در پرتو کلام الهی، الگوی مدینه پیامبر(ص) و حکومت علوی که در قالب حکمرانی ولایی و مردم‌سالاری دینی تجلی می‌یابد، وعده تحقق چنین آرمان‌هایی را می‌دهد. شاخصه‌های اصلی این گفتمان عبارتند از:

۱-۴. اصل توحید و حاکمیت الهی

در شاخصه‌های اصلی حاکمیت اسلام بر جهان و به‌ویژه در اسلام شیعی، محوریت توحید و حاکمیت الهی جایگاهی بنیادین دارد. کلیه قوانین و تدابیر اجرایی در چنین نظامی، بر محور توحید استوار است. توحید سرچشمه وحدت قانون و محور مشترک تمامی جوامع انسانی در پیشگاه خدای یگانه به شمار می‌رود. در منشور حاکمیت الهی، فرمانروایان و کارگزاران حکومت بر پایه ایمان و دستورات الهی به اداره امور می‌پردازند: «فرمان جز برای خدا نیست. دستور داده که جز او را نپرستید. این است دین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (یوسف: ۴۰). حکومت جهانی اسلام به‌عنوان تجلی اراده الهی، عالی‌ترین سازوکار مدیریتی و اجرایی شناخته می‌شود و در چنین نظامی، امتیازات مادی بر اساس نژاد، قومیت، رنگ یا زبان بی‌معنا خواهد بود.

به باور شیعه، حاکم مطلق جهان و انسان، خداست و پیامبران الهی و امامان معصوم(ع) مسئولیت هدایت بشر و ابلاغ مسیر کمال و احکام الهی را بر عهده داشتند. پس از رسول خدا(ص) و ائمه اطهار(ع)، این وظیفه بر عهده ولایت‌فقیه جامع‌الشرایط گذاشته‌شده است که واجد صفات نزدیک به معصومان باشد. نظریه مردم‌سالاری دینی نه‌تنها در ماهیت با این اصل ناسازگار نیست، بلکه به‌عنوان بهترین ابزار برای مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش تلقی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حاکم، تنها در صورتی حق حکمرانی مشروع دارد که از سوی خداوند ـ به‌عنوان خالق و حاکم حقیقی ـ اذن داشته باشد (معمار، ۱۳۸۵، ص. ۱۱۳).

انقلاب اسلامی ایران بر اساس اصل خدامحوری بنا شده است؛ اصلی که بر تمام شئون زندگی مؤمنان سایه افکنده و در تصمیم‌گیری‌ها و تحولات فردی و اجتماعی مسلط است. این اصل اعتقادی، بنیان آزادی و عدالت اجتماعی را به شکلی شایسته سامان می‌بخشد؛ زیرا قانون‌گذاری نهایی در اختیار خدای تعالی است. در پرتو این نگرش، نظام اجتماعی

بازتولید شده و کلیه نهادها و نقش‌های اجتماعی با رویکرد اسلامی تعریف می‌شوند. بر این اساس، گفتمان انقلاب اسلامی با محوریت نظام مردم‌سالار دینی و با توجه به نقش‌آفرینی فعال مردم در تحولات سیاسی و فرایند توسعه سیاسی ـ آن هم تحت نظارت و هدایت رهبری ولایی ـ معنا می‌یابد.

۲-۴. آزادی‌خواهی در کنار نظم و قانون

مفهوم آزادی به‌عنوان یکی از ارکان اصلی انقلاب اسلامی، همواره در صدر مطالبات و شعارهای محوری گروه‌های مختلف سیاسی، از جریان‌های مذهبی گرفته تا طیف‌های چپ و ملی‌گرا، قرار داشته است. معیار اصلی گفتمان آزادی‌خواهی در این انقلاب، رهایی از قیود نظام سلطه و بهره‌مندی از تمامی فرصت‌های مادی و معنوی برای تأمین سعادت بشری بوده است.

