



The Employment of Unqualified Judges and Scope of Their Powers¹

Sayyid Zia' Mortazavi²

Received: 30/10/2020

Accepted: 06/04/2021

Abstract

One of the jurisprudential challenges that has been considered and disputed by jurists since the past is the responsibility of judging by an unqualified judge in case of need and expediency. On the one hand, religious judgment has conditions and needs to be formed, and on the other hand, in case of the absence of a qualified judge, the social system becomes disturbed and chaotic due to the lack of consideration of hostilities and the lack of guarantee of implementation of rulings and laws. This paper, through examining the words of some jurists and the available evidences, on the one hand, emphasizes the principle of permissibility of judging of unqualified judges such as *ijtihad* and religious justice, on which the consistency of the principle of jurisprudence does not depend and, on the other hand, it emphasizes the authority limitations of this group of judges on hostilities, as well as the judgment and execution of those deterrent punishments on which the consistency of social order depends. The qualified jurist appoints and permits these judges. This new view is in line with the obligation to protect the system and the need to avoid chaos and it is considered as a social need. The need for case-by-case and partial solutions that have sometimes been proposed by some jurists and has no place in the macro management of society. As from this point of view, it is limited to the above-mentioned deterrent punishments.

Keywords

Judgment, conditions of judge, imitating judge, authorized judge, deterrent punishments, maintaining system.

1. Taken from the author's research in the Islamic Sciences and Culture academy on the subject of maintaining system.

2. Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. mortazavi@isca.ac.ir

* Mortazavi, s. z. (2021). The Employment of Unqualified Judges and Scope of Their Powers. *Journal of Fiqh*, 28(105), pp. 67-91.

Doi: 10.22081/jf.2021.59201.2160.

به‌کارگیری قضات غیرجامع‌شرائط و دامنه اختیارات آنان*

سید ضیاء مرتضوی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۹

چکیده

یکی از چالش‌های فقهی که از گذشته مورد توجه و اختلاف نظر فقها بوده است، عهده‌داری قضاوت از سوی قاضی غیرواجدشرائط قضا در فرض نیاز و مصلحت است. از یک سو قضاوت شرعی دارای شرائطی است و نیاز به نصب دارد و از سوی دیگر با فرض فقدان قاضی واجد شرائط، نظام اجتماعی به دلیل عدم رسیدگی به خصومات و عدم ضمانت اجرایی احکام و حقوق، دچار اختلال و هرج و مرج می‌شود. در این مقاله با بررسی سخن فقهایی چند و ادله موجود، از یک سو بر اصل جواز قضاوت قاضی غیرواجد شرائطی مانند اجتهاد و عدالت شرعی که قوام اصل قضا وابسته به آن نیست، و از سوی دیگر بر محدود بودن قلمرو اختیارات این دسته از قضات به فصل خصومات و نیز قضاوت و اجرای آن دسته از تعزیرات بازدارنده‌ای که قوام نظم و نظام اجتماعی وابسته به آن است، استدلال شده است؛ آن هم با نصب یا اذن یا وکالت از سوی فقیه جامع‌شرائط. این نگاه نو در راستای وجوب حفظ نظام و لزوم پرهیز از هرج و مرج و به‌عنوان نیاز اجتماعی است؛ نیازی که با راه‌حل‌های موردی و جزئی که گاه برخی فقها مطرح کرده‌اند و در مدیریت‌های کلان جامعه جایی ندارد؛ چنان‌که از همین منظر محدود به تعزیرات بازدارنده یادشده گشته است.

کلیدواژه‌ها

قضاوت، شرائط قاضی، قاضی مقلد، قاضی مأذون، تعزیرات بازدارنده، حفظ نظام.

* این مقاله برگرفته از پژوهش نویسنده در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در موضوع حفظ نظام می‌باشد.
 ۱. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. mortazavi@isca.ac.ir
 *مرتضوی، سیدضیاء. (۱۴۰۰). به‌کارگیری قضات غیرجامع‌شرائط و دامنه اختیارات آنان. فصلنامه علمی - پژوهشی فقه، ۲۸(۱۰۵)، صص ۶۷-۹۱.
 Doi:10.22081/jf.2021.59201.2160.



در فقه برای زمامدار اسلامی و برخی مناصب آن به‌ویژه منصب قضاوت، اوصاف و شرائطی برشمرده شده است. یکی از پرسش‌های مهم در بحث از نسبت میان حکم و جوب حفظ نظام، اعم از نظام اجتماعی یا سیاسی، مسئله اعتبار شرعی و جواز و عدم جواز به‌کارگیری و دخالت افراد غیر جامع شرائط و دامنه اختیارات این افراد است. دامنه این پرسش شامل اصل زمامداری و سایر مناصب و مسئولیت‌های حکومتی، از جمله منصب مهم قضاوت نیز می‌شود که در فقه به‌صورت خاص شرائط چندی از جمله فقاہت و عدالت برای آن ذکر شده است، اما در این مجال تنها به مسئله قضاوت از این منظر پرداخته می‌شود و بررسی پرسش درباره زمامدار و نیز سایر مسئولان به فرصت دیگری واگذار می‌شود.

