

اشاره

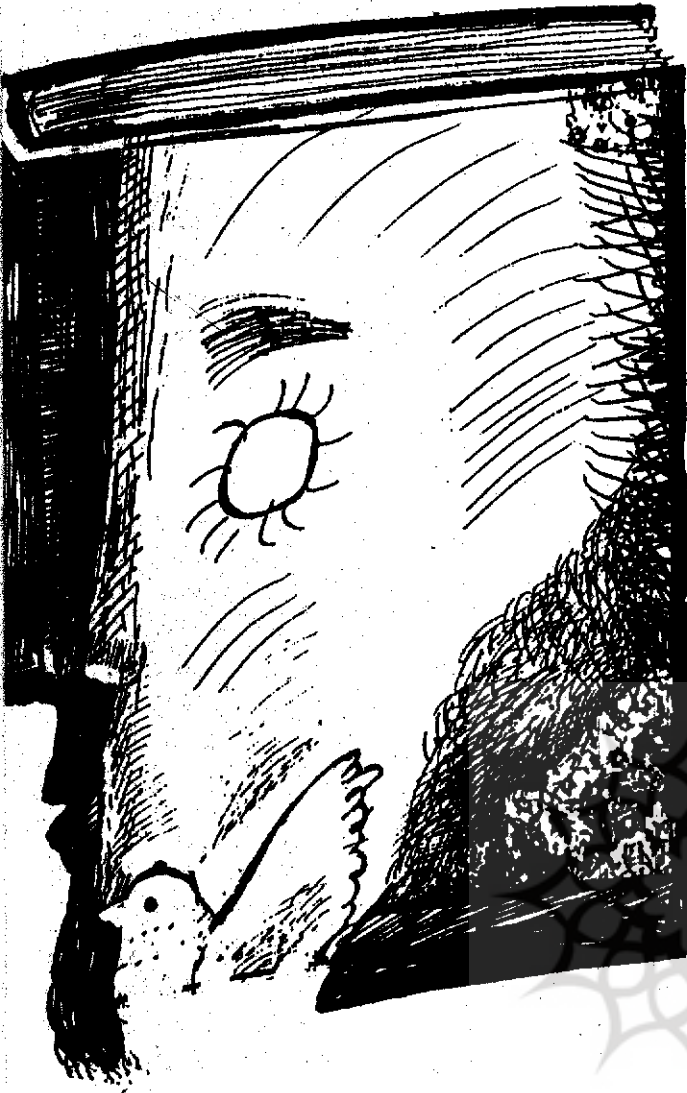
امسال صدمین سالگرد تولد امام خمینی و دهمین سالگرد ارتحال ایشان است. به همین مناسبت نویسنده مقاله حاضر، نظریه «ولایت مطلقه فقیه» را، به عنوان مهمترین دستاورد سیاسی امام خمینی، مورد تحلیل قرار داده است. نویسنده معتقد است که پس از انقلاب اسلامی دستگاه فقه شیعه با دستگاه دولت گره خورد و امام خمینی در قالب نظریه ولایت مطلقه فقیه، عنصر «مصلحت» را عمیقاً وارد نظام فقهی خویش کرد. عنصر مصلحت به عنوان یک کاتالیزور عرفی‌کننده قوی می‌تواند دستگاه فقه را به نظام حقوق عرفی تبدیل کند. به این ترتیب، می‌توان قرائتی از نظریه «ولایت مطلقه فقیه» به دست داد که «حاکمیت قانون» از دل آن بیرون آید.

امسال صدمین سالگرد تولد حضرت امام خمینی است. به همین مناسبت تلاش می‌شود در مقاله حاضر یکی از وجوه مغفول زندگی و اندیشه امام شکافته شود.

در میان فلاسفه کسانی وجود دارند که فیلسوف دوران گذار خوانده می‌شوند. این دسته از فیلسوفان عمدتاً متعلق به آغاز عصر روشنگری هستند و یکی از ویژگیهای آنها این است که پایی در سنت و پایی در مدرنیته دارند؛ یعنی در آرای آنها عناصر مدرنی وجود دارد که با عناصر سنتی درآمیخته است. این فیلسوفان در عصر پیشامدرن یا به تعبیر دیگر در قرون وسطای متأخر، علایم و نشانه‌های ظهور دوران مدرن را دریافتند و پاره‌ای از اتفاقات آینده را پیشگویی کردند. فلاسفه دوران گذار، گذر از سنت به مدرنیته را تسریع و تسهیل کردند.

با این قیاس می‌توان امام را فقیه دوران گذار دانست. فقه شیعه در حال گذار از یک دوره به دوره‌ای دیگر است و امام در میانه این دو دوره ایستاده و این گذار را تسریع و تسهیل می‌کند. برخلاف فقه اهل سنت که عمدتاً با قدرت سیاسی درآمیخت و لذا این گذار را در مدتی طولانی طی کرد، فقه شیعه از این موهبت محروم ماند تا اینکه ناگهان با پدیده دولت مواجه شد و اکنون باید مسیری طولانی را در مدتی کوتاه طی کند. فقهای ما در شرایطی با تجدید و آثار ناشی از آن در ساخت و بافت اجتماعی مواجه شدند که برای انطباق با دوران جدید، به هیچ‌وجه تمهید مقدمات نکرده و دستگاه معرفتی لازم را تدارک ندیده بودند. ناگهان آوار مدرنیته بر سر فقهای ما فروریخت. این شعر مشهور سهراب سپهری که «سر بالین فقیهی نو مید، کوزه‌ای دیدم لبریز سؤال»، تصویری دقیق از وضعیت فقیهان و دستگاه فقهی ما ترسیم می‌کند. جهان مدرن این سوالات را در کوزه فقیهان ما ریخت و آنها باید یکی یکی به این سوالات پاسخ می‌دادند. اما امام با ابتکاراتی که از خود نشان داد در واقع کوزه را شکست. من در این مقاله آن ابتکارات را مورد بررسی قرار می‌دهم.

آنچه تحت عنوان «گذار» از آن یاد می‌کنم، وجوه مختلفی دارد. یک وجه آن، گذار از وضعیت «سنتی» به وضعیت «مدرن» است؛ وجه دوم آن، گذار از وضعیت «اپوزیسیون» به وضعیت «دولت» است؛ وجه دیگر، گذار از وضعیت محدود و بسته «نهاد رسمی روحانیت» به موضع «ملی» و بعد «فراملی» است، یعنی تبدیل



# امام خمینی؛ فقیه دوران گذار

از فقه جواهری  
تا فقه المصلحة

جهانگیر صالح‌پور

حجت الاسلام خمینی به آیت الله خمینی و پس از آن به امام خمینی (به عبارت دیگر، گسترش یافتن حیطة نفوذ و تأثیر امام). پس گذار مورد بحث در چند سطح صورت می گیرد و هر کدام از این سطوح مقتضیات خاصی دارد.

گذار در برخی جوامع به نحوی آرام و هموار صورت گرفته، اما در جوامعی دیگر، گذار با تحوّل انقلابی توأم بوده است. گذار آرام در جوامعی رخ می دهد که ساختارها امکان تحول بطئی را فراهم می آورند. مثلاً در انگلستان، بدون اینکه سنتها یکباره زیر پا گذاشته شوند، آرام آرام مورد تجدیدنظر قرار گرفتند. اما در جوامعی مثل فرانسه، مقاومت نهادهای رسمی و حکومتی راهی جز تحول انقلابی باقی نگذاشت. سنت به تعبیر ادسوند برگ انباشت خرد و عقلانیت گذشتگان است، هر چند که سنت با عناصر غیرعقلانی نیز درآمیخته است. عناصر غیرعقلانی و غیرقابل تطبیق با شرایط زمانه، در تیزاب نقد حل می شوند و عناصر عقلانی باقی می مانند. اما نقد سنت در همه جا آرام صورت نگرفته است.

سنت فقه شیعی نیز در مقابل دگرگونی، مقاومت زیادی از خود نشان داد. در حالی که فقه اهل سنت، مدت‌ها پیش پاره‌ای روشهای استنباط (نظیر قیاس، سدّ ذرایع، استحسان، تنقیح مناط، مصالح مرسله و...) را پذیرفت. این روشها مجال را برای دگرگونی آرام فقه اهل سنت مساعد کردند. ممکن است کسانی بگویند که عقل از ابتدا یکی از ادله اربعه فقه شیعه بوده و لذا فقه شیعه همواره به عنصر مصلحت توجه داشته است. اما این سخن چندان دقیق نیست. زیرا اولاً عقلی که در استنباط احکام به کار گرفته می شود، با reason به معنای امروزی کلمه متفاوت است. عقل، به معنای امروزی، قوه‌ای سنجشگر و نقاد است در حالی که عقل، به عنوان یکی از ادله اربعه، صرفاً مجموعه‌ای از قواعد عملی (نظیر برائت، استصحاب، تخییر) است. ثانیاً عقل در ذیل و ظل سایر ادله قرار می گیرد. مادام که نص در اختیار فقیه باشد، اجتهاد در مقابل نص خطاست. لذا منی توان گفت، در قیاس با فقه اهل سنت، عنصر مصلحت نقش چندانی در فقه شیعی بازی نکرد. دگرگونی دستگاه فقه شیعه محتاج نیروی انقلابی بود و بیش از هر چیز، کاریزمای امام بود که این دگرگونی را به دستگاه فقهی ما تحمیل کرد. به قول ماکس وبر، کاریزما بزرگترین نیروی انقلابی عصر سنت است. کاریزمای امام، صرفاً طومار سلسله پهلوی را در هم نیچید، بلکه بسیاری از سنتها از جمله سنت فقهی ما را نیز دستخوش تحول کرد.