از دیدگاه اندیشمندان جهان اسلام و فلاسفه غرب، آزادی در چهارچوب مشخصی اعتبار و معنا می‌یابد. آزادی نامحدود می‌تواند به هرج‌ومرج و تضییع حقوق ضعفا در برابر اقویا بینجامد. آیزایا برلین، فیلسوف و نظریه‌پرداز بریتانیایی و از مدافعان لیبرالیسم که با طرح «دو مفهوم آزادی مثبت و منفی» شناخته می‌شود، دامنه آزادی را مشروط به حدود قانونی معقول و مبتنی بر عرف و هنجارهای فرهنگی جاافتاده می‌داند.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز اداره امور کشور بر محور قانون که تضمین‌کننده نظم و عدالت اجتماعی است، قرارگرفته است. اصول ۷۱ و ۷۲ تصریح می‌کنند که کلیه قوانین باید بر اساس موازین اسلامی باشد. بر اساس گفتمان انقلاب اسلامی، آزادی تنها در چهارچوب احکام فقهی و قانون شریعت معنا پیدا می‌کند و آزادی‌های رایج در برخی کشورهای غربی، نوعی بی‌بندوباری و هرج‌ومرج تلقی می‌شود. همین نگرش بود که در سال‌های نخست انقلاب، موضوع نظارت بر مطبوعات، سینما و سایر نشریات را در کانون توجه مسئولان قرار داد.

در مقابل، محمد مجتهد شبستری دربارهٔ آزادی در اسلام می‌گوید: این گوهر ارزشمند نباید تحت هیچ شرایطی محدود یا نادیده گرفته شود. با نگاهی به تاریخ صدر اسلام روشن می‌شود که مفسران رسمی دین، هرگز محتوای پیام‌های دینی را به‌صورت یک مرجع اقتدار بیرونی و

محدودکننده آزادی عمل مردم قرار نمی‌دادند. از این منظر، جمهوریت به معنای تصمیم‌گیری مستقیم مردم در تعیین اهداف و راهکارهای سیاسی خویش است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص. ۲۸۰).

با استدلال صحیح، مقررات و قوانین اسلامی برآمده از گفتمان انقلاب که حاکم بر جامعه و نظم‌بخش حیات عمومی است، با مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی ناسازگاری ندارد. با نگاهی واقع‌بینانه و اصولی، می‌توان راه سعادت و خوشبختی را برای شهروندان نظام اسلامی فراهم آورد. به‌عبارت‌دیگر، در این چهارچوب، آزادی مسئولانه در عین التزام به قانون شرع، نه‌تنها ممکن بلکه ضروری است و می‌تواند زمینه‌ساز توسعه سیاسی و اجتماعی باشد.

۳-۴. عدالت‌خواهی به‌عنوان آرمان اساسی

عدالت، به‌عنوان یکی از آرمان‌های بنیادین انقلاب اسلامی و نیازی فطری در انسان، همواره مورد تأکید بوده است. در قرآن کریم، هدف از ارسال پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، استقرار قسط و عدالت در میان مردم عنوان‌شده است: «به‌راستی که پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند» (حدید: ۲۵). انقلاب اسلامی نیز با الهام از این آموزه الهی، در پی تحقق جامعه‌ای عادلانه و برپایی مدینه‌فاضله‌ای عاری از تبعیض، فقر و بهره‌کشی بود.

در منظومه فکری شیعه، عدالت به معنای اعطای حق هر صاحب‌حقی و استقرار هر چیز در جایگاه شایسته خود تعریف می‌شود. استاد مرتضی مطهری، عدل را رعایت استحقاق‌ها و پرهیز از هرگونه ظلم و ستم می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۸۰). این مفهوم در کلام امیرالمؤمنین علی(ع) نیز چنین تجلی‌یافته است: «الْعَدْلُ يَضَعُ الأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»؛ عدالت است که هر چیزی را در جایگاه واقعی خود قرار می‌دهد (امام علی، ۱۳۷۸، ص.۴۴۰).

در گفتمان انقلاب اسلامی، امام خمینی عدالت سیاسی را در مشارکت برابر تمامی اعضای جامعه در تعیین سرنوشت خویش و نظارت بر حکومت جستجو می‌کرد و این مشارکت را هم حقی عمومی و هم تکلیفی شرعی می‌دانست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، صص. ۱۷-۱۶). در این دیدگاه، عدالت صرفاً یک شعار تبلیغاتی نیست، بلکه معیاری ثابت و اساسی برای سنجش عملکرد حکومت و زمینه‌ساز ضروری برای دستیابی به توسعه‌ای همه‌جانبه و پایدار به شمار می‌آید.