این پرسش با توجه به این واقعیت است که از یک سو در فقه به‌صورت کلی بر شرائطی مانند عدالت و فقاہت در شمار شرائط قضات استدلال و تأکید شده است و از سوی دیگر در عمل، از جمله آنچه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی و دستگاه قضایی کشور در چارچوب فقه اسلامی شکل گرفت، این واقعیت رخ نمود که اکثر قاطع قضات، جامع شرائط مورد نظر فقها، از جمله فقاہت نیستند؛ چنان‌که قاضیان فقیه نیز در مواردی با مشکل تفاوت نظر فقهی خود با قوانین موجود روبه‌رو بودند، مشکلی که درباره قاضیان مقلد نیز با توجه به تفاوت موجود در فتاوی مراجع وجود دارد. مشکل یادشده هر چند از نگاه قانونی رفع شده است و نیاز جامعه، به‌ویژه در فصل خصومات به قاضی، چاره‌ای جز بهره‌جستن از شمار بسیاری از قضات فاقد برخی شرائط مورد نظر فقها باقی نگذاشته است، اما همچنان این امر به‌عنوان پرسش وجود دارد که مبنای این عمل از نگاه فقهی چیست و تا آنجا که به موضوع مهم حفظ نظام مربوط است، آیا محدودیت در گزینش قضات غیر جامع شرائط، مجوز به‌کارگیری چنین قضاتی در حدود و تعزیرات شرعی نیز می‌شود یا نه.



۱. شرح پرسش اصلی

فقها شرائطی را درباره قاضی برشمرده‌اند؛ از جمله بلوغ، عقل، ایمان، عدالت، طهارت مولد، علم و ذکورت (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۹). درباره برخی از این شرائط و نیز شرائط دیگری مانند بینایی و قدرت بر نوشتن، نگاه یکسانی وجود ندارد (عاملی، بی تا، ج ۱۰، صص ۱۰-۱۲) و مقصود از «علم» توان اجتهاد در مسائل فقهی و استنباط احکام است؛ هرچند گاه در لزوم اجتهاد، به مقتضای اطلاق دسته‌ای از ادله تردید شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۳۴)، اما نوعاً آن را شرط جواز قضاوت شمرده‌اند و حتی درباره لزوم و عدم لزوم اعلم بودن قاضی سخن گفته‌اند (نک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، صص ۴۳-۴۷؛ آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۸۷) و مقصود از ادله نصب را نیز نصب فقها برای این منصب دانسته‌اند. بر این اساس، فرد غیرفقیه گرچه دارای سایر شرائط باشد، صلاحیت قضاوت ندارد و از این رو اگر کسی خود را غیر واجد شرائط می‌داند، نمی‌تواند حتی در امور ناچیز نیز قضاوت کند؛ هرچند مردم او را صالح برای قضا بدانند (امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۴۰۵). ولی پرسش این است که در فرض اقتضای مصلحت موردی، آیا فرد غیر واجد شرائط، از جمله غیرفقیه، می‌تواند قضاوت کند و آیا می‌توان او را به این منصب گمارد؟ چنان که به صورت خاص این پرسش مطرح است که اگر شخص واجد شرائط - یا به اندازه کفایت - در دسترس نباشد، با توجه به نیاز اجتماعی، به‌ویژه در دعاوی میان افراد و پایان دادن به کشمکش‌های رایج که یکی از زمینه‌های هر جرم و مرجع در جامعه و اختلال در نظم اجتماعی است، چه باید کرد؟ این پرسشی است که از گذشته مورد توجه فقها بوده است و آنان نگاه یکسانی درباره آن نداشته‌اند. در این بحث گرچه بیشتر بر محور شرط فقاقت سخن گفته شده است، اما پیدا است که چارچوب کلی بحث اختصاص به آن ندارد و به عنوان مثال شامل کسی که فاقد شرط عدالت است، اما مورد وثوق است نیز می‌گردد.

۲. پیشینه مسئله

در منابع رایج فقهی، نخستین بار به صورت روشن، محقق حلی این فرض را مطرح کرده است که اگر مصلحت اقتضا کند، کسی به کار قضاوت گمارده شود که دارای همه



فقه



شرایط نباشد. با توجه به مصلحت مورد نظر امام، ولایت قضایی او شکل می‌گیرد؛ چنان‌که درباره برخی افراد - اشاره به شریح قاضی - در روزگار علی علیه السلام پیش آمد. وی سپس به گفته دیگری اشاره می‌کند که آن را نپذیرفته است؛ با این بیان که علی علیه السلام نیز چنین نبود که کار قضا را به کسی که او را شایسته نمی‌دانست واگذار کند، بلکه خود در نهایت در احکام او شرکت می‌جست و در واقع قاضی خود حضرت بود، نه فردی که در ظاهر منصوب شده بود (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۶۳). نظر دوم را در سخن کسانی مانند علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۱۱۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۸) و فخرالمحققین (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۳۰۰) می‌توان دید که آن را مجاز ندیده‌اند یا در آن تردید کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۲۲؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۸) و معتقدند کار امیرالمؤمنین علیه السلام نیز، چنان‌که روایت هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام نشان می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۰۷) و در عبارت محقق به آن اشاره شد، تفویض کار قضا نبود؛ افزون بر اینکه با توجه به واکنش مردم در برکناری شریح قاضی که از سوی خلفای پیشین گمارده شده بود، حضرت چاره‌ای جز ابقای او نداشت و این خود نوعی تقیه است و از این رو این اقدام حضرت نمی‌تواند جواز گماردن کسانی به کار قضا باشد که مخالف ادله شرایط لازم در شخص قاضی است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۳۶۳).