اکنون باید توضیح دهم که چگونه این گذار انفجاری کاریزماتیک رخ داد. به نظر من گره خوردن دستگاه فقهت با دستگاه دولت و مسلط شدن این قرائت که «دیانت ما عین سیاست ماست»، باعث شد که نهاد سیاست آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمیل کند. دولت، بویژه در عصر مدرن، مهمترین کانون عرفی کننده است. دولتمردان بر مبنای عقلانیت متعارف، امور را رتق و فتق می کنند و اگر دستگاه فقهی به نهاد دولت گره بخورد، لاجرم این ویژگی به فقه نیز منتقل می شود. دولت که متشکل از دو نوع بوروکراسی لشکری و کشوری است، برای بقا

باید رفتاری عقلایی (یعنی حداقلی از عقلانیت هدف - وسیله‌ای) داشته باشد، علی‌الخصوص در شرایطی که رقابت بر عرصه مناسبات بین‌المللی حاکم می شود. در فضای خالی از رقابت شاید بتوان بدون اتکا به خرد سنجشگر نیز دوام آورد، اما در جهانی که مناسبات بازاری الگوی غالب بر آن است و رقابت شدید اقتصادی و علمی و نظامی بر جهان حاکم است، تنها راه بقا توسل به عقل سنجشگر است. از این جهت تفاوتی میان بنگاه اقتصادی و دولت وجود ندارد. دولت برای بقا در جهان مدرن باید دائماً به نحاسیه مقدورات و محدودیت‌ها و هزینه‌ها و فایده‌ها و تهدیدها و فرصتها پردازد. به قول حافظ:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار  
کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بآیدش

اگر در کار ملک، مصلحت‌بینی، تدبیر و تأمل را کنار بگذاریم، بقای ملک جداً به مخاطره می افتد. دولت دینی نیز از این قاعده مستثنا نیست. در بازار رقابت کامل، بقای دولت دینی در گرو آن است که عقلانیت متعارف را بپذیرد. هنگامی که دستگاه فقهی ما به دولت، به عنوان مهمترین کانون عرفی کننده وصل می شود، به سنگی شباهت دارد که در رودخانه مدرنیته افتاده و در چالش با امواج آب آن قدر صیقل می خورد که هسته عقلانی اش باقی بماند. این کاری است که دولت با دستگاه دینی ما می کند. دستگاه دین تا به حال با رقابت جدی مواجه نبوده است، اما هنگامی که با دولت پیوند می خورد، ناگزیر از رقابت است و در این رقابت است که مورد آزمون قرار می گیرد. دکترین «ولایت مطلقه فقیه» پروژه‌ای است که توسط امام از درون سنن فقهی، کلامی و عرفانی شیعه استخراج می شود تا ظرفیت دستگاه دینی و فقهی ما را در چالش با عناصر جهان مدرن افزایش دهد.

نظریه ولایت مطلقه فقیه مهمترین دستاورد سیاسی امام است. آیا می توان از این نظریه قرائتی عرضه کرد که از تیزاب نقد خرد مدرن جان سالم بدر برد؟ آیا در این نظریه هسته‌ای عقلانی وجود دارد؟ هنگامی که یک دولت مدرن در حال شکل‌گیری است، میل به اتاتیسیم (etatism) شدت می گیرد. نظریه ولایت مطلقه فقیه پاسخی است به میل به اتاتیسیم در ایران پس از انقلاب اسلامی. در ایران صرفاً پس از انقلاب اسلامی است که شکل‌گیری دولت مدرن آغاز می شود. پیش از انقلاب ما دولت مدرنیزه داشته‌ایم، اما دولت مدرن نه. دولتهای رضاخان و محمدرضا پهلوی، دولتهایی مدرنیزه و دست‌نشانده بودند، نه دولتهایی که از دل ملت برآمده باشند (یعنی nation - state شکل نگرفته بود). این دولتها عمدتاً محصول کودتا بودند و ملت احساس نمی کرد که دولت دارد. صرفاً پس از انقلاب اسلامی بود که مردم احساس «دولت‌دار» بودن کردند. وقتی امام، مهندس بازرگان را به عنوان نخست‌وزیر معرفی کردند و ایشان نیز دولت موقت را به مردم معرفی کرد، مردم برای اولین بار احساس دولت داشتن را تجربه کردند. پس از انقلاب اسلامی است که ما برای اولین بار، به معنای دقیق کلمه nation - state را تجربه می کنیم. اولین بار است که ملت انقلاب می کند و از دل انقلاب، دولت سر برمی آورد. مردم احساس می کنند که «ما» دولت را می سازیم. به این ترتیب، مردم

خصیلت صناعی یا قراردادی دولت را تجربه می‌کنند. این واقعه سرآغاز شکل‌گیری دولت مدرن در ایران است که با میل به اتاتیسیم همراه است. بسیاری از نظریه‌پردازان دولت معتقدند، دولتهای مدرن در ابتدا دولتهای مطلقه (absolute state) هستند. دولتهای مطلقه، نظیر دولت بیسمارک، موتور لوکوموتیو توسعه شدند. این خصیصه را هم در تئوری دولت هگل می‌توان دید، هم در لویاتان هابز.

نظریه ولایت مطلقه فقیه نیز می‌تواند به نحوی قرائت شود که شکلی از دولت مدرن از دل آن بیرون آید. مطابق این قرائت - که آن را عمدتاً مدیون تلاشهای اجتهادی صاحب دراست هستیم - ولی فقیه انتخابی است و ولایت نماینده و برآیند حاکمیت ملی است. همان‌طور که در قانون اساسی هم آمده است، ولی فقیه طی یک انتخابات دو مرحله‌ای توسط مردم انتخاب می‌شود. یعنی مردم ابتدا خبرگان را انتخاب می‌کنند و پس از آن خبرگان ولی فقیه را انتخاب می‌کنند. به این ترتیب، طی یک انتخابات دو مرحله‌ای حاکمیت ملی محقق می‌شود. در این قرائت، ولایت، آن ولایتی نیست که مثلاً در کتاب حجر آمده است و براساس آن ولی فقیه حق دارد حتی بدون اراده مولی علیه بر او اعمال ولایت کند. بلکه منظور ولایتی است که در نهج البلاغه مدنظر است و بین والی و رعیت حقوقی متقابل وجود دارد. با ارائه قرائتی انتخابی از این ولایت می‌توان «ولایت» را معادل «حاکمیت» (sovereignty) دانست.

«مطلقه» بودن ولایت نیز تراجمی با نظریه دولت مدرن ندارد، زیرا حاکمیت اساساً مطلقه است. ژان پدین می‌گوید حاکمیت آن چیزی است که بالاتر از اراده آن اتوریتته دیگری وجود ندارد، حاکمیت واجد اقتدار عالی و مطلقه است. در نظام بین‌المللی، از هر کشوری صرفاً یک صدا بیرون می‌آید و آن صدای حاکمیت است.

به این ترتیب، ولایت مطلقه تبدیل می‌شود به حاکمیت مطلقه. در این بحث، فقیه نیز از آن حیث مهم است که فقه می‌داند. یعنی در نظریه ولایت فقیه، فقیه از حیث فقاهت است که ولایت پیدا می‌کند. لذا ما باید بحث خود را روی فقه متمرکز کنیم. آیا می‌توان در گذار به سوی مدرنیته و در تیزاب نقد مدرن، مخمری به کار گرفت که «فقه» را به «قانون» تبدیل کند و در نتیجه «ولایت مطلقه فقیه» به «حاکمیت قانون» و دستگاه فقهی ما به یک دستگاه حقوقی عرفی تبدیل شود. به نظر من، این مخمر، که چیزی جز عنصر «مصلحت» نیست، در اندیشه امام وجود دارد (از همین‌روست که عنوان فرعی مقاله را «از فقه جواهری تا فقه المصلحت» گذاشته‌ام). در ادامه مقاله دو نکته را مورد بحث قرار می‌دهم. ابتدا تفاوت‌های «فقه» و «قانون» را برمی‌شمارم و پس از آن «فقه المصلحت» را بیشتر معرفی می‌کنم و توضیح می‌دهم که چگونه عنصر مصلحت می‌تواند به‌عنوان مهمترین کاتالیزور عرفی‌کننده (secularizer) دستگاه فقه را به نظام حقوق عرفی تبدیل کند.

#### تفاوت‌های فقه و قانون

برای بررسی تفاوت‌های فقه و قانون می‌توان از آرای متفکران

حقوق اساسی (constitutionalist) و فلاسفه حقوق بهره‌مند بود. لئون فولر که در زمره این متفکران است، معتقد است قانون دو نوع ادب (morality) دارد: اول، ادب درونی قانون و دوم، ادب بیرونی قانون. ادب درونی قانون که جنبه شکلی (formal) دارد جنبه‌ی است و عبارت است از رویه‌ها و قواعدی که باید بر قانونگذاران حکمفرما باشد تا قانون، قانون شود، اما ادب بیرونی قانون، بیشتر جنبه ماهوی (substantial) دارد. قانونگذاران همواره از یک ساخت و بافت اجتماعی صورت می‌گیرد و این ساخت و بافت اجتماعی معمولاً محدودیت‌ها و خصایصی را به قانونگذار تحمیل می‌کند و ادب بیرونی قانون را شکل می‌دهد. مثلاً قانونگذاران در یک رژیم آپارتاید قطعاً به دلیل ساخت اجتماعی آپارتاید دچار محدودیت‌هایی می‌شود که از بیرون به آن تحمیل شده است. اما مهمترین ویژگیها و آداب درونی قانون به قرار زیر است:

۱. قانون باید عام (general) و همه شمولی (universal) باشد. در قلمرو هر کشور باید قانون واحدی حاکم باشد. این امر، هم در مورد قوانین جزایی و کیفری صادق است (جرم واحد کیفر واحدی دارد)، هم در مورد قوانین مربوط به توزیع امکانات در میان مردم. دستگاه فقهی ما فاقد چنین عمومیتی است و غالباً محلی (local) و بخشی (partial) است. استنباط فقهی در نقاط مختلف، می‌توانند براساس دکترین‌های فقهی مختلفه احکام فقهی را استنباط کنند و به انطباق آنها بر مصادیق بپردازند. هم قوانین جزایی سیستم فقهی ما محلی (local) است، هم تطبیق این قوانین بر مصادیق (این تطبیق کاری کارشناسانه است که غالباً خود فقیه آن را انجام می‌دهد). در یک دولت - ملت قطعاً باید وحدت رویه حقوقی و قضائی در سراسر قلمرو حاکم باشد.

۲. قانون باید هلنی (transparent) باشد. قانون باید به همه کسانی که انتظار داریم آن قانون را به کار بندند، اظهار و اعلان بشود. اما ممکن است در دستگاه فقهی ما احکامی وجود داشته باشد، که به هر دلیل اعلان نشود. مثلاً امام خمینی در نکاح، عقد مواطاة را جایز می‌دانستند اما تا زمانی که، بعد از جنگ به خاطر موردی خاص، به ایشان رجوع نکرده بودند، مصلحت نمی‌دیدند رای خود را اعلان کنند.

۳. قانون اولاً عطف به ماضی نمی‌شود و ثانیاً اجرای آن برای قوانین مشمول مرور زمان می‌شود. اما در فقه اولاً عطف به ماضی ممکن است. یعنی ممکن است فقهی امروز نتواند عطف کند بر مقلدینش و واجب باشد که اعمال گذشته خود را بر مبنای فتوای امروز تصحیح کنند. و ثانیاً، احکام با مرور زمان منقضی نمی‌شوند. یعنی اگر مثلاً شما بتوانید اثبات کنید که ۱۰ سال پیش جد من برده شد شما بوده و فرار کرده است، من و اعقاب من نسل اندر نسل برده شما خواهیم بود.

۴. قانون باید واضح، بدون تعقید و قابل فهم باشد. مقررات کدر، کشدار و مبهم که امکان مانور و تفسیر برای مجری فراهم آورند، فاقد ادب درونی‌اند. اما در وضع قواعد فقهی این نکته بعضاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد و ما با زبانی معتقد مواجه هستیم.