۴-۴. مبارزه با استکبار و استبداد

کوشش اسلام سیاسی، بنیادنهادن زندگی‌ای آزاد از چیرگی نظام سلطه و حاکمیت جهان سرمایه‌داری و نفی بنیادین حاکمان ستمگر است؛ رویکردی که در سیره پیامبر اکرم(ص)، امامان معصوم(ع) و پیشوایان دینی از آغاز اسلام تاکنون تداوم داشته است. اسلام سیاسی، عدالت‌خواه و واقع‌گرا، تمدن‌ساز و توسعه‌آفرین است و رویکردی همزمان و منطقی به دنیا و آخرت و نیز به مسئله اصلاح و انقلاب، خردورزی و پیشرفت جامعه بشری دارد (هزاوه‌ای، ۱۳۹۱، صص. ۱۲۱-۱۲۰). از منظر امام سجاد(ع)، انسان‌های آرمانی همان‌گونه که باید خواستار عدالت باشند، نباید ستم را ـ چه نسبت به خود و چه نسبت به دیگران ـ روا دارند. چنان‌که قرآن کریم نتیجه ظلم و گرایش به ستمگران را آتش دوزخ و عذابی سخت معرفی می‌کند: «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيم» (شورا: ۴۲).

از آرمان‌های اساسی انقلاب اسلامی، نفی سلطه و مبارزه با استعمار و استبداد بود و این نظام در پی ترویج و گسترش ارزش‌های عدالت‌خواهی و سلطه‌ستیزی در سطح جهان قرار گرفت. چنان‌که امام خمینی تصریح می‌کنند: «تکلیف ما این است که در مقابل ظلم‌ها بایستیم، تکلیف ما این است که با ظلم‌ها مبارزه کنیم» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص. ۳۰۶).

در میان کشورهای اسلامی، حکومت‌هایی وجود دارند که به‌جای اتکا به پشتوانه مردمی، بقای خود را در پشتیبانی قدرت‌های بزرگ می‌جویند و قدرت‌های سلطه‌گر نیز برای حفظ منافع خود، از چنین نظام‌های وابسته حمایت می‌کنند (زرگر، ۱۳۹۷، ص. ۴۵). در چنین شرایطی، مقابله با نفوذ استکبار و دخالت دولت‌های خارجی در امور کشور، به بخشی از هویت و ایدئولوژی انقلاب اسلامی تبدیل‌شده است. اصالت اسلام در نفی نظام سلطه و رویارویی آشکار با همهٔ جریان‌ها و مدعیان ستم بر مظلومان در هر نقطه از جهان نهفته است.

گفتمان انقلاب اسلامی، وابستگی به نظام سلطه را مردود می‌شمارد و تنها تکیه‌گاه خود را قدرت اجتماعی ملتی آزاده می‌داند. امام خمینی رهایی از اهداف استعماری را سرآغاز استقلال و عزت همگانی می‌دانست و بر قیام در برابر ستمگر برای دستیابی به آزادی و استقلال سیاسی تأکید فراوان داشت. ایشان بر این باور بودند که ملت در تعیین سرنوشت خویش ـ دور

از دخالت بیگانگان ـ آزاد است و همهٔ انسان‌ها آزادی و استقلال می‌خواهند؛ اینکه کشورشان، اقتصادش و فرهنگش به دست دیگران اداره نشود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۱۶).

۵-۴. احیای ارزش‌های دینی و هویت مذهبی

دستگاه مذهب، در اساس، منابع شناختی، ایدئولوژیک، جامعه‌شناختی و هویت‌بخش را در اختیار بشر قرار می‌دهد. هر یک از ادیان بزرگ ـ یهودیت، مسیحیت و اسلام ـ هویت‌های فرهنگی متمایزی را به جوامع معرفی کرده‌اند. از کارکردهای اصلی ادیان، ایجاد پیوند و همبستگی میان پیروان، حفظ ثبات و وحدت‌بخشی به اعضای جامعه است. پویایی معنوی و سیاسی یک جامعه به‌شدت به حضوری زنده و پایدار از ارزش‌های دینی و میزان پایبندی افراد به آن ارزش‌ها وابسته است. پالایش و حفظ اصالت و هویت مذهبی و نیز شکل‌گیری یک دیدگاه مشترک نسبت به آن، می‌تواند عاملی مؤثر در ایجاد انسجام و وحدت اجتماعی باشد. از دیدگاه امام خمینی، فرایند نوسازی جامعه به اوج‌گیری شرافت انسانی و تقرب به خدای متعال گره‌خورده است. ایشان تأکید ویژه‌ای بر مفاهیمی چون رستگاری، معنویت‌گرایی و برقراری رابطه‌ای منطقی بین مواهب دنیوی و اخروی داشتند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۴۰۰-۳۹۳).