با این حال استدلال و تأکید قائلان جواز این است که نمی‌توان عنصر «مصلحت کلی» را که خاستگاه و اصل در تشریح احکام است نادیده گرفت (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۳۶۲) و ضرورت و مصلحت نه تنها جواز این کار را می‌رساند، بلکه با فرض آن امری واجب خواهد بود (عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۱۳)؛ چنان‌که این توجیه که در موضوع شریح قاضی، تفویضی نیز صورت نگرفته بود و قاضی واقعی خود حضرت بود، با توجه به وضع شریح که نمونه آن در داوری او درباره زره مفقود شده حضرت آمده، قابل‌خداشه است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۳۶۳)؛ افزون بر اینکه گفته شده امامان علیهم السلام در هر چه تقیه می‌کردند، در کار قضا چنین رویه‌ای نداشتند و گواه اینکه اقدام علی علیه السلام در گماردن شریح از روی تقیه نبوده، برخورد ایشان با معاویه است که او را برکنار کرد و به قاعده تقیه در ابقای او عمل نکرد و این نشان می‌دهد که حضرت در وضع تقیه نبوده است

(نک: گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۶). البته استدلال به تفاوت رفتار علی علیه السلام، با این پاسخ فقها روبه‌رو شده است که وضع معاویه و پیامدهای ناگوار تثبیت و مشروعیت‌بخشی به حکومت او را که حتی حاضر به بیعت نشد، نمی‌توان با کار شریح که یادگار خلیفه دوم به شمار می‌رفت سنجد (عاملی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۳؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۶؛ سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۰).

مصلحت یادشده عنوانی کلی است که یک مصداق آن شرایط و موقعیت زمانی ویژه‌ای است که بر پایه آن حاکم اسلامی به‌رغم فقدان برخی شرایط در شخص و به‌رغم وجود افراد واجد شرایط، چاره کار را در گماردن یا ادامه کار فرد غیر واجد شرایط می‌بیند؛ چنان‌که درباره شریح قاضی اتفاق افتاد. اما آنچه به‌عنوان یک مصداق روشن و مورد ابتلا و نیاز کلی مورد توجه فقها بوده و است، فرض فقدان افراد دارای شرایط به‌اندازه نیاز جامعه است؛ نیازی که با راه‌حل‌های موردی و جزئی که گاه برخی فقها مطرح کرده‌اند و در مدیریت‌های کلان جامعه جایی ندارد، مانند دعوت به صلح و سازش یا تأخیر قضا تا زمان دستیابی به قاضی دارای شرایط، چنان‌که برخی فقها نیز خاطر نشان کرده‌اند (مجاهد، بی‌تا، صص ۶۹۹-۷۰۰) قابل‌رفع نیست و پیامدهای ناگواری دارد. این امر پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به‌عنوان واقعیتهای ملموس در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران، مورد توجه مسئولان از جمله امام خمینی قرار داشته است و در ادامه خواهد آمد.

بر همین اساس برخی فقهای گذشته و حال، این فرض روشن و مورد ابتلا را مطرح کرده‌اند که اگر به‌دلیل فقدان قضاات دارای شرایط کامل به‌اندازه نیاز، موضوع فصل خصومت و رسیدگی به حقوق مورد ادعا و انکار افراد در جامعه متوقف بر قضاوت شخص غیر فقیه و به‌عبارت دیگر، متوقف بر قضاوت «مقلد» باشد، با توجه به اینکه عدم رسیدگی کلی به دعاوی زمینه هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی و گسترش نزاع را فراهم می‌سازد و پیامدهای ناگواری دارد، آیا می‌توان در چنین وضعی شرط «فقاها» را، یا در صورت لزوم شرط «عدالت» را، نادیده گرفت؟ به‌عبارت دیگر، آیا شروط و اوصاف لازم در قاضی شروطی مطلق و همیشگی است یا وجوب آنها مقید به فرض اختیار و بی‌نیازی از قضاوت افراد فاقد شرایط است؟





۳. استدلال موافقان قضاوت غیرفقیه

سید محمد مجاهد که به تفصیل به ادله موافقان و مخالفان قضاوت مقلد پرداخته، در برابر مخالفان از جمله به این واقعیت استدلال کرده است که عدم جواز قضاوت بر پایه تقلید، تنگنایی شدیدی و مفسد بزرگ و زیان فراوان در پی خواهد داشت؛ زیرا آن دسته از دعاوی در جان و مال و عرض و حقوق که در همه زمان‌ها و شهرها و روستاها باید فیصله پیدا کند، بسیار فراوان است و مجتهدی که دارای شایستگی قضاوت باشد، در بیشتر جاها وجود ندارد و آن اندازه هم که گاهی وجود دارد، دستیابی به او غالباً ناممکن یا دشوار است؛ چون یک نفر نمی‌تواند به ساماندهی اموری پردازد که بسی فراوان است و این مایه حرج برای خود مجتهد و نیز سایر مردم خواهد بود و در نتیجه حقوق مردم و دعاوی معطل می‌ماند و این امر مایه فتنه‌خیزی و دشمنی و کشمکش میان مردم خواهد شد و به از میان رفتن جان و مال و آبروی افراد و نیز شکایت‌بردن پیش قاضیان جور و کافران و هر مفسده و زبانی خواهد شد و پیدا است که این موارد به مقتضای ادله چهارگانه نادرست است (مجاهد، بی‌تا، صص ۶۹۹-۷۰۰).