۵. مجموعه قوانین باید واجد سازگاری درونی باشد. یعنی قوانین نباید با یکدیگر تعارض و تزامم داشته باشند. از همین

مناسبات واقعی اجتماعی را داشته باشد. قانون دائم‌التغییر، کارایی خود را از دست می‌دهد، اما تصلب و سنگواره شدن قوانین نیز اجازه می‌دهد که قواعدی خارج از چارچوبهای رسمی میان مردم رایج شود. قواعد فقهی غالباً واجد چنین خصیصه‌ای هستند و فرمالیسم حاکم بر دستگاه قضا که جریان عادی زندگی را مختل می‌کند عملاً راه را برای جریان یافتن زندگی در مجرای غیر از قواعد فقهی باز می‌کند.

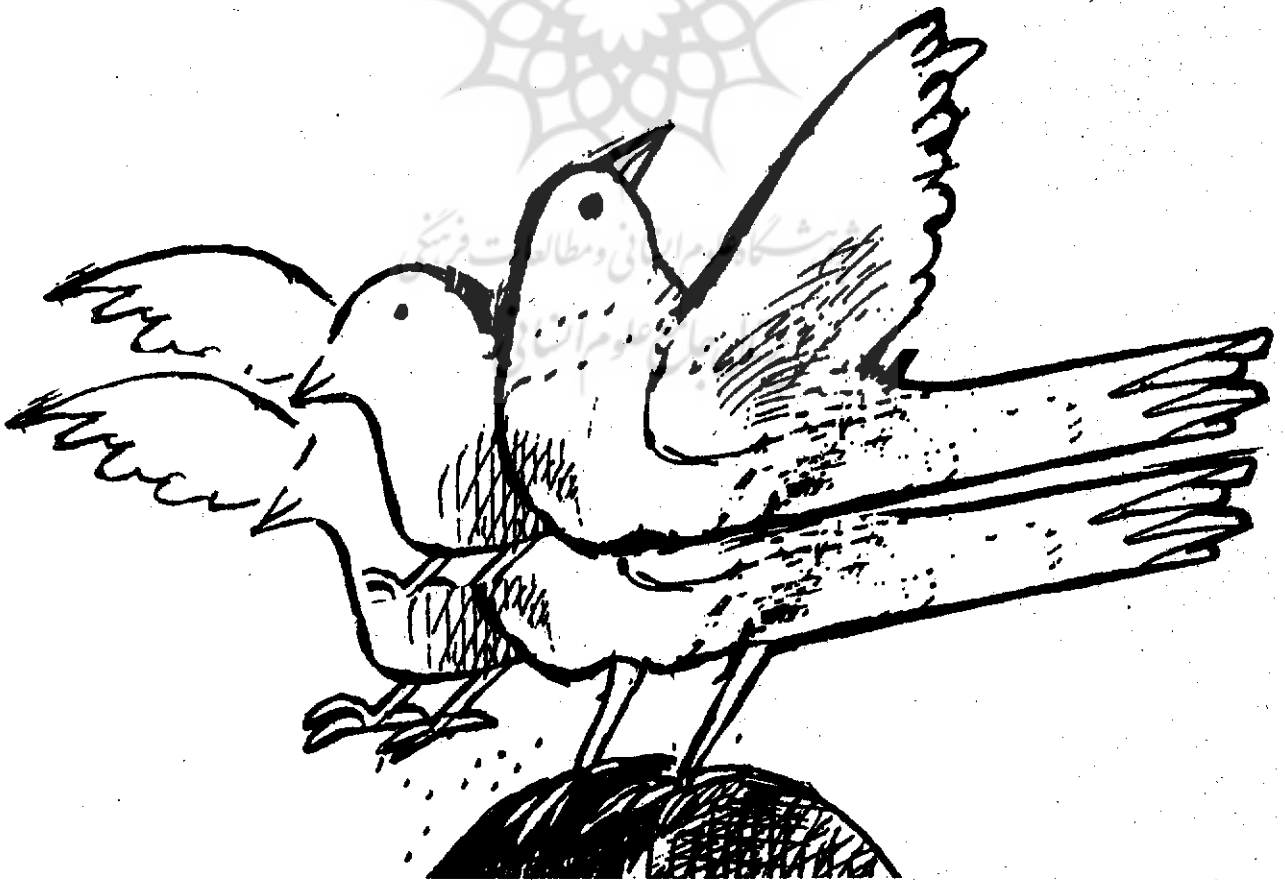
۸. قانون باید ضمانت اجرایی (guarantee) داشته باشد. دستگاه فقهی ما یک دستگاه حقوق خصوصی است. و تنها ضمانت اجرایی آن نیز وجدان طرفین متعاملین است. اما اگر فقه ما بخواهد از پوسته حقوق خصوصی درآید و فقه عمومی تأسیس شود، باید ضمانتهای اجرایی فراتر از اراده و ایمان مؤمنین وجود داشته باشد. شاید یکی از دلایلی که امام خمینی به این نتیجه رسیدند که لازم است حکومتی اسلامی تأسیس شود تا ضامن اجرای قوانین شرع باشد، همین امر بود.

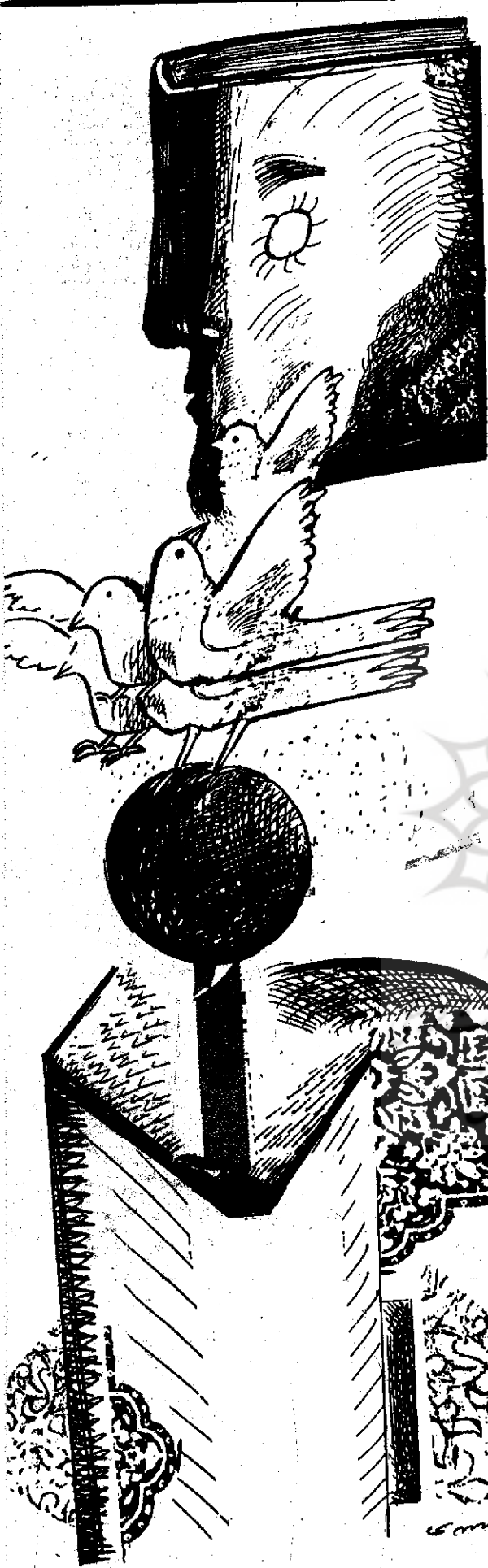
به فهرست فوق‌الذکر می‌توان موارد دیگری نیز افزود. مثلاً می‌توان گفت دستگاههای حقوقی بیشتر جابره (یعنی جبران کننده گرامت و مافات) هستند، در حالی که دستگاههای فقهی بیشتر زاجره (یعنی منع کننده و بازدارنده) هستند. نکته مهم دیگر اینست که دستگاههای حقوقی، بین‌الذهانی (intersubjective) و قراردادی (conventional) هستند. در حالی که دستگاههای فقهی تک‌ذهنی هستند. قانونگذاران و حقوقدانان در مجلس می‌نشینند و با مذاکره و قیام و قعود قانونی را تصویب می‌کنند. قانون از صافی خرد جمعی می‌گذرد و محصول رقابت اذهان با یکدیگر

روست که در مجلس دایرة تنقیح قوانین وجود دارد که وظیفه‌اش بررسی سازگاری قوانین جدید با سایر قوانین است. در همه سیستم‌های حقوقی مکانیسم‌هایی برای رفع تراحم وجود دارد. اما در دستگاه فقهی ما چنین مکانیسم‌هایی وجود ندارد. کار فقیه استنباط فقهی است. او خود را مکلف به رفع تراحم نمی‌بیند. فقیه به منابع فقهی مراجعه می‌کند و با به کار گرفتن شیوه‌های معمول استنباط، احکام مربوطه را استخراج می‌کند. حال اگر بین این احکام تراحمی وجود داشته باشد، تکلیفی بر دوش فقیه نیست. به علاوه، ممکن است فقیهان به مکاتب فقهی مختلف متعلق باشند و در چارچوب این مکاتب، احکام فقهی متعارض صادر کنند. در دستگاه فقهی ما نمونه‌های متعددی از این احکام متعارض وجود دارد.

۹. قانون نباید تکلیف به مالا ینطاق کند. یکی از آداب درونی قانون این است که قانون نباید فوق طاق باشد. منظور از طاق، طاق نوعی است و این طاق نوعی ممکن است از زمانی تا زمان دیگر تفاوت کند. ممکن است حد این طاق از زمان معصومین تا به حال تغییر کرده باشد. مثلاً گفته می‌شود که در طواف حتماً باید از بین مقام ابراهیم و رکن عبور کرد. اگر در حال حاضر، شرایط عوض شده باشد و به دلیل افزایش چشمگیر تعداد حجاج، عبور از این منطقه بسیار دشوار و بلکه فوق طاق شده باشد، آیا نباید در این حکم تغییری حاصل شود؟ اما فقیهان در این قبیل موارد غالباً احتیاط می‌کنند و از صدور حکم جدید می‌پرهیزند.