گفتمان انقلاب اسلامی بر بازگشت به خویشتن و احیای ارزش‌های دینی استوار بود. به همین دلیل است که از این انقلاب با عناوینی مانند بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی و رستاخیز اسلامی یادشده است؛ انقلابی که می‌کوشد امت اسلامی را حول محور تشیع و ارزش‌های مشترک گردآورد، به‌گونه‌ای که دیگر معیار، خون، نژاد، زبان یا قبیله نخواهد بود، بلکه هدف در ایدئولوژی و آرمان الهی نهفته است. این اندیشه در تفکر امام خمینی و به‌صراحت در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (انبیاء: ۹۲). گفتمان هویتی انقلاب، در تقابل با مظاهر تجدد ازجمله ناسیونالیسم افراطی و لیبرالیسم، از مفهوم ملت‌گرایی به معنای غربی آن فاصله گرفت. احیاگرایی اسلامی به‌عنوان یک پروژه فراملی، در بسیاری از ملل اسلامی و به‌ویژه در خاورمیانه نفوذی قابل‌توجه یافت. از منظری دیگر، این فرایند، مقاومت فرهنگ اسلامی را در برابر پروژه جهانی‌سازی لیبرال دموکراسی غرب به نمایش می‌گذارد.

الگوهای فرهنگی حاکم بر تمامی سطوح اجرایی و آموزشی در دوران پس از پیروزی انقلاب، می‌بایست بر اساس مبانی شریعت اسلام و منطبق با آرمان‌های انقلاب و امام پایه‌ریزی می‌شد. از سوی دیگر، اعطای مشروعیت به نظام، بر مؤلفه‌هایی چون مشارکت سیاسی، مردم‌سالاری دینی، آزادی و برابری استوار گردید. قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران درگرو این شاخص‌ها و در پیوند با پذیرش مردمی از یک نظام مردم‌سالار و ارتباط آن با ولایت‌فقیه و قوانین اسلامی شکل گرفته است. این امر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به‌وضوح قابل‌مشاهده است؛ اصول مربوط به نهاد رهبری، تعیین سیاست‌های کلی نظام، مشارکت عمومی در ادارهٔ امور کشور، تفکیک قوا و نیز حقوق و آزادی‌های مردم در آن تبیین شده‌اند (اخوان‌کاظمی و دهقانی، ۱۳۹۴، ص. ۴).

نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف تبیین رابطه میان گفتمان انقلاب اسلامی، مردم‌سالاری دینی و توسعه سیاسی انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد گفتمان انقلاب اسلامی دارای چهارچوب فکری منسجمی است که بر پایهٔ اندیشه‌های بنیان‌گذار انقلاب و آرمان‌های نیروهای انقلابی شکل گرفته و مفاهیم مدرن را در قالب قرائتی نوین از اسلام بازتعریف کرده است. مردم‌سالاری دینی به‌عنوان مدلی نوین از حکمرانی، بر دوپایهٔ مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی استوار است و شاخص‌هایی چون مشارکت عمومی، آزادی‌های قانونی، نقدپذیری و التزام به موازین شرعی را برای سنجش عملکرد خود به کار می‌گیرد. تحقق این اصول در چهارچوب حکومت ولایی، می‌تواند به توسعه سیاسی بینجامد.

مؤلفه‌های محوری گفتمان انقلاب ـ شامل توحیدمحوری، آزادی‌خواهی مسئولانه، عدالت‌طلبی، مبارزه با استکبار و احیای ارزش‌های دینی ـ در صورت تحقق عملی، ظرفیت بالایی برای تقویت نهادهای مردمی، گسترش حوزه عمومی و تعمیق مشارکت سیاسی دارند. نتایج تحقیق حاکی از پیوند عمیق و سازنده بین گفتمان انقلاب اسلامی و مردم‌سالاری دینی با توسعه سیاسی است. این الگو نشان می‌دهد که می‌توان ذیل حکومت دینی و در چهارچوب ارزش‌های اسلامی، به تقویت نهادهای دموکراتیک، پاسخگویی حکومت و صیانت از حقوق شهروندی دست‌یافت.