۳-۱. تفصیل محقق رشتی

میرزا حبیب‌الله رشتی نیز که با نکته‌سنجی و دقت خود به ریشه‌یابی اصل حکم پرداخته و قلمرو موضوع را گسترده‌تر و در همه امور حسبه دیده است، در یک بررسی تفصیلی که بازگویی آن در این بحث مفید و راهگشا است، با یادآوری اینکه عدم جواز قضاوت از سوی مقلد مربوط به زمان اختیار است، خاطر نشان می‌کند که حکم زمان ناچاری و اضطرار با بیان مقدمه‌ای روشن می‌شود و آن اینکه وجوب قضا و فصل خصومت‌ها و رفع کشمکش‌ها از شمار احکامی است که عقل با توجه به حکم خود در وجوب حفظ نظام به آن حکم می‌کند و در واقع این امر از مصادیق همان حکم کلی عقل به وجوب حفظ نظام اجتماعی است. وی احتمال قوی می‌دهد که حتی اصل دستور به داود علیه السلام پس از دریافت حکم خلافت از سوی خداوند به اینکه برابر «حق» میان مردم حکم کند (ص، ۲۵)، در واقع تأکیدی بر همان حکم عقل به این امر است که باید قضاوت و حکم مطابق

حق و مشروع باشد. البته حکم عقل به وجوب وجود قاضی به صورت اجمالی است و نشان نمی‌دهد که بر همه واجب است یا برخی. به عبارت دیگر، آنچه عقل در این مرحله حکم می‌کند این است که باید قاضی‌ای میان مردم وجود داشته باشد که مفسده‌ای بر قضاوت او بار نیست و چون ویژگی‌های چنین قاضی‌ای نزد عقل معلوم نیست، تشخیص و تعیین آن موکول به نظر شارع است که آگاه به حقایق است و تعیین قاضی از سوی شارع در واقع تشخیص موضوع حکم عقل است؛ چنان که حکم شارع به وجوب قضا، در واقع تأکید بر همان حکم عقل است. بر این اساس اگر قاضی از سوی شارع معرفی شد، طبق آن عمل می‌شود و اگر نشد، اگر در میان مکلفان فردی مورد اتفاق و به‌عنوان قدرمتیقن وجود داشت، باید به آن بسنده کرد و اگر چنین نبود، بر همه مکلفان - به حکم عقل - واجب کفایی است. وی سپس خاطر نشان می‌کند که این اصلی عقلی و عام در همه امور حسیه‌ای است که عقل به حفظ و برپایی آنها حکم می‌کند، مانند فریادرسی و کمک به دادخواهان و نگهداری جان‌ها و اموال در معرض تلف با رعایت اصل و ترتیب یادشده (رشتی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، صص ۵۵-۵۷).

محقق رشتی با این مقدمه کلی و با همان ملاک وجوب حفظ نظام و پرهیز از الزام‌های حرجی در موضوع به کارگیری «مقلد» به جای «مجتهد»، با فرق‌گذاری میان اختلاف و کشمکش در موضوعات بیرونی، با نزاع به دلیل اختلاف در اصل حکم شرعی کلی، به این قاعده خود وفادار می‌ماند و بر قضاوت مقلد در موضوعات مورد اختلاف و دعوا تأکید می‌ورزد، اما در فرض نزاع برخاسته از اختلاف در ناحیه حکم کلی شرعی، مانند اختلاف فقها در موضوع منجزات مریض یا اندازه شیردادن در محرمیت ناشی از شیردادن، چنین ضرورت و نیازی را نمی‌بیند و تنها راه و چاره کار را در این بخش، رجوع به فقیه می‌شمارد.

استدلال جواز قضاوت مقلد، بلکه وجوب عقلی آن، با فرض عذر یا عسر رجوع به فقیه، در شبهات موضوعیه که در واقع بخش اصلی مصادیق کار قضایی، به‌ویژه در دوره معاصر و بر پایه قوانین مصوب و فراگیر است، بر اساس گفته محقق رشتی با سه مقدمه شکل گرفته است: ۱. وجوب ریشه‌کن کردن کشمکش و دعوا در جامعه و عدم جواز





حکم به بقای این دست دعاوی که مجرای بینه و سوگند است. این وجوب امری آشکار است، و گرنه مایه اختلال نظام و از میان رفتن حقوق و اموالی خواهد شد که پیدا است شارع از باب حسبه خواهان حفظ آنها است، مانند حفظ جان، ۲. عدم جواز رجوع به حکومت‌های جائز و قضات و کارگزاران آنان که در واقع رجوع به جبت و طاغوت است و از نگاه قرآن و سنت و اجماع حرام است، ۳. عدم وجوب رجوع به مجتهدی که در منطقه‌ای دور دست قرار دارد و لزوم طرح دعوا پیش او مایه عسر و حرجی است که شارع موافق آن نیست و این امری آشکار است که الزام صاحبان دعوا و اختلاف، به بارسفربستن به شهر دیگر برای اختلافات خرد و کلان خود، کاری خنده‌آور است که نمی‌توان آن را به هیچ عاقلی نسبت داد، چه رسد به شارع حکیم. با توجه به این مقدمات عقل حکم می‌کند که باید در همین شهری که فاقد مجتهد جامع شرایط است، کسی یا کسانی باشند که در شبهات موضوعی به دعاوی رسیدگی کنند و آنها را فیصله دهند (رشتی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، صص ۵۷-۵۸).