۱۰. قانون باید ضمن دوام، قابلیت تغییر و تحول بر اثر تحول





است، لذا حرفی تر و در یک کلام «علمانی تر» است. در حالی که فقیه در اتاقتش می نشیند و با استناد به نصوص حکم صادر می کند. تفاوت دیگر آنکه دستگاههای حقوقی بیشتر فایده گرا (utilitarian) و کارکردی (functional) هستند، لذا کارآمد بودن آنها بسیار مهم است. قانون همواره در عرصه جامعه مورد آزمون قرار می گیرد و علم جامعه شناسی است که پشتوانه نظری این آزمونها را فراهم می کند. قانون در صورتی باقی می ماند که از این آزمونها سربلند بیرون آید. اما در فقه کار آمدی چندان مورد توجه نیست. اگر تجربه بارها نشان دهد که قطع ید سارق باعث کاهش سرقت نمی شود، یا قصاص باعث کاهش قتل نمی شود، فقیه همچنان آنچه را حکم شرع می داند ضادر خواهد کرد. نکته مهم دیگر اینکه دستگاههای حقوقی چنان که از نامشان برمی آید «حقی» هستند، اما دستگاههای فقهی «تکلیفی» اند. تفاوت آخر آنکه در دستگاههای حقوقی، افتراق یافتگی (differentiation) به چشم می خورد، اما دستگاههای فقهی فاقد چنین خصیصه ای هستند. این افتراق یافتگی در عرصه های کیفی به خوبی آشکار است. مثلاً در آیین دادرسی، وظایف دادستان، دادیار، قاضی و غیره از هم تفکیک شده است، در حالی که در دستگاه فقهی چنین نیست.

#### فقه المصلحة

حال سؤال این است که آیا دستگاه فقهی ما ظرفیت تبدیل شدن به یک دستگاه حقوقی را دارد؟ آیا عنصر مصلحت همان مخمری است که این تبدیل را انجام می دهد؟ فقه المصلحة چه خصوصیتی دارد؟

ابتدا باید این نکته را ذکر کنیم که ممکن است عقل ما قادر به کشف مصالح واقعی احکام باب عبادات نباشد. مثلاً در حج

احکام بسیاری وجود دارد که مصالح آنها بر ما مکشوف نیست: چرا باید هفت بار طواف کرد؟ چرا باید در سعی میان صفا و مروه هروله کرد؟ چرا باید در مشعر آن مقدار سنگریزه جمع کرد؟ و بسیاری سؤالات دیگر از این دست وجود دارد. ما نمی توانیم با عقل متعارف پاسخ روشنی برای این پرسشها بیابیم. لذا این دسته از احکام خارج از دایره بحث ما قرار می گیرند.

اما در مورد احکام غیر عبادی، وضع از این قرار نیست. لذا در فقه المصلحة، فقیه در ظواهر احکام متوقف نمی ماند و می کوشد با طی مراحل فلسفه و مصلحت احکام را استخراج کند. احکام یا منصوص العله اند یا مستنبط العله. حکم منصوص العله حکمی است که خود معصوم فلسفه و مصلحت آن را ذکر کرده باشد، مثل اینکه «خمر به این دلیل حرام است که مسکر است». حکم مستنبط العله حکمی است که فقیه فلسفه آن را استخراج می کند و آنرا به موارد مشابه هم تعمیم و تخصیص می دهد (این مورد را فقهای ما عموماً از شقوق قیاس دانسته و کمتر به آن اقدام کرده اند). به هر حال فقیه می تواند در روند استخراج فلسفه احکام چندین مرحله تنقیح مناط انجام دهد. مثلاً اگر فقیه به این نتیجه برسد که مقصود شارع از رجم زانی، کشتن زانی بوده است، نه اینکه زانی لزوماً به وسیله سنگریزه هایی به اندازه گردو کشته شود، آنگاه می توان زانی را به شیوه های دیگری از میان برداشت. در مرحله بعدی تنقیح مناط ممکن است گفته شود که مقصود

شارع از رجم، کاهش زنا بوده است. اگر غرض شارع این بوده است، شاید کیفر دیگری بتواند جایگزین آن شود. شاید آزمون و خطاهای جامعه شناسانه به ما نشان دهد که فلان شیوه بهتر می تواند به کاهش زنا در جامعه مندر رساند. ممکن است فقیه بگوید که هدف من آن است که غرض شارع هر چه سریعتر محقق شود، لذا می توان از شیوه هایی بهره برد که ما را هر چه سریعتر به هدف برساند. اگر پس از تنقیح مناط و طی یک فرایند اجتهادی، کشف مصالح احکام میسر باشد، قدم بعدی تخصیص مناط است.

حال سؤال این است که آیا فقیه می تواند آن قدر تنقیح مناط کند که فی المثل بگوید مقصود اصلی و نهایی شارع ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج بوده است؟ آیا می توان با تنقیح مناط به یک مقوله کلی به نام مصلحت نوعیه احکام رسید؟ مصلحت نوعیه تقریباً معادل کلمه *commonwealth* است. مصلحت نوعیه یعنی آنچه عموم در آن ذینفع هستند و مصلحت نوع اقتضا می کند مبنای احکام حقوق عمومی قرار بگیرد.

امام خمینی مصلحت عامه را پذیرفته بود. به نظر امام مهمترین مصلحت، حفظ نظام اسلامی است. در هر کشوری بقای نظام سیاسی به عنوان یک واحد ملی، اصل است. این مصلحت کاملاً جلی است و هیچ جنبه خفی هم ندارد. امام در کتاب حکومت اسلامی می گوید اگر ما به عنوان یک مقدمه واجب دولت اسلامی را تاسیس نکنیم، بسیاری از احکام تعطیل می شوند. ما از باب واجب مقدمی و برای آنکه فزایضی مثل امر به معروف و نهی از منکر و حدود و دیات و قصاص و غیره اجرا شوند، باید دولت اسلامی را تاسیس کنیم. هر قانونی، اعم از الهی و غیر الهی، باید ضامن اجرا داشته باشد و دولت اسلامی ضامن اجرای قوانین اسلامی است. لذا کسب قدرت و حفظ آن از اوجب واجبات می شود.

حال شرایطی را در نظر آورید که دولت اسلامی تشکیل شده است و می خواهد احکام شرع را اجرا کند؛ مثلاً می خواهد فرد زانی را سنگسار کند. پس از اجرای حکم سنگسار، از خارج، نهادهای بین المللی به دولت اسلامی هجوم می آورند و این کار را تقبیح می کنند. در داخل نیز مردم اظهار می کنند که از انجام این حکم مشمتز می شوند. عده ای از مسئولان به امام مراجعه می کنند و می گویند ما در اجرای این حکم با مشکل مواجه شده ایم و اجرای این حکم موجب وهن نظام اسلامی است. امام فتوا می دهند که آنچه موجب وهن نظام است، تعطیل شود. آنچه موجب وهن نظام باشد، نظام را تضعیف می کند، در حالی که حفظ نظام بالاترین مصلحت و بلکه یک مصلحت ملی (*raison d'etat*) است. به رسمیت شناختن مصلحت ملی، مبنایی برای تاسیس دستگاههای حقوق عمومی است و در چارچوب دستگاه حقوق عمومی می توان بسیاری از حقوق خصوصی و فردی اشخاص را فدای مصالح نوعیه کرد. امام نیز مکرراً این نکته را تذکر می دادند. امام می گفتند به خاطر اینکه حفظ نظام اوجب واجبات است، دولت می تواند یکطرفه قراردادهای خود را با مردم فسخ کند، دولت می تواند برای معاملات خود شروطی مافوق شرایط ضمن العقد قائل شود. امام می گفتند به خاطر

مصالح کشور و اسلام، اگر مزارعه و مضاربه و مساقات و بسیاری از معاملات شرعی هم تعطیل بشود، اشکالی ندارد. مصلحتی که امام از آن سخن می گفتند، مصلحت مرسله یا آزاد از قیود شرعی بود: «تعبیر به آنکه اینجانب گفته ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی برخلاف گفته های اینجانب است.»<sup>۲</sup>

به این ترتیب، دولت اسلامی در حوزه امور عمومی به جای شارع می نشیند و با هدف تأمین مصالح ملی، قانون وضع می کند. مصلحت یعنی منفعت (المصلحة المنفعة، وزنا و معنا). این منفعت (*utility*)، فردی نیست، جمعی است. اگر مصلحت سنجی، که عبارت است از ارزیابی هزینه - فایده (*cost-benefit analysis*)، وارد یک دستگاه جزمی بشود، سریعاً آن را عرفی می کند. البته هر چه میزان یا غلظت عنصر مصلحت در یک دستگاه حقوقی بیشتر باشد، جزمهای آن دستگاه بیشتر و سریعتر حل می شوند. و چه بسا بتوان براساس غلظت عنصر مصلحت، نظامهای حقوقی متفاوت را طبقه بندی و سنخ شناسی کرد.

اولین بار، این کار را آکوئیناس انجام داد. او قوانین را به چهار دسته تقسیم کرد: قوانین سرمدی (قوانین ازلی - ابدی)، قوانین الهی (قوانین تنظیم کننده رابطه بنده و خدا)، قوانین طبیعی (قوانین حاکم بر طبیعت) و قوانین موضوعه (قوانینی که توسط خود انسانها اعتبار و وضع می شود). آکوئیناس که متأثر از فلاسفه مشائی مسلک مسلمان است با این تقسیم بندی می کوشد راهی برای ورود عنصر مصلحت در قوانین بگشاید و به جمع میان عقل و وحی مدد رساند.

اگر قوانین و احکام را بر مبنای غلظت عنصر مصلحت (یا به عبارت دیگر، میزان محاسبه هزینه - فایده) تفکیک کنیم، خواهیم دید که در احکام عبادی (یعنی احکام ناظر به عبادات، مناسک، شعائر و اموری از این دست) غلظت عنصر مصلحت بسیار پایین است. این احکام، تنظیم کننده رابطه عبد و مولا هستند. در این رابطه، تمبذ محض و بدون چون و چرا طلب می شود و محاسبه هزینه - فایده چندان جایی ندارد. البته در پروتستانسیسم، عنصر مصلحت به خصوصی ترین لایه های زندگی دینی، یعنی رابطه انسان و خدا، نیز نفوذ کرده است. یک مؤمن پروتستان معتقد است با خدا می توان معامله کرد و اگر در این دنیا توفیق بیابد، فیض الهی (*grace*) شامل حالش شده است و هر چه این توفیق بیشتر باشد، از فیض بیشتری بهره مند شده است.

در حقوق خصوصی یا بخش غیر عبادی فقه، غلظت عنصر مصلحت افزایش می یابد. این دسته از قوانین و احکام، روابط فی مابین اشخاص حقیقی در جوامع یا گروههای کوچک را تنظیم می کنند (روابطی نظیر بیع، نکاح و...). در این روابط باید نوعی تراضی طرفین وجود داشته باشد و تراضی طرفین متکی به محاسبه هزینه - فایده و مصلحت سنجی است.