پیشنهادها:

۱. تقویت نهادهای مدنی مستقل: بسط حوزه عمومی و حمایت از نهادهای غیردولتی که نقش واسطه بین مردم و حکومت را ایفا می‌کنند.

۲. تعمیق فرهنگ نقد و گفت‌وگو: ترویج فضای آزاداندیشی و نقد سازنده بر اساس اصل «النصیحة لائمة المسلمین».

۳. ظرفیت‌سازی برای مشارکت حداکثری: طراحی سازوکارهای نهادی برای افزایش مشارکت مردم در تمامی سطوح تصمیم‌گیری.

۴. تبیین و ترویج نظریهٔ مردم‌سالاری دینی: تولید ادبیات علمی و کاربردی برای معرفی این الگو به‌عنوان مدلی بومی برای توسعه سیاسی.

۵. شفافیت و پاسخگویی حکومت: تقویت مکانیسم‌های نظارتی برای افزایش مسئولیت‌پذیری دستگاه‌های اجرایی و مقابله با فساد.

با اهتمام به این پیشنهادها، نظام جمهوری اسلامی می‌تواند گفتمان انقلاب را در مسیر توسعه سیاسی همه‌جانبه و تعالی جامعهٔ اسلامی به کار گیرد.

منابع

- آقایی، سعید (بهمن ۱۳۸۷). گفتمان هویت و انقلاب اسلامی ایران (معرفی و نقد). کتاب ماه علوم اجتماعی دوره جدید، ۱(۱۱)، ۶۳. http://noo.rs/w27dZ
- ابوطالبی، مهدی (۱۳۹۲/۶/۱۷). یادداشتی دربارهٔ مؤلفه‌های دینی مردم‌سالاری؛ چهار شاخص برای مردم‌سالاری دینی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=23847
- اخوان کاظمی، مسعود و دهقانی، رضا (۱۳۹۴). تحلیل فرایند استعلای گفتمان اسلام‌گرا در انقلاب ۵۷. مطالعات اجتماعی ایران، ۹(۳)، ۴-۲۶. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20083653.1394.9.3.1.8
- افسرده، عطاالله، جلال‌پور، شیوا، عامری گلستانی، حامد و محقق نیا، حامد (۱۳۹۸). گفتمان انقلاب اسلامی و ترسیم الگوی بدیل برای دولت. سپهر سیاست، ۶(۲۰)، ۴۷-۶۸. https://doi.org/10.22034/sej.2019.667452
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۳). ولایت‌فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام علی (۱۳۷۸). نهج البلاغه. گردآوری سید رضی، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران. تهران: انتشارات دانشگاه.
- پای، لوسین (۱۳۸۰). بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی. ترجمه غلامرضا خواجه سروری، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- جلایی پور، حمیدرضا و محمدی، جمال (۱۳۹۶). نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.

- جهان بزرگی، احمد (۱۳۸۸). تحلیل گفتمانی نظریه انقلاب اسلامی(میزگرد). زمانه، ۸(۸۴-۸۵). https://ensani.ir/fa/article/10633
- خبر گزاری فارس(۳ تیر ۱۳۹۳). مردم سالاری درگفتمان فکری مقام معظم رهبری. https://farsnews.ir/FarsNews
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۶/۲/۶). بیانات در دیدار کارگزاران نظام، https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2834
- ریتزر، جورج(۱۳۹۷). نظریه جامعه‌شناسی. ترجمه هوشنگ نائینی، تهران: نشر نی، چاپ پنجم.
- زرگر، علیرضا (۱۳۹۷). واکاوی تأثیر گفتمان سیاست اسلامی امام خمینی(س) بر روشنگری امت اسلامی. پژوهشنامه متین، ۲۰ (۷۸)، ۳۳-۵۲. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1397.20.78.3.0
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۱). عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران. تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- شادمانی، فاضل، قربانی شیخ‌نشین، ارسلان، خرمشاد، محمدباقر و صفاوردی، سوسن (۱۴۰۰). جایگاه مردم‌سالاری دینی در مؤلفه‌های قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۱۱(۳۸)، ۱۶۱-۱۸۶. https://doi.org/10.22084/RJIR.2021.23952.3303
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۵). ترجمه تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر خوارزمی.
- عبداللهیان، حمید و اجاق، سیده زهرا (۱۳۸۵). نقش جریان‌های هویت‌ساز روشنفکری در توسعه حوزه عمومی ایرانی؛ تیپولوژی روشنفکران. مطالعات ملی. ۷(۲۸)، ۳-۲۶. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735059.1385.7.28.1.6
- فاضلی، نعمت‌الله (۱۴۰۱). ابعاد توسعه سیاسی فرهنگ در ایران. ترجمه وحید شوکتی، تهران: انتشارات سبزان.
- فوکو، میشل (۱۳۷۹). ایران روح یک جهان بی‌روح. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.