با این حال محقق رشتی درباره مقدمه دوم، این پرسش را مطرح می‌کند که حرمت رجوع به حاکمان جائز مربوط به حال اختیار است و در حال ناچاری معلوم نیست این کار حرام باشد؛ زیرا ضرورت، امر محذور را مجاز می‌سازد و چه ضرورتی بالاتر از حفظ نظام و حفظ حقوق و نفوس مردم؟ از این رو سایر محرّمات نمی‌تواند مانع جریان حکم و مصلحت حفظ نظام و حفظ اموال و نفوس باشد. اما وی به این شبهه در استدلال خود پاسخ می‌دهد که تنها زمانی می‌توان مقدمه حرامی را به دلیل برخی واجبات مهم مرتکب شد که مقدمه یا مقدماتی منحصر باشد و تنها راه برای حفظ آن واجب به شمار رود، اما با فرض عدم انحصار، چنان که موضوع بحث است و امکان رجوع به مقلد وجود دارد، آن مقدمه بر حرمت خود باقی خواهد بود. وی اشکال دیگری را درباره استدلال خود مطرح می‌کند و آن اینکه ثبوت عدم انحصار مقدمه، تنها در فرضی است که قضاوت غیرمجتهد مشروع باشد؛ در حالی که این خود مورد بحث و پرسش نخست است. اما پاسخ وی این است که شک در جواز قضاوت مقلد باعث نمی‌شود که از نظر حرمت، همسان رجوع به جبت و طاغوت شود؛ زیرا نهایت چیزی که از ادله ثابت

می‌شود این است که قضاوت مقلد در حال اختیار مشروع نیست و این به جهت فقدان دلیل بر مشروعیت است و نه حرمت ذاتی آن، آن‌گونه که رجوع به طاغوت حرمت دارد؛ به فرض هم که حرمت ذاتی قضاوت مقلد پذیرفته شود، قدر مسلم آن در وقت اختیار است نه مطلقاً؛ در حالی که حرمت رجوع به طاغوت حتماً همه حالات را در بر می‌گیرد.

استدلال محقق رشتی در عدم جواز رجوع به مقلد در فرض اختلاف به دلیل اختلاف فتوا این است که عقل در چنین فرضی حکم به وجوب رفع خصومات به دست افراد مقلد ندارد؛ زیرا با عدم رسیدگی چنین فردی به دعوا، مخالفت قطعی یا احتمالی با واقع -بیش از فرضی که رسیدگی کند- پیش نمی‌آید و مایه اختلال نظام نیز نمی‌شود؛ از این رو بر صاحبان دعوا واجب است که اختلاف شرعی خود را پیش مجتهد، هر چند در شهری دیگر مطرح کنند و این کار هیچ مشقتی، مانند آنچه در شبهات موضوعی است، ندارد؛ زیرا فیصله یافتن اختلاف در این‌گونه موارد نیازمند طرح بینه و جرح و تعدیل آن به دست قاضی نیست و به مجرد بیان فتوا، حکم به دست می‌آید؛ از این رو بر مدعی واجب است ادعای خود را تا زمان استفتا و پرسش از مجتهد رها کند و این کاری آسان است؛ زیرا نهایت چیزی که در چنین مواردی وجود دارد این است که استفتا زمانی کم یا زیاد می‌خواهد و نادیده گرفتن دعوا در یک مدت، در مسائل اختلافی هیچ محذوری ندارد. در فرض ادعای طرفین نیز همین وظیفه ترک نزاع وجود دارد تا حکم مسئله معلوم شود و بر مؤمنان نیز واجب کفایی است که آن مدعی یا مدعیان را تا روشن شدن حکم از دعوا و نزاع بازدارند. این تفصیل محذور معطل ماندن اموال در مسائل خلافیه را نیز پدید نمی‌آورد؛ زیرا این کار در صورتی زشت و ناروا است که امری ادامه‌دار باشد، اما با امکان استفتا از مجتهد -هر چند طی یک یا دو سال مثلاً- اشکالی ندارد (رشتی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، صص ۵۸-۵۹).

محقق رشتی در پایان، در جمع‌بندی با تأکید بر تفاوت میان شبهات موضوعی و حکمی، تنها راه را این می‌داند که از میان مؤمنان کسی بر اساس موازین قضایی اقدام کند، زیرا هدف اصلی شارع این است که به این موازین عمل شود و تعیین پیامبر و



وصی و فقهای مأذون، در واقع «غرض در غرض» و هدف ثانوی است و وقتی دستیابی به یکی از دو غرض در دسترس نیست، آن هدف دیگر را نمی‌توان به‌عذر رها ساخت (رشتی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، صص ۵۹-۶۰).

آنچه گفته شد در فرضی است که اصل رجوع به فقیه هرچند در شهری دوردست امکان داشته باشد، اما اگر اساساً فقیهی وجود نداشته باشد یا دسترسی به او ممکن نباشد، محقق رشتی باز بر همین تفصیل تأکید جسته است و در شبهات حکمی انتظار کشیدن را تا زمان دستیابی به فقیهی که به اختلاف پایان دهد لازم دانسته است؛ با این افزوده که چون لازمه برخی مسائل اختلافی در این فرض، معطل ماندن همیشگی مال است، باید راهی را پیمود که چنین محذوری نداشته باشد. باین حال وی معتقد است اگر مال به همین وضعیت بماند نیز محذوری بیش از آنچه از قضاوت مقلد بر اساس فتوای دیگران پیش می‌آید نخواهد داشت؛ چنان که حکم شبهات موضوعی نیز همانند فرض وجود فقیه خواهد بود و مقلد می‌تواند به نزاع رسیدگی قضایی کند، اما از نظر لزوم و عدم‌لزوم اجازه مقلد از فقیه، میان دو صورت «تعذر» که دسترسی به فقیه ناممکن است و «تعسر» که دسترسی به او دشوار است، فرق است (رشتی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۶۰).