در مرحله بعد به حقوق عمومی می رسیم. در حقوق عمومی، که تنظیم کننده روابط اشخاص حقوقی نظیر حزب و دولت است، غلظت عنصر مصلحت بیش از حقوق خصوصی است. اساساً می توان گفت که هر چه تعداد طرفین یک قرارداد بیشتر باشد و هر چه این افراد «حقوقی» تر باشند، وزن عنصر مصلحت بیشتر و وزن

جزئیات کمتر است. البته ممکن است اشخاص حقوقی، در یک نخله یا امت واحد یا یکدیگر تعامل داشته باشند و به همین دلیل، پاره‌ای جزمها و خط قرمزها را مشترکاً رعایت کنند. اما در مجموع می‌توان گفت که در حقوق عمومی میزان جزمها اندک است. دستگاه فقهی ما تقریباً «شخصیت حقوقی» را به رسمیت نمی‌شناسد و از دل آن حقوق عمومی بیرون نمی‌آید. فقهای ما تا شخص حقوقی را به افراد حقیقی تجزیه نکنند، یعنی تا شخص حقوقی را تمیزه نکنند و در مورد آحاد و افرادش نظر ندهند، نمی‌توانند درباره شخصیت حقوقی حکم صادر کنند. یک مثال می‌زنم. قرض کنید با یک شرکت خارجی طرف معامله هستیم و آن شرکت در شرایطی حقوق ما را ضایع و ما را متضرر می‌کند. آیا ما، به عنوان افرادی مسلمان، مجازیم در صورت امکان بدون اذن آن شرکت، اگر بتوانیم حقوق تزییح شده خود را از حساب آنها برداشت کنیم یا خیر؟ فتوای عده‌ای از فقها در پاسخ به این سؤال این است که این کار تنها در صورتی مجاز است که در میان سهامداران شرکت، فرد مسلمانی وجود نداشته باشد. یعنی فقیه در مقام افتاء، شرکت را به سهامداران تجزیه می‌کند.

یک پله بالاتر از دستگاه حقوق عمومی، دستگاه حقوق بین‌الملل قرار دارد. حقوق بین‌الملل تنظیم کننده روابط کشورهاست. در حقوق بین‌الملل، بیشترین وزن مصلحت وجود دارد. حتی می‌توان گفت حقوق بین‌الملل، یکسره عرفی است و در آن هیچ عنصر جزمی یا ایدئولوژیک وجود ندارد. به این ترتیب، تعبیر حقوق بین‌الملل دینی، تعبیری پارادوکسیکال است. جزمیات، عنصر مقوم دین هستند، در حالی که حقوق بین‌الملل یکسره عرفی است و لذا نمی‌توان دستگاه حقوق بین‌الملل دینی داشت. طرفین این قرارداد بین‌المللی، بسیار زیادند و آراء و عقاید گوناگونی دارند. کشورهای مختلف، به ادیان مختلفی پایبندند و بعضی کشورها نیز اساساً لائیک هستند.

پس از انقلاب اسلامی، دستگاه فقهی ما با دستگاه سیاست (دولت) گره خورد و ناگزیر شد از فقه‌العباده و فقه‌المعامله به سوی فقهی حرکت کند که بتواند مبنای تأسیس حقوق عمومی و قانون اساسی قرار بگیرد. طی کردن این راه بلند محتاج زمان است، اما آنچه مسلم است این است که برای طی این مسیر نباید وزن منحصر مصلحت را در فقه بالاتر و بالاتر برد.

امام پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی، سه راه پیش رو داشتند. یک راه این بود که ایشان به تحولات و مقتضیات زمانه بی‌اعتنایی کنند و بر فقه سنتی تکیه بکنند. مثل فقهای که مدرنیته را توطئه‌ای می‌دانند که مسلمانان را به اضطراب انداخته است. این دسته از فقها معتقدند مدرنیته دائماً ضرورت‌های جدید می‌تراشد و موجب می‌شود که ما از احکام فقهی دست برداریم. لذا نباید در صدد تغییر و اصلاح دستگاه فقهی خود باشیم، بلکه باید عالم خارج را طوری دگرگون کنیم که دستگاه فقهی ما در آن همچنان کارایی داشته باشد. بی‌چیز نیز می‌گفت اگر واقعیات با تئوری‌های من همخوانی ندارند، پس بگذارم به حال واقعیات. به نظر این دسته از فقیهان باید تاریخ را به عقب بازگرداند تا دستگاه فقهی همچنان کارآمد باشد. اگر نظام برده‌داری از میان رفته و احکام آماء و عبید و عتق، سالبه به انتفاء موضوع شده‌اند، بگذارم به حال

واقعیات؛ باید نظام برده‌داری را بازگرداند. به نظر ایشان، تأسیس حکومت اسلامی مقدمه واجب اجرای احکام است. اگر شرایط اجازه نمی‌دهد که احکام اجرا شوند، باید حکومت اسلامی شرایط را دگرگون کند. اخباری‌گری نیز همین داعیه را دارد و معتقد است نباید احکام را تغییر داد، بلکه باید آنها را مطابق النعل بالنعل اجرا کرد، ولو در یک جماعت کوچک. ایدئولوژی، فقه‌داری و فقه نیز می‌تواند به همین نحو تعبیر شود.

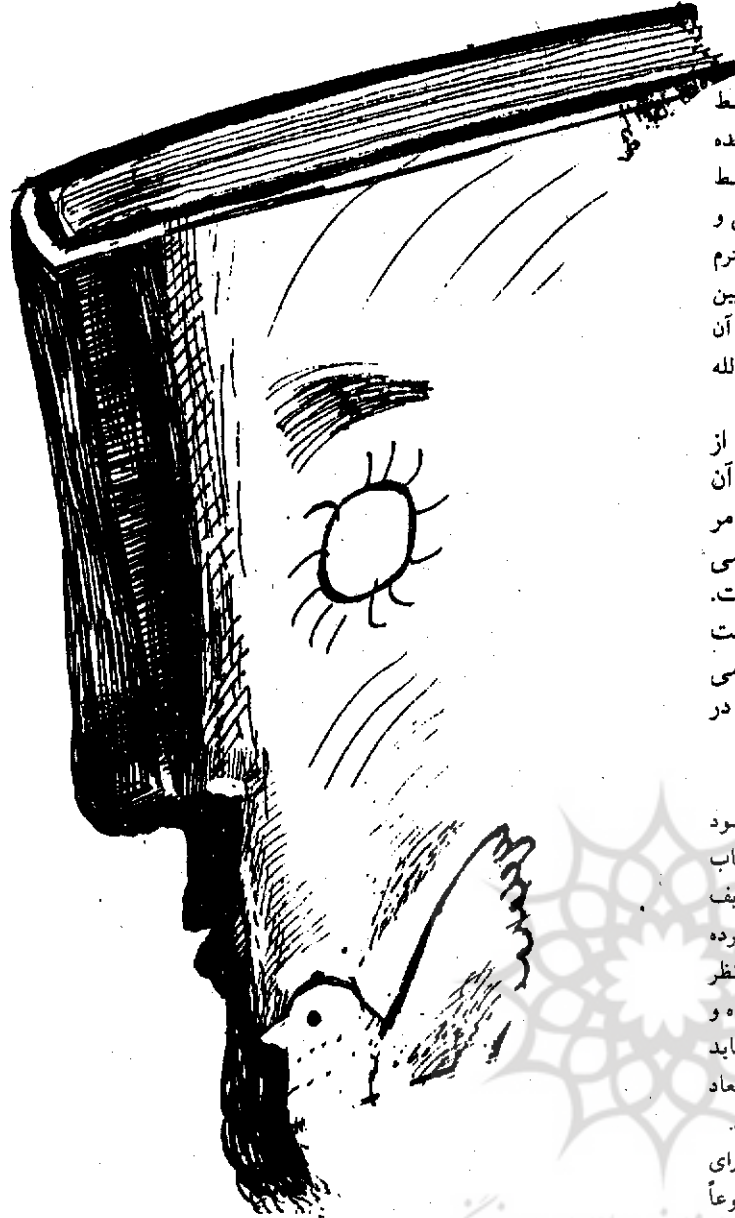
راه دومی که پیش روی امام بود، بیرون راندن دین از حوزه امور عمومی و منحصر کردن آن در ساحات خصوصی بود؛ یعنی محدود کردن دین به امور عبادی و نظایر آن و سپردن امر حکومت به دست یک دولت کاملاً عرفی. امام هیچ‌یک از این دو راه را نپذیرفت و به راه سوم رفت: فقه‌المصلحه.

### نمونه‌ها

در بخش پایانی مقاله، با اشاره به پاره‌ای اتفاقات دوران حیات امام خمینی و موضع‌گیریهای ایشان، نشان خواهم داد که چگونه اسلوب استنباط و شمه‌الفقاهه امام متحول شد و حتی در پاره‌ای از موارد ناگزیر شد از فتوایی که در قم یا نجف صادر کرده بود، عدول کند. برای نیل به این هدف، امیدوارم ذکر پنج نمونه (case) زیر کفایت کند.

۱/ در هر کشور باید نوعی وحدت رویه قضایی حاکم باشد، یعنی قوانین حقوقی باید خصلت عام داشته باشند. پس از انقلاب اسلامی، وحدت رویه قضایی به یک معضل اساسی برای دستگاه قضایی ما تبدیل شد، زیرا شارع در مورد تعزیرات حد مشخصی را قرار نداده و این کار را برعهده حاکم شرع نهاده است. حاکم شرع براساس این قاعده کلی عمل می‌کند: ویمز کل من ترک واجبا او فعل محرماً قبل ان یتوب بما یراه الحاکم<sup>۱</sup> (هرکسی که از انجام کاری واجب امتناع کند یا مرتکب فعلی حرام شود، پیش از آنکه توبه کند مطابق رای حاکم تعزیر می‌شود). این قاعده جزء مسلمات فقه شیعه است و فتوای امام در تخریب‌الوسیله نیز همین است. اما اگر فقه بخواد از حالت بخشی خارج شود و بر مبنای آن، قوانین عام تدوین شود، دیگر نمی‌توان به این قاعده عمل کرد. لذا شورای عالی قضایی کوشید تعزیرات را به صورت قانون درآورد و حد بالا و پایین آن را مشخص کند. لایحه تعزیرات در سال ۱۳۶۲ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و برای اظهارنظر به شورای نگهبان ارسال شد. شورای نگهبان نحوه تهیه و تدوین این لایحه و همچنین محتوای لایحه را واجد اشکالاتی دانست و متعاقباً مکاتبات مفصل و عدیده‌ای میان شورای نگهبان، شورای عالی قضایی، مجلس شورای اسلامی و رئیس‌جمهور آغاز شد. شورای نگهبان، ایرادهای شرعی متعددی به لایحه تعزیرات وارد کرد و از جمله اظهار داشت:

چون در تعزیرات، نظر حاکم در تعیین نوع و مقدار تعزیرات و عفو از مجرم شرعاً معتبر است و تعیین مقدار خاص در بعضی موارد موجب تعطیل تعزیر مناسب [...] می‌گردد، لذا این‌گونه تعیین‌ها نیز مغایر با موازین شرعی است. [...]<sup>۵</sup>  
مکاتبات با امام آغاز شد و ایشان در پاسخ کمیسیون امور قضایی و حقوقی مجلس نوشتند:



در این موقع که اکثریت قاطع متصدیان امر قضا واجد شرایط شرعیه قضاوت نیستند و از باب ضرورت اجازه به آنان داده شده است، حق تعیین حدود تعزیر را بدون اجازه فقیه جامع الشرایط ندارند. بنابراین لازم است با تعیین هیأتی مرکب از جناب عالی و جناب حجة الاسلام آقای اردبیلی و دو نفر از فقهای شورای محترم نگهبان به انتخاب فقهای مذکور نگهبان حدود تعزیرات را تعیین کنند که در آن چهارچوب اجازه داده شود و حق تحطی از آن نداشتند باشند، و البته این امر موقتی و اضطراری است تا ان شاء الله قضاات جامع الشرایط تعیین گردند.