- فیاضی، سید علی (۱۳۸۱). مردم‌سالاری دینی، گفتمان رهبر انقلاب اسلامی. کتاب نقد، ۴(۲۰-۲۱)، ۴۰-۴۹. https://sid.ir/paper/447637/fa
- کتابی، امیرعلی، سبزی، داود و شیخ محمدی، علیرضا (۱۳۹۷). چگونگی تحقق گفتمان مردم‌سالاری دینی در جمهوری اسلامی و تأثیر آن بر توسعه سیاسی. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۷(۲)، ۹۷-۱۱۹. https://www.roir.ir/article_81276.html
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰). ایدئولوژی و اتوپیا- مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت. ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات سمت.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴). نقدی بر قرائت رسمی از دین، بحران‌ها و چالش‌ها. تهران: انتشارات طرح، چاپ سوم.
- مجیدی، محمدرضا و اقبال، حدیث (۱۳۹۳). الگوی نظام‌سازی ایران پس از انقلاب اسلامی؛ ارزیابی مردم‌سالاری دینی ایران. پژوهش‌های انقلاب اسلامی. ۳(۱)، ۱۳۹-۱۶۴. https://www.roir.ir/article_63306.html
- مرادیان مراد حاصلی، بهزاد، آذین، احمد و جعفری نژاد، مسعود (۱۳۹۹). نظریه مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خامنه‌ای. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۱۰(۳)، ۱۹۷-۲۲۳. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23222980.1399.10.3.1.6
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
- معمار، رحمت‌الله (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی نظریه‌های لیبرال دموکراسی و مردم‌سالاری دینی از منظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۰ (۳۸)، ۹۷-۱۲۲. https://dor.isc.ac/dor /20.1001.1.24236462.1387.10.38.5.2
- هزاوه‌ای، سید مرتضی (۱۳۹۱). انقلاب اسلامی، بیداری و آینده اسلام سیاسی در منطقه. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۲(۴)، ۱۱۳- ۱۴۳. https://rjir.basu.ac.ir/article_286.html
- یوسفی، بتول (۱۴۰۰). بررسی خوانش‌های مختلف از نظریه مردم‌سالاری دینی و تبیین گفتمان مختار با تأکید بر اندیشه رهبران انقلاب اسلامی. تحقیقات اسنادی انقلاب اسلامی، ۳(۶)، ۷۱-۹۵. https://dor.isc.ac/dor / 20.1001.1.27172945.1400.3.6.3.2

References

- Abdollahyan, H. & Ojagh, S. Z. (2006). The Role of Identity-Making Intellectual Currents in the Development of the Iranian Public Sphere; Typology of Intellectuals. *National Studies,* 7(28), 3-26. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735059.1385.7.28.1.6

- Aboutalebi, M. (September 8, 2013). A Note on the Religious Components of Democracy; Four Indicators for Religious Democracy. Available at: https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=23847

- Afsordeh, A., Jalalpoor, Sh., Ameri Golestani, H. &, Mohagheghnia, H. (2019). Discourse of the Islamic Revolution and drawing an alternative model for the government. *Iranian Political Research*, 6(20), 47-68. https://doi.org/10.22034/sej.2019.667452