۳-۲. نقد تفصیل محقق رشتی

تصویری که محقق رشتی از صورت مسئله در دو فرض شبهات موضوعی و حکمی به دست می‌دهد، تا آنجا که مربوط به جواز قضاوت مقلد در بخش شبهات موضوعی است، در راستای همان نظر سید محمد مجاهد و سخنی منطقی و درست است، اما گفته وی در خصوص اختلاف ناشی از شبهات حکمی، این ملاحظه را دارد که رجوع به فقیه یا مقلد در شبهات حکمی ماهیت قضایی ندارد و صرف بیان مسئله است و از این رو در همه موارد به زوال اختلاف نمی‌انجامد؛ زیرا فقیه در شبهات حکمی تنها نظر فتوایی خود را بیان می‌کند و التزام به آن تنها در چارچوب تقلید از او قابل تعریف است و تقلید تنها در فرض اعتبار و حجیت آن از سوی طرفین نزاع و پایبندی عملی هر دو به آن می‌تواند نزاع و اختلاف را رفع کند. از سوی دیگر، رجوع به مقلد نیز تنها به‌عنوان ناقل

فتوا قابل تعریف است که افزون بر الزامات تقلید، اعتماد و پذیرش نقل وی از سوی طرفین را نیز می‌طلبد.

بنابراین رجوع به فقیه در شبهات حکمی گرچه نوعاً و به‌ویژه در این روزگار مایه عسر و حرج نیست، اما همواره مایه رفع نزاع نیست، مگر اینکه فرض مسئله در جایی باشد که طرفین یا اطراف نزاع و اختلاف، توافق بر عمل به فتوای فقیه خاص داشته باشند، یا از نگاه کلی پذیرفته شود که مفاد ادله ارجاع به فقها، مانند مقبوله عمر بن حنظله، اعتبار و حجیت فتوای فقیه به‌عنوان حکم قرار گرفتن در چنین مواردی است، بی‌آنکه این رجوع و حکمیت ماهیت قضایی داشته باشد.

۳-۳. جواز قضاوت در فرض نصب مقلد

آنچه درباره جواز قضاوت مقلد به‌دلیل پرهیز از اختلال نظام و نیز عسر و حرج از زبان این فقها گفته شد، مربوط به اصل حکم است، نه اینکه مردم خود مجاز باشند چنین شخصی را به قضاوت برگزیده و او را برای این کار نصب کنند. محقق رشتی پس از بیان اصل جواز قضاوت مقلد، فروع چندی را در تبیین مسائل پیرامونی آن مطرح کرده است؛ از جمله توجه داده است که سقوط شرط اجتهاد در قاضی ملازم با جواز نصب مقلد از سوی شهروندان نیست، بلکه آنان باید خواهان نصب مقلد از سوی فقیه شوند و مقلد تنها در صورت نصب از سوی مجتهد حق قضاوت خواهد داشت. وی دلیل این امر را قاعده لزوم بسنده کردن به قدر متیقن می‌شمارد؛ زیرا در چنین وضعی احتمال دخالت داشتن نصب از سوی مجتهد وجود دارد و با وجود این احتمال، عقل اجازه عمل مستقل و بدون نصب از سوی فقیه را به مردم نمی‌دهد و به‌هرحال، این مسئله خود امری تقلیدی و نیازمند رجوع به فقیه است. برخی فقهای معاصر با اشاره به احتمال دخالت نصب فقیه، فلسفه آن را جلوگیری از هرج و مرج و حفظ نظام قضایی شمرده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۲)؛ چنان‌که در جزئیات موازین قضا نیز مقلد باید به مقتضای تقلید از مجتهد خود یا فقیهی که او را نصب کرده است عمل کند و نمی‌تواند عمل به نظر ارجح و اقوی را مانند عمل به نظر مشهور ملاک قرار دهد. بنابراین معنای این سخن که اجتهاد



فتا



در فرض امکان و اختیار، شرط قضاوت است، این است که مقلد در فرض تعذر می‌تواند با اذن فقیه قضاوت کند، درحالی که در صورت عدم تعذر حتی با اذن وی نمی‌تواند قضاوت کند (رشتی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۶۰-۶۳).