به این ترتیب، امام پیشنهاد می کنند که هیأتی مرکب از مجتهدان جامع الشرایط حدود تعزیرات را معین کنند و پس از آن قضاات موظف باشند مطابق این قانون عمل کنند. ایشان این امر را اضطراری دانستند. اما نکته مهم آن است که این اضطرار دائمی است و هیچگاه مرتفع نخواهد شد. زمانه ما زمانه اضطرار است. محاکم قضایی انباشته از دعاوی حقوقی است و معلوم نیست بتوان آن قدر مجتهد جامع الشرایط تربیت کرد که بتوانند به تمامی این دعاوی فزاینده رسیدگی کنند. به هر حال، شورای نگهبان در مقابل رای امام مقاومت کرد:

محضر شریف حضرت آیه الله العظمی امام خمینی مدظله بعد از عرض سلام و مستثلت طول عمر و مزید برکات وجود مبارک، در مورد مسأله تعزیرات و دستوری که در جواب نامه جناب آقای یزدی فرموده اید، مطالب زیر را به استحضار خاطر شریف می رساند. بدیهی است آنچه عرض می شود به عنوان خدای ناکرده طفره رفتن از اطاعت دستور حضرت تعالی نیست، بلکه چون به نظر می رسد پیرامون این موضوع توضیحات لازم به عرض نرسیده و خصوص مشکلاتی را که در تعزیر «بما یراه الحاکم» مطرح می نماید چنان نیست که موجب رفع ید از حکم مهم شرعی تعزیر با ابعاد گسترده ای که دارد باشد. به عرض این مشروحه تصدیق افزا شد.

۱. همان طور که فتوای حضرت تعالی بر آن است، فقهای شورای نگهبان نیز در حال حاضر اتفاق نظر دارند بر اینکه تعزیرات نوعاً و مقداراً «علی ما یراه الحاکم» است و اینکه الغای نظر حاکم و الزام او بر نوع یا مقدار معین، غیر شرعی و گاه موجب تعطیل تعزیر لازم و گاه موجب ظلم بر تعزیرشونده و عمل قاضی به خلاف رای و نظر خود می باشد. بدیهی است اگر بنا باشد اضطراراً و ضرورتاً غیر فقیه متصدی امر قضا و اجرای حدود و تعزیرات شود، حتی اگر نوبت به عدول المؤمنین برسد، دستور العمل همین است و نمی توان آن را مختص به قاضی فقیه دانست و به عبارت اخیری، حدود و تعزیرات در زمان اعواز فقیه جاری نمی شود و اگر قبول کنیم که باید اجرا شود، تعیین دستور دیگری برای آن حجت شرعی ندارد و در مسأله ای که شارع مقدس امر آن را به ملاحظه موارد و خصوصیات موکول فرموده اگر نسبت به همه دستور العمل واحد مقرر شود که حسب موارد نباشد و رعایت جوانب و مواضع مجرمین را ننمایند، در بیشتر موارد مقاصد شارع از بین می رود و احکام الله واقعی ضایع می گردد. بنابراین تکلیف فقهای شورای نگهبان را با جزمی که در این نظر دارند معلوم فرمایید تا اطاعت شود. [۱]

از طرف فقهای شورای نگهبان  
دبیر شورای نگهبان، لطف الله صافی

پس از بحثها و رفت و آمدهای فراوان، امام موضوع را به آیت الله منتظری ارجاع دادند. اما مشکل در نهایت حل نشده باقی ماند.

امام با ارجاع مسأله به آیت الله منتظری در واقع از یک تاکتیک خاص استفاده کردند. ایشان به این طریق کوشیدند از پلورالیسم موجود در دستگاه فقه استفاده کنند تا معضل حل شود. فقهای مختلف، در مسائل فقهی آرای گوناگونی دارند و شاید مقلدان بتوانند در مسائل گوناگون به فقهای گوناگون مراجعه کنند. به این ترتیب، دینداران می توانند دایره انتخاب خود را افزایش دهند.

در کویت یک موسوعه (دایرة المعارف) فقهی منتشر می شود که مشتمل بر مصوبات مجلس کویت است. در این موسوعه، ذیل هر یک از مصوبات عرفی مجلس، رای فقیهی از فقها ذکر شده است. به این ترتیب، دینداران مشاهده می کنند که آنچه در مجلسی عرفی تصویب می شود، حداقل یک قائل در شرع دارد. امام نیز در مواضع و مواقع گوناگون، از همین شیوه استفاده می کردند، از جمله در «مسأله شطرنج» که در بند بعد آن را توضیح خواهم داد.



۲. جمهور فقهای شیعه، بازی شطرنج را، صرف نظر از آنکه آلت قمار باشد یا نباشد، حرام دانسته‌اند. فتوای نخستین امام نیز همین بود. اما بعدها امام بازی شطرنج را در صورتی که آلت قمار نباشد جایز دانستند. دیگران، از جمله حجت‌الاسلام قدیری، با ایشان مخالفت کردند که بنابر فتوای خود شما لعب به شطرنج بالکل حرام است. امام در پاسخ حجت‌الاسلام قدیری نوشتند: [...] آن‌گونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.

و اما راجع به دو سؤال، یکی بازی با شطرنج در صورتی که از آلت قمار بودن بکلی خارج شده باشد، باید عرض کنم که شما مراجعه کنید به کتاب جامع المدارک مرحوم آیت‌الله آقای حاج سیداحمد خونساری که بازی با شطرنج را بدون رهن جایز می‌داند و در تمام ادله خدشه می‌کند، در صورتی که مقام احتیاط و تقوای ایشان و نیز مقام علمیت و دقت نظرشان معلوم است [...]»<sup>۱</sup>

امام، آقای قدیری را به آرای آیت‌الله سیداحمد خونساری ارجاع می‌دهند و می‌کوشند نشان دهند که دایره انتخاب گسترده است.

۳. امام برای وارد کردن عنصر مصلحت در فقه مسیر دیگری را نیز طی کرد. ایشان دولت را شریک همه معاملات مردم قرار داد. اگر دو نفر بخواهند با یکدیگر معامله کنند، یک دستگاه فقهی با عناصر جزئی فراوان می‌تواند ضمانت حقوقی معامله را تأمین کند، اما هنگامی که دولت، شخص ثالث تمامی معاملات می‌شود، چنان دستگاهی کارایی خود را از دست می‌دهد، مگر آنکه عنصر مصلحت را به رسمیت بشناسد و از جزییات خود بکاهد. دولتی که شخص ثالث همه معاملات باشد، لویاتان هابز را به ذهن تداعی می‌کند. به نظر هابز، هر دو نفری که در وضع طبیعی (state of nature) با یکدیگر قرارداد می‌کنند که متعرض احوال یکدیگر نشوند، اختیار قهریه خود را به شخص ثالثی که همان لویاتان باشد، تفویض می‌کنند. لویاتان حق قانونگذاری، ارزشگذاری و... دارد. به این ترتیب است که لویاتان می‌تواند نظم و امنیت همه شئون اجتماعی از جمله قراردادها را تضمین کند.

دولت الزاماتی را برای شهروندان در نظر می‌گیرد، محدودیت‌هایی را بر آنها اعمال می‌کند و حتی به‌رغم اراده آنها در نحوه تنظیم قراردادها دخالت می‌کند. مثلاً دولت، کارفرما را موظف می‌کند کارگران خود را بیمه کند یا درباره حداقل دستمزد و ساعات کار پاره‌ای حدود را رعایت کند. کسانی شبهه می‌کردند که این الزامات تا چه حد مشروع است؟ اگر کارگر و کارفرما با رضایت قراردادی تنظیم کنند، دولت به چه حقی در کار آنها دخالت می‌کند؟

اواسط سال ۱۳۶۶ قانون کار در مجلس شورای اسلامی به تصویب رسید و برای اظهار نظر به شورای نگهبان ارسال شد. پیش از اظهار نظر شورای نگهبان، وزیر کار در خصوص اختیارات دولت سؤالی را با امام در میان گذاشت:

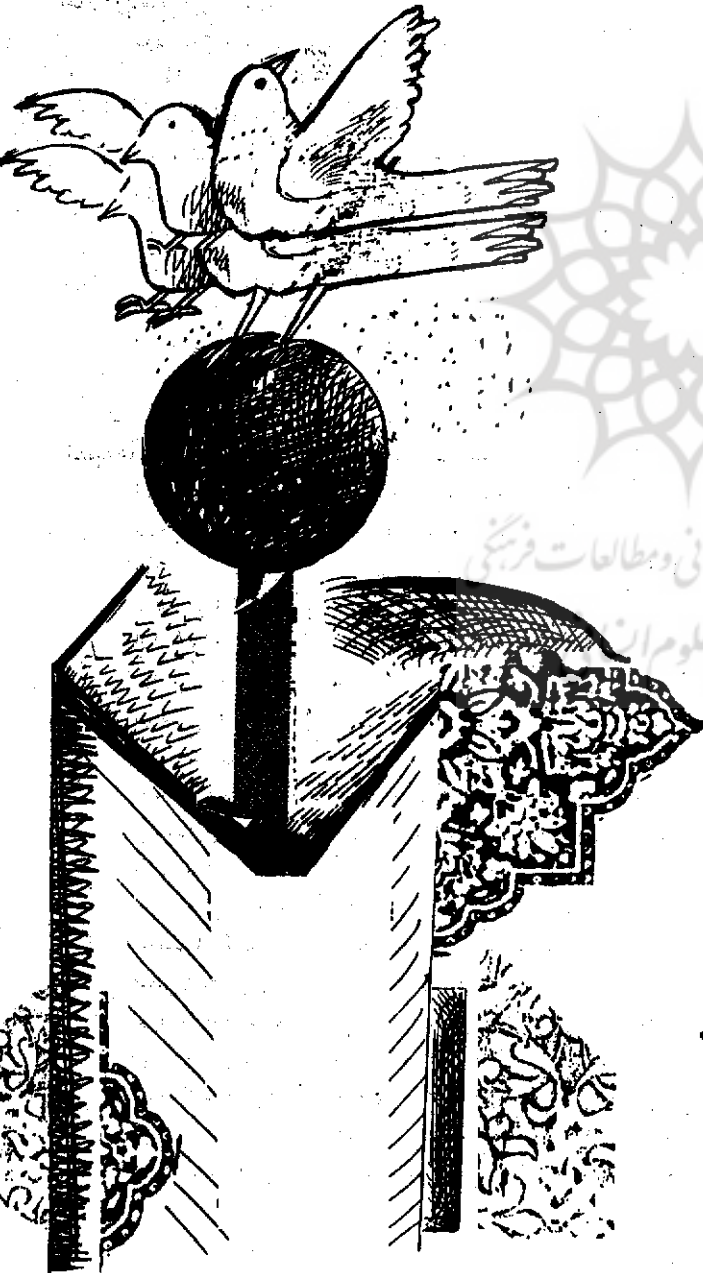
آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی مانند آب، برق، تلفن، سوخت، ارز، مواد اولیه، بندر، جاده، اسکله، سیستم اداری، سیستم بانکی و غیره به نحوی از انحاء