- Aghaei, S. (February 2009). The Discourse of Identity and the Islamic Revolution of Iran (Introduction and Critique). *Social Science Monthly Book Review* (*New Series*), 1(11), 63. http://noo.rs/w27dZ

- Akhavan Kazemi, M. & Dehghani, R. (2015). Analysis of the Process of Transcendence of Islamist Discourse in the 57 Revolution. *Iranian Social Studies,* 9(3), 4-26. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20083653.1394.9.3.1.8

- Bashiriyeh, H. (2004). Political Ideology and Social Identity in Iran. Tehran: University Press. [In Persian]

- Brakes, N. & Miles, Y. l. (2010) *Fundamental methods for Documentary studies,Jornal of methods development*. available in http://nensalamati.com.

- Enayat, H. (1993). *Modern Islamic Political Thought*. Translated by Baha'uddin Khorramshahi, Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]

- Fars News. (July 2, 2014). *Democracy in the Supreme Leader's intellectual discourse*. https://farsnews.ir/FarsNews

- Fayyazi, S.A. (2002). Religious Democracy, the Discourse of the Leader of the Islamic Revolution. *Book Critique,* 4(20-21), 40-49. SID. https://sid.ir/paper/447637/fa

- Fazeli, N. (2022). *Dimensions of Political Development Culture in Iran*. Translated by Vahid Shokati, Tehran: Sabzan Publications. [In Persian]

- Foucault, M. (2000). *Iran: The Spirit of a World Without Spirit*. Translated by Niko Sarkhosh & Afshin Jahandideh, Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

- Hazavehei, S. M. (2012). Islamic Revolution, Awakening and the Future of Political Islam in the Region. *Research Journal on Islamic Revolution,* 2(4), 113-143. https://rjir.basu.ac.ir/article_286.html

- Huntington, S. (1968). *Political Order in changing Sociology*. Yale Univercity Press.

- Imam Ali. (1999). *Nahj al-Balagha* (Peak of Eloquence). Compiled by Seyyed Razi, Translated by Seyyed Jafar Shahidi. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]

- Jahan Bozorgi, A. (2009). Discourse Analysis of the Theory of Islamic Revolution (Roundtable). *Zamaneh,* 8(84-85). https://ensani.ir/fa/article/10633/

- Jalaipour, H.R. & Mohammadi, J. (2017). *Late Sociological Theories*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

- Ketabi, A. A., Sabzi, D. & Sheikh Mohammadi, A.R. (2018). The Realization of the Religious Democracy Discourse in the Islamic Republic and its Impact on Political Development. *Islamic Revolution Research,* 7(2), 97-119. https://www.roir.ir/article_81276.html

- Khomeini, S. R. (1994). *Islamic Government: Governance of the Jurist* (*Velayat-e Faqih*). Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, First Edition. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (2001). *Forty Hadiths: An Exposition*. Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

- Lipset, S. M. (1965). *Political Man: The Social Bases of political*. The Johns Hopkins University Press.

- Lucian, W. Pye. (1965). *The Politics of Modernization*. Princeton University Press.

- Majidi,M. R. & Eqbal, H. (2014). Model of System Making in Post-Revolutionary Iran; an Evaluation of Religious Democracy in Iran. *Islamic Revolution Research,* 3(1), 139-164. https://www.roir.ir/article_63306.html?lang=en

- Mannheim, K. (2001). *Ideology and Utopia*: *An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Translated by Fariborz Majidi, Tehran: Samt Publications. [In Persian]

- Memar,R. (2007). A Comparative Study of Liberal-Democratic Theories and Religious Democracy from the Viewpoint of Imam Khomeini. *Matin Research Journal,* 10(38), 97-122. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1387.10.38.5.2

- Mojtahed Shabestari, M. (2005). *A Critique of the Official Reading of Religion*: *Crises and Challenges*. Tehran: Tarh-e No Publications, Third Edition. [In Persian]

- Moradian Morad Haseli, B., Azin, A. & Jafarinejad, M. (2020). The Theory of Religious Democracy in the Thought of Imam Khamenei. *Quarterly Journal of Political Research in Islamic World*, 10(3), 197-223. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23222980.1399.10.3.1.6

- Motahhari, M. (1996). *Collected Works*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]

- Pye, Lucian W. (2001). *Crises and Sequences in Political Development*. Translated by Gholamreza Khajehsarouri, Institute for Strategic Studies. [In Persian]

- Ritzer, G. (2018). *Sociological Theory*. Translated by Houshang Na'ini, Tehran: Nashr-e Ney, Fifth Edition. [In Persian]

- Sariolghalam, M. (2002). *Rationality and the Future of Development in Iran*. Tehran: Center for Scientific Research and Strategic Studies of the Middle East. [In Persian]

- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Vintage.