نکته قابل توجه دیگر در قضاوت غیر فقیه که محقق رشتی بر آن تأکید دارد این است که فایده چنین قضاوتی تنها رفع فتنه و تباهی و حفظ حقوق است، اما سایر احکامی که بر قضاوت فقیه بار می‌شود، مانند عدم جواز نقض حکم قضایی و عدم جواز تجدید شکایت و دادرسی جاری نمی‌گردد؛ زیرا عقل به همان اندازه حکم می‌کند و احکام دیگر اموری‌اند که با ادله شرعی ثابت شده و می‌شود؛ چنان که از واژه «قضا» نیز حرمت نقض حکم فهمیده می‌شود و روشن است که حکم عقل امری لئی و برکنار از معانی و مفاهیمی است که از ادله لفظی فهمیده می‌شود (رشتی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۶۳-۶۴). برخی با اذعان به عدم جریان سایر احکام، از جمله حرمت نقض، تنها فقیه نصب‌کننده را صالح برای نقض حکم شمرده‌اند؛ زیرا اگر جز این باشد موجب هرج و مرج خواهد شد؛ چنان که گفته‌اند به طور کلی اگر در رأس حکومت فقیه جامع شرائط باشد، او باید عهده‌دار این امور و عزل و نصب باشد و دیگران حق دخالت ندارند و گر نه مایه هرج و مرج در نظام خواهد شد. آری، اگر امکان نصب از سوی فقیه نبود، مسلمانان باید خود کسانی را که بیش از همه آگاه به موازین قضا و آیین دادرسی هستند، هر چند با تقلید، برای قضاوت برگزینند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴). برخی دیگر افزون بر نصب، راهکار و کالت دادن به غیر فقیه آشنا به موازین قضا را نیز مطرح کرده‌اند و خاطر نشان کرده‌اند که کار قضاوت از خود حکومت مهم‌تر نیست، درحالی که اگر فقیه جامع شرائط نباشد، باید افراد شایسته از میان مؤمنان عادل عهده‌دار حکومت شوند و تعطیل آن یا واگذار کردن به زمامداران جائر جایز نیست (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۱۷۵-۱۷۶).

استدلال به لزوم جلوگیری از هرج و مرج و اختلال نظام در سقوط شرط فقاہت در فرض ناچاری و فقدان فقیه به اندازه کفایت، در سخن برخی دیگر از معاصران نیز آمده است؛ با این افزوده که حدود الهی نیز نباید تعطیل شود و شرائطی که برای قاضی بیان شده، مانند اجتهاد، برای حفظ حقوق و حدود و جلوگیری از اختلال نظام است و سبب

دیگری ندارد؛ از این رو اگر امر دایر میان تعطیلی حدود و حقوق، و هرج و مرج و دست کشیدن از برخی شروط غیراساسی باشد، حکم قطعی عقل این است که راه دوم برگزیده شود. از سوی دیگر، دلیلی نیز نیست که با عموم یا اطلاق خود ثابت کند که شرائط موردنظر در قاضی حتی در فرض ناچاری نیز باید رعایت شود و اصل عدم اشتراط نیز در فرض شک حاکم است. بر این اساس مقتضای احکام اولیه همین است که در شرائط ناچاری باید از شروط غیراساسی که قوام قضاوت وابسته به آن نیست صرف نظر کرد، نه ادله ولایت و اختیارات فقیه. البته چنین قضاوتی باید با نصب فقیه و زیر نظر و هدایت او صورت گیرد و یک مصداق آن نیز مکلف بودن قاضی غیر فقیه به رعایت چارچوبها و موازین قانونی است که به صورت عمومی ابلاغ می شود (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۲۴۲-۲۴۸).

امام خمینی نیز پس از شکل گیری نظام جمهوری اسلامی و نیاز شدید نظام قضایی به قاضیان صالح، بارها بر کمبود شدید قاضی و لزوم تربیت قضات شایسته تأکید کرده (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۵۰؛ امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۳۳۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۲۴۰) و راهکار موقت برای فعالیت دستگاه قضایی و جلوگیری از هرج و مرج (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۱۵۵) را نادیده گرفتن شرط اجتهاد و به کارگیری افراد صالح غیر فقیه شمرده است؛ به ویژه که ایشان تأکید کرده قاضی مستقل در قضاوت سنگینی دارد و باید مجتهد جامع شرائط باشد و در ایران و در حوزه های علمیه افراد کمی را سراغ دارد که دارای آن شرائط باشند و راه چاره را اجازه قضاوت به افرادی شمرده که سایر شرائط را دارا باشند؛ یعنی آگاه به احکام و موازین قضا و مورد اطمینان و عادل هم باشند. ایشان از سوی خود نیز چنین افرادی را مجاز به قضاوت شمرده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، صص ۲۱۲-۲۱۳). استدلال امام خمینی در برابر کسانی که خدشه شرعی در کار قضات می کردند همان است که در سخن برخی فقها نیز آمد، و آن اینکه یا باید تن داد به حذف قضاوت در جمهوری اسلامی و هرج و مرج ناشی از آن، یا آنکه وضع قضا و قاضیان همان وضع رژیم پهلوی باشد و راه سوم، سپردن کار به دست افراد غیر فقیه اما واجد سایر شرائط است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، صص ۳۳۷-۳۳۹).





امام خمینی از یک سو با این اشکال مسئولان قضایی و تقنینی کشور روبه‌رو شده است که سپردن تعیین میزان تعزیرات به دست قاضیان غیر فقیه برابر نظر شورای نگهبان، وحدت رویه در قضا را از میان می‌برد و موجب تزلزل در ساختار و نظام قضایی می‌شود، و از سوی دیگر، تنها قاضی مجتهد را مستقل و بی‌نیاز از نصب می‌داند و درباره سایر قضات که فقیه نیستند و نظر فتوایی ندارند و به تعبیر ایشان، اکثریت قاطع قضات چنین‌اند، خاطر نشان کرده که آنان خود حق تعیین اندازه تعزیر را بدون اجازه فقیه جامع شرائط ندارند؛ از این رو راهکار موقت را تا زمان وجود قضات جامع شرائط، در این دیده است که گروهی از فقها حدود تعزیرات را معین کنند تا قضات یادشده در چارچوب آن قضاوت کنند و حق تخطی نداشته باشند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۹۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۲۳).

آنچه درباره سخن این دسته از فقها باید گفت، چیزی جز همراهی اجمالی با آن نیست و پیدا است که آن دسته از امور قضایی که حفظ قوام جامعه و نظام اجتماعی مسلمین بسته به آن است، نمی‌تواند معطل برخی شروط در قاضی مانند فقاقت یا عدالت باشد؛ زیرا حفظ نظام اجتماعی و به تبع آن حفظ نظام سیاسی، هم به حکم بداهت عقلی و هم به دلالت ادله لفظی موجود، مانند روایت حفص بن غیاث و نیز نصوصی که جایگاه امامت و رهبری یا مرز مدارا با مخالفان را مشخص کرده، در شمار واجبات روشن است و به عنوان یک قاعده حاکم در علوم مختلف عقلی و نقلی، از جمله فقه، مورد استناد قرار گرفته است و نگارنده در اصل پژوهش خود در موضوع حفظ نظام، به تفصیل به آنها پرداخته است (مرتضوی، ۱۳۹۸، صص ۲۹-۵۲). با توجه به بداهت یادشده است که فقها نیز نوعاً به مفاد این حکم، بدون بیان دلیل آن استناد کرده‌اند و حتی گاه حفظ نظام را علت و فلسفه تشریح بخشی از احکام یا همه آنها شمرده‌اند و در مواردی نیز به دلالت عقل بر این حکم تصریح کرده‌اند. آنچه مورد تردید و نیازمند بررسی جداگانه است، گسترش قلمرو اختیارات این دسته قضات به همه اختیارات و مسئولیت‌های قضات جامع شرائط است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۴. قلمرو قضاوت غیرفقیه

آنچه محور اصلی پذیرش قضاوت غیرفقیه در شرائط ناچاری است، وجوب حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج در جامعه است که گاه نیز لزوم حفظ حقوق و جلوگیری از تضییع و تعطیل به آن افزوده شده است و این دو -چنان که پیدا است- نوعاً ملازم یکدیگرند. بر این اساس یک پرسش مهم این است که قلمرو جواز یا وجوب قضاوت قاضی غیرفقیه منصوب و مأذون چیست و آیا شامل اجرای حدود و تعزیرات و احکام کیفری نیز می‌شود یا تنها محدود به فصل خصومت و احکام حقوقی و مدنی است؟

خاستگاه این پرسش این است که گرچه حذف مجازات در جامعه ضمانت اجرایی احکام و قوانین و مقررات را نوعاً از میان می‌برد و طبعاً زمینه هرج و مرج و اختلال گسترده نظام اجتماعی را پدید می‌آورد، اما حفظ نظام اجتماعی ملازم با اجرای حدود خاص شرعی نیست و شاهد آن جوامع مختلف اسلامی و غیراسلامی دیگر است که به‌رغم عدم اجرای حدود خاص شرعی، گرچه مصالح مورد نظر شارع در تشریح این حدود را از دست می‌دهند، اما این امر موجب اختلال نظام و هرج و مرج در آن جوامع نیست. مجموع ادله حدود و تعزیرات نیز گرچه نشان‌دهنده تأکید شارع بر اصل اجرای آنها است (از جمله نک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، صص ۱۱-۱۴، ۴۷)، اما نشان نمی‌دهد که اجرای آنها در هر شرائطی مطلوب نظر شارع است؛ بلکه شواهدی را می‌توان به دست داد که شارع تنها در شرائطی ویژه و معین خواهان اجرای آنها است و قهراً باید تأکیدهای شارع بر اجرای حدود و تعزیرات و تعطیل نشدن حدود الهی را در فرض وجود آن شرائط شمرد. بر همین اساس شیخ حر عاملی عنوان بایی را که به روایات وجوب اجرای حدود اختصاص داده، مقید به فرض تحقق شروط کرده است و این شروط تنها شروط اثبات قضایی موجبات حدود، مانند شهادت چهار نفر مرد یا چهار بار اقرار یا قاعده مانعیت هر نوع شبهه در اجرای حد یا سیره پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام در عدم استقبال از اثبات و حتی زمینه‌سازی برای عدم اثبات آن -که قضایای معروفی دارد- نیست؛ چنان که اتفاق نظر وجود دارد که اجرای آن نیازمند نصب خاص یا عام از سوی امامان علیهم السلام است و





برخی فقها اجرای آن در دوره غیبت را قابل خدشه و رد شمرده‌اند و به‌عنوان نمونه، از میان فقهای گذشته (درباره تفصیل اقوال نک: شفتی، ۱۴۲۷ق، صص ۴۰-۵۸) می‌توان به محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، صص ۳۱۲-۳۱۳؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵) و از فقهای متأخر و معاصر به محقق قمی (محقق قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹۵؛ محقق قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص ۵۸۵-۵۸۶)، آیت‌الله سیداحمد خوانساری (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۵، صص ۴۱۱-۴۱۲) و نیز نظر اخیر آیت‌الله یوسف صانعی (صانعی، ۱۳۹۹) اشاره کرد. البته در برخی منابع فقهی ابن‌ادریس نیز در شمار این گروه شمرده شده که اشتباه است. این دیدگاه ظاهراً در نگاه برخی از آنان مانند محقق حلی شامل حدود نیز می‌گردد و از این رو وی با اعتقاد به اینکه هر گناهی موجب تعزیر است، آن را منوط به نظر امام علیه السلام دانسته و سخنی از اجرای آن از سوی فقها نیاورده است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۵۵). این نگاه هرچند در اصل