استفاده می‌نمایند اعم از اینکه این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد یا به تازگی به عمل آید در ازای این استفاده شروط الزامی را مقرر نمود؟<sup>۲</sup>

امام نیز پاسخ دادند: در هر دو صورت، چه گذشته و چه حال، دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید.<sup>۱</sup>

دبیر شورای نگهبان تعریضاً نامه‌ای به شرح زیر خطاب به امام نوشت:

از فتوای صادره از ناحیه حضرت تعالی که، دولت می‌تواند در ازای استفاده از خدمات و امکانات دولتی و عمومی شروط الزامی مقرر نماید، به‌طور وسیع بعضی اشخاص استظهار نموده‌اند که دولت می‌تواند هرگونه نظام اجتماعی، اقتصادی، کار، عائله، بازرگانی، امور شهری، کشاورزی و غیره را با استفاده از این اختیار جایگزین نظامات اصیله و مستقیم اسلام قرار دهد و خدمات و امکاناتی را که منحصر به او شده است و مردم در استفاده از آنها مضطر یا شبه مضطر می‌باشند وسیله اعمال سیاست‌های عام و کلی بنماید و



افعال و تروک مباحه شرعیه را تحریم یا الزام نماید. بدیهی است در امکاناتی که در انحصار دولت نیست و دولت مانند یک طرف عادی عمل می‌کند و یا مربوط به مقرر کردن نظام عام در مسائل عامه نیست و یا مربوط به نظام استفاده از خود آن خدمت است جواز این شرط مشروع و غیرقابل تردید است، اما در امور عامه و خدماتی که به دولت منحصر شده است به عنوان شرط مقرر داشتن نظامات مختلف که قابل شمول نسبت به تمام موارد و اقسام و اصناف و اشخاص است موجب این نگرانی شده است که نظامات اسلام از مزارعه، اجاره، تجارت، عاقله و سایر روابط بتدریج عملاً منع و در خطر تعویض و تغییر قرار بگیرد و خلاصه استظهار این اشخاص که می‌خواهند در برقرار کردن هرگونه نظام اجتماعی و اقتصادی این فتوا را مستمسک قراردهند به نظر آنها باب عرضه هر نظام را مفتوح نموده است. بدیهی است همان‌طور که در همه موارد نظر مبارک راهگشای عموم بوده در این مورد نیز رافع اشتباه خواهد شد.<sup>۱۱</sup>

امام در پاسخ دبیر شورای نگهبان نوشتند:

دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند با شروط اسلامی و حتی بدون شرط قیمت مورداستفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطه حکومت است و اختصاص به مواردی که در نامه وزیر کار ذکر شده است ندارد بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی، امرش با حکومت است، می‌تواند بدون شرط یا با شرط الزامی این امر را اجرا کند و حضرات آقایان محترم به شایعانی که از طرف استفاده‌جویان بی‌بندوبار یا مخالفان با نظام جمهوری اسلامی پخش می‌شود اعتنایی نکنند که شایعات در هر امری ممکن است.<sup>۱۲</sup>

پس از آن امام جمعه موقت تهران (آیت‌الله خامنه‌ای) در خطبه‌های نمازجمعه تهران به همین بحث اشاره کردند:

امام می‌فرمایند دولت می‌تواند در مقابل خدماتی که انجام می‌دهد شروط الزامی مقرر کند، یعنی کارفرما که در شرایط عادی و بدون نظارت دولت می‌تواند با کارگر رابطه غیرعادلانه برقرار کند... [دولت می‌تواند کارفرما را اجبار و الزام کند بر رعایت یک سلسله از الزامات و وظایف که برعهده کارفرما گذاشته شود. چنین چیزی در اختیار دولت اسلامی است در مقابل آن خدماتی که به کارفرما ارائه می‌دهد...] این یک نکته و نکته‌ای که اهمیت آن کمتر از این نیست که هم در سؤال و پاسخ حضرت امام اشاره روشنی و بلکه تصریحی بدان شده این است که این کار، این اقدام دولت اسلامی به معنای برهم زدن قوانین و احکام پذیرفته شده اسلامی نیست که تکیه سؤال دبیر محترم شورای نگهبان هم روی همین است. گویا بعضی می‌خواستند از این فتوای امام این‌طور استنباط کنند و یا سوءاستفاده کنند و یا به هر حال نفهمی و عدم تسلط آنها به منابع و مبانی اسلامی این‌طور ایجاب می‌کرد که امام می‌فرمایند: دولت می‌تواند با کارفرما شرط کند که در صورتی می‌توانی از این خدمات استفاده کنی که این کارها را انجام دهی. چه کارهایی؟ کارهایی که برخلاف مقررات و احکام پذیرفته شده اسلامی است؟ امام می‌فرمایند: نه، اینها شایعانی است که آدمهای مغرض مطرح می‌کنند. یعنی چنین چیزی در پاسخ امام وجود ندارد. امام که

فرمودند دولت می‌تواند شرط الزامی را بر دوش کارفرما بگذارد، این هر شرطی نیست. آن شرطی است که در چارچوب احکام پذیرفته شده اسلام است و نه فراتر از آن. این بسیار نکته مهمی است در پاسخ امام که چون سؤال‌کننده سؤال می‌کند برخی این‌طور از فرمایشات شما استنباط کرده‌اند که می‌شود قوانین اجاره، مزارعه، احکام شرعیه و فتاوی پذیرفته شده مسلم را نقض کرد و دولت می‌تواند برخلاف احکام اسلامی شرط بگذارد، امام می‌فرمایند نه، این شایعه است. یعنی چنین چیزی اصلاً در حوزه سؤال و جواب وزیرکار و امام وجود ندارد...<sup>۱۳</sup>

امام در نامه‌ای خطاب به آیت‌الله خامنه‌ای نوشتند:

پس از اهدای سلام و تحیت، من میل نداشتیم که در این موقع حساس به مناقشات پرداخته شود و عقیده دارم که در این مواقع، سکوت بهترین طریقه است، و البته نباید ماها گمان کنیم که هرچه می‌گوییم و می‌کنیم کسی را حق اشکال نیست. اشکال بلکه تخطئه یک هدیه الهی است برای رشد انسانها. لکن صحیح ندانستیم که جواب مرقوم شریف و تقاضایی که در آن شده بود را به سکوت برگزار کنیم. لہذا آنچه را که در نظر دارم به‌طور فشرده عرض می‌کنم. از بیانات جنابعالی در نمازجمعه این‌طور ظاهر می‌شود که شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم صلی‌الله‌علیه و آله و سلم واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد، صحیح نمی‌دانید، و تعبیر به آنکه اینجانب گفته‌ام حکومت در چارچوب احکام الهی دارای اختیار است، بکلی برخلاف گفته‌های اینجانب است.

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام (صلی‌الله‌علیه و آله و سلم) یک پدیده بی‌معنی و محتوا باشد... [باید عرض کنم که حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی‌الله‌علیه و آله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند؛ حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضراب باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند؛ حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند؛ حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف مصالح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند.

آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم.<sup>۱۴</sup>

نامه فوق یکی از نقاط عطف در تاریخ جمهوری اسلامی

است.

۴. امام خمینی فقیه دوران گذار بود، یعنی یک پا در سنت داشت و یک پا در جهان مدرن. به همین دلیل بود که امام از یک سو بر فقه جواهری و اجتهاد سنتی پافشاری می‌کرد و از سوی دیگر بر لزوم رعایت مقتضیات زمان و مکان در استنباطات فقهی پای می‌فشرد. نمونه‌های زیر به خوبی این خصیصه امام را آشکار می‌کند:

آن چیزی که تا به حال اسلام را نگه داشته است، همان فقه سنتی بوده است و همه همت‌ها باید مصروف این بشود که فقه به همان وضعی که بوده است محفوظ باشد. ممکن است اشخاصی بگویند که باید فقه تازه‌ای درست کرد، که این آغاز هلاکت حوزه است و روی آن باید دقت بشود.<sup>۱۵</sup>

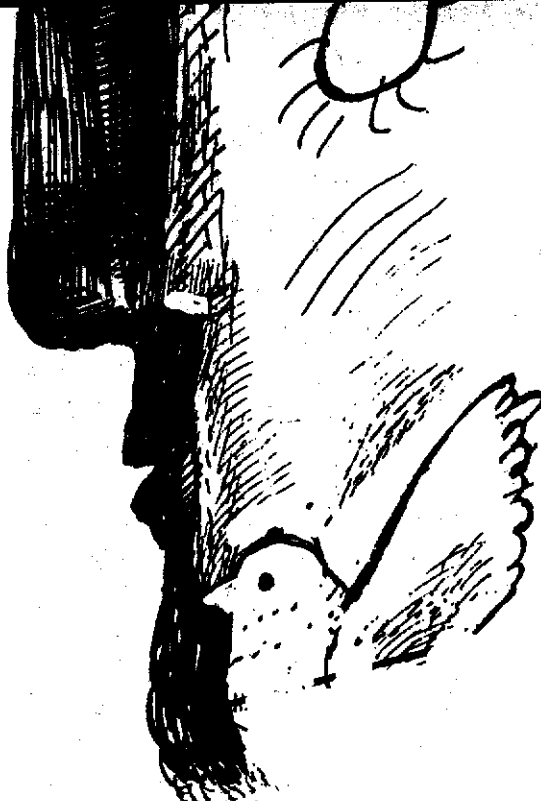
در جای دیگر امام در پیام به اعضای مجمع تشخیص مصلحت نظام چنین می‌نویسد:

تذکری پدران به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چرا که یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی، نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌ها است. حکومت، فلسفه عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند. و این بحث‌های طلبگی مدارس که در چارچوب تئوری‌ها است نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بست‌هایی می‌کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد.<sup>۱۶</sup>

توجه به مقتضیات زمان و مکان و ورود عنصر مصلحت به دستگاه فقهی امام، باعث شد که ایشان پاره‌ای فتاویٰ خویش را تغییر دهد (نکته قابل تأمل این است که فتاویٰ تغییر یافته امام عمدتاً فتاویٰ بودند که به حوزه امور عمومی مربوط می‌شدند. ایشان درباره فتاویٰ که مربوط به حوزه امور خصوصی بودند، رای خود را عوض نمی‌کرد. مثلاً در مباحث نظیر بلاد کبیره یا لیالی مقمره همچنان بر فتاویٰ سنتی خویش پای می‌فشرد). یکی از فتاویٰ تغییر یافته امام، فتاویٰ ایشان درباره مالکیت زمین بود. ایشان ابتدا معتقد بود که اگر زمینی به کسی تعلق داشته باشد، تا هر عمق و هر ارتفاعی از آن زمین متعلق به اوست. اما بعدها فتوا دادند که عرف باید مشخص کند که زمین تا چه عمق و ارتفاعی تحت مالکیت فرد است. یا در مورد کنز و مالکیت آن که فتوایشان حکومتی تر شد.

۵. یکی از معضلاتی که امام همواره با آن مواجه بودند، بروز اختلاف نظر میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان بود. مجلس شورای اسلامی به‌عنوان یک نهاد عرفی قوانینی را تصویب می‌کرد و شورای نگهبان به‌عنوان نهادی که یکی از وظایفش بررسی انطباق یا عدم انطباق مصوبات مجلس یا موازین اسلامی است، آن قوانین را مردود می‌شمرد. این اختلاف نظر، در دو مورد بیش از سایر موارد بروز کرد و گسترش یافت؛ یکی قانون اراضی شهری بود و دیگری قانون کار.

برای رفع این معضل، امام ابتدا گفتند اگر مصوبه‌ای چند بار میان مجلس و شورای نگهبان رفت و بازگشت، آن مصوبه در صورت موافقت اکثریت نمایندگان مجلس قانون تلقی شده و لازم‌الاجرا خواهد بود. نتیجه این شد که در یک دوره، مجلس قوانینی را تصویب کرد، شورای نگهبان آنها را خلاف شرع دانست



و در عین حال آن قوانین اجرا شد. به این ترتیب، امام اختیارات خود، به‌عنوان ولی فقیه، را به مجلس تفویض کردند. گویی امام میان خالق و مخلوق نقش میانجی را ایفا کردند و اختیاراتی که به‌عنوان ولی فقیه از خداوند دریافت کرده بودند، به نمایندگان منتخب مردم تفویض کردند:

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است پس تشخیص موضوع، به‌وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع خودبه‌خود لغو می‌شود، مجازند در تصویب و اجرای آن باید تصریح شود که هریک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود مجرم شناخته می‌شود.<sup>۱۷</sup>

این تحولات در میان فقهای سنت‌گرا و در دستگاه فقهی سنتی ما واکنشهایی برانگیخت، از جمله آیت‌الله گلپایگانی در نامه‌ای خطاب به نمایندگان مجلس نوشت:

حضرات نمایندگان محترم مجلس شورای اسلامی دامت تائیداتهم وظیفه شرعی اقتضا دارد که نگرانی خود را از موضع کنونی مجلس شورای اسلامی خصوصاً برای آینده به همه نمایندگان مؤمن و پایبند به سوگند و تعهدی که دارند اظهار دارم. از اوایل پیروزی انقلاب از یک سو بعضی غریزندگان این نغمه را آغاز کردند که احکام اسلام در این عصر عملی نیست، یا شرایط اجرای آن آماده نمی‌باشد که به‌حمدالله صدایشان خاموش و بی‌اثر شد و از سوی دیگر چپ‌گرایان به تبلیغات در فشرهای مختلف پرداختند و با نفوذ در نهادها و عنوان کردن شعارهای اقتصادی و سیاسی خواستند انقلاب را از اصالت اسلامی خود بیاندازند و به آن جلوه دیگری دهند، و با توجه باینکه (اسلام با فقر و استکبار مبارزه دارد و با محرومیت و تبعیض مخالف است و عدالت اجتماعی را

میخواهد شروع به پیاده نمودن نقشه‌های خود کردند. [...]

آقایان محترم، حمایت از مستضعفان و محرومان و تشویق و تقدیر از کشاورز و کارگر و رسیدن بوضع روستاها و رفاه آنان (حتی بیش از شهز نشینان) در متن تعلیمات و رهنمودهای اسلام است. چنان نیست که علاج این مشکلات در احکام اولیه نباشد تا با ضرورت بخواهیم موقتاً آن را علاج کنیم. این ضرورتها و معایب در اثر عدم اجرای احکام اسلام پیش آمده است. اگر ما بحول و قوه الهی اسلام را پیاده کنیم، همه جوانب اصلاح خواهد شد لکن اگر به اسم ضرورت (آنهم با بینش‌هایی که بعضی‌ها دارند) در جوهر از شعار و تبلیغات گروه‌های منحرف بخواهیم از احکام اولیه رفع ید کنیم، خداگواه است خطرناک است و از آن بیمناکم که هرروز برای حکمی از احکام خدا جوی را فراهم کنند و ضرورتی بسازند و حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال نمایند، ما هکذا تورد یا معد الابل. بیائید در مسائل اسلامی دقیق شویم و برنامه‌های اولیه اسلام را در مورد اموال و اراضی و غضب و اختلاس و احتکار و سوءاستفاده از بیت‌المال و... درست و کامل بدون کینه‌توزی و دور از شعار اجرا کنیم تا ببینیم در رفع مشکلات اقتصادی محرومان چگونه کارساز است [...]

آقایان نمایندگان مواظب قیام و قعود خود باشید حتی اگر ممتنع باشید به نتیجه امتناع خود در رأی توجه کنید. این مکانی است که یک روز افرادی خود فروخته به اسم نماینده، بی‌اراده و ناتوان با یک قیام و قعود، تاریخ هجرت پیامبر اسلام را بگمان خود لغو کردند و چه بسا در بین آنها افرادی از این کارگراحت داشتند، اما محیط مجلس و رعب و بیم از جان و طمع به مقام آنها را به گناه بزرگی که نزدیک به کفر بود وادار کرد. شما امروز با قیام و قعود خود احکام اسلام را احیاء نمائید. در طرحها و لوایحی که پیشنهاد میشود مواظب باشید ناآگاهانه به شرق و غرب کشانده نشوید [...]

و اما در مورد تفویضی که به مجلس شورای اسلامی شده نظر خود را به اطلاع حضرت آیت‌الله خمینی دامت برکاته رساندم و بمراعات مصالح و به انتظار تجدیدنظر ایشان در موضوع، لازم ندیدم مطلب را در مجلس درس عنوان نمایم بطوریکه از صحبت اخیر در مسجد اعظم استفاده تأیید شده است اما چون کتمان نظر خود را از نمایندگان محترم مجلس صحیح نمی‌دانم بطور مختصر عنوان مینمایم.

ضرورتی که بطور موقت و بمقداری که رفع ضرورت باشد محور رفع ید از احکام اولیه است. مثل اضطرار به اکل میتة یا اکل هر حرام، به مقداری که حفظ نفس بر آن توقف دارد جایز میشود. در همین مورد اگر رفع اضطرار هم به اکل میتة و هم به اکل غیر میتة که ملک غیر باشد حاصل بشود مسئله بگونه‌ای دیگر و بر اساس آنکه مفسده کدامیک کمتر است باید بررسی شود، و در مواردی که حفظ جهات و مصالحی در بین باشد که در شرع مسلم است و حفظ آن جهات بقدری اهمیت دارد که شارع بهیچ وجه راضی به فوت آن نیست البته باید حفظ آن جهات بشود و حتی در بعضی صور احتمال از بین رفتن آن هم منجز است و فقیه باید سد ثغور آنرا از همه جهات بنماید.

مثلاً رفع وابستگی اقتصادی به کفار خصوص در مثل این زمان که موجب سلطه سیاسی و مداخلات آنها در امور مسلمین میشود

فی الجملة ضرورت است [...]

اما اینکه مثلاً بخواهد بازرگانی خارجی را در اختیار بگیرد یا امور بهداشتی و آموزشی و تربیتی را دولتی کند یا برنامه شغل و کسب و کشاورزی را در یک مسیر خاص منحصر نماید [...]. اینگونه امور نظامات دیگری است که با احکام اولیه و ثانویه ارتباط ندارد و عنوان ضرورت دادن به آن قابل قبول نیست [...]

از همه مهمتر اینکه بنظر اینجانب تفویض ولایت و تشخیص ضرورت در موضوعات احکام ثانویه و تعیین مقداری که به آن رفع ضرورت میشود بنظر اکثریت مجلس شورای اسلامی یا اکثریت کارشناسان صحیح نیست بلکه باید فقیه پس از اظهار نظر کارشناسان یا نمایندگان مجلس نتیجه نظرات اکثریت و اقلیت (که حتی ممکن است با چند رأی تفاوت داشته باشد) را بررسی کند و چنانچه از روی آن نظرات علم یا حجت شرعی به ضرورت پیدا کرد طبق علم خود حکم بدهد اما اگر در اثر اختلاف اقلیت و اکثریت ضرورت مشکوک شد و شخص فقیه هم علم به احدالطرفین پیدا نکرد بچه مجوزی می‌توان حکم ضرورت را مترتب نمود؟ آنچه ملاک و معیار است نظر شخص فقیه است که در جهات تشخیص ضرورت و تعیین رافع آن و مقداری که به آن رفع ضرورت می‌شود حکم بدهد [...]

محمدرضا الموسوی گلپایگانی  
۶۰/۱۲/۲۰

اختلاف نظر میان مجلس و شورای نگهبان همچنان ادامه یافت و در نهایت امام فرمان تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را صادر کردند.

#### یادداشتها

1. Fuller, L.L: *The Morality of law*, New Havenconn, Yale UP, 1971.
۲. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰.
۳. عرفی شدن دو معنا دارد: معنای اول آن تبدیل قدسیات به عرفیات یا به عبارت دیگر تبدیل جزم به خرد است. این همان اتفافی است که در فقه المصلحه رخ می‌دهد. معنای دوم آن، تمایز یافتن نهاد دین از نهاد دولت است (church - state differentiation). عرفی شدن (به معنای دوم) مانع عرفی شدن (به معنای اول) می‌شود.
۴. شرح لمعه، ج ۹، ص ۱۹۳.
۵. دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، حسین مهرپور، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸.
۶. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۴۵.
۷. دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، صص ۱۲۱-۱۲۰.
۸. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۳۴.
۹. دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، ص ۵۵.
۱۰. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۶۳.
۱۱. دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، ص ۵۶.
۱۲. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۶۵.
۱۳. روزنامه جمهوری اسلامی، شنبه ۱۳۶۶/۱۰/۱۲.
۱۴. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰.
۱۵. همان، ج ۲۰، ص ۵۶.
۱۶. همان، ج ۲۱، ص ۶۱.
۱۷. همان، ج ۱۵، ص ۱۸۸.