- shadmani, F., Ghorbani, A., Khormashad, M. B. and Safaverdi, S. (2021). The position of religious democracy in the components of soft power of the Islamic Republic of Iran. *Research Journal on Islamic Revolution,* 11(38), 161-186. https://doi.org/10.22084/rjir.2021.23952.3303

- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan*: *An Exegesis of the Qur'an* (*Translated*). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]

- The Office for Preserving and Publishing the Works of Ayatollah Khamenei. (April 26, 1997). *Statements in a Meeting with Government Officials*. Available at: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2834

- Whitehead, L. (2004). The uncivil Interstices between Civil and political Socety, in Peter Bunell & Peter Cavert (eds), *Civil Society in Democratization*. USA, Frankass ublication.

- Yousefi, B. (2022). Investigating different readings of the theory of religious democracy and explaining autonomous discourse with emphasis on the thought of the leaders of the Islamic Revolution. *Islamic Revolution Studie*, 3(6), 71-95. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27172945.1400.3.6.3.2

- Zargar,A. (2018). A Study of the Impact of Imam Khomeini's Islamic Political Discourse on Illumination of the Islamic Ummah. *Matin Research Journal*, 20(78), 33-52. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1397.20.78.3.0

Table of Contents

A Re-analysis of the Position of Subject-Matter Jurisprudence in the Jurisprudential Method of Imam Khomeini 1
Kazem Ebrahimzadeh Bakhtabad, Ahmad Moballeghi[2], Ali Rahmani

An Analysis of the Interpretive Methodology of Expansion and Contraction of "Man Balagha" Traditions with an Approach to Imam Khomeini's Views 29
Zohre khani

The Concept of Public Interest in the Literature of the Constitutionalist Thinkers: A Case Study of the Newspaper Qanun 61
Chiman Karimi, Shoja Ahmadvand

Transactions with Unlawful Motive and its Jurisprudential Effects, with an Approach to Imam Khomeini's Opinions 89
Seifullah Mudabber Chaharborj, Mohammed Asadi

Mystical Analysis of Near-Death Experiences Based on Imam Khomeini's Views 121
Sama Masoumizadeh, Mohammad Roodgar, Hasan Mahdipour

Relationship between the Components of the Islamic Revolution Discourse and Religious Democracy with Political Development 151
Seyed Ghasem Mousavifard, Manouchehr Pahlavan , Ali Rahmani Firouzja

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 : 109 | Winter 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:

Seyed Mohammad Reza Ayati	Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Low, Faculty of Low, Theology and Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.
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.
Seyyed Sadegh Haghighat	Professor, Department of Political Thought Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, 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 Editors:** Seyedeh Shahnaz Hosseini
- **Editors:** Seyedeh Shahnaz Hosseini, Azam Soleimani
- **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: 109 | Winter 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

A Re-analysis of the Position of Subject-Matter Jurisprudence in the Jurisprudential Method of Imam Khomeini
Kazem Ebrahimzadeh Bakhtabad, Ahmad Moballeghi, Ali Rahmani

An Analysis of the Interpretive Methodology of Expansion and Contraction of "Man Balagha" Traditions with an Approach to Imam Khomeini's Views
Zohre khani

The Concept of Public Interest in the Literature of the Constitutionalist Thinkers: A Case Study of the Newspaper Qanun
Chiman Karimi, Shoja Ahmadvand

Transactions with Unlawful Motive and its Jurisprudential Effects, with an Approach to Imam Khomeini's Opinions
Seifullah Mudabber Chaharborj, Mohammad Asadi

Mystical Analysis of Near-Death Experiences Based on Imam Khomeini's Views
Sama Masoumizadeh, Mohammad Roodgar, Hasan Mahdipour

Relationship between the Components of the Islamic Revolution Discourse and Religious Democracy with Political Development
Seyed Ghasem Mousavifard, Manouchehr Pahlavan , Ali Rahmani Firouzja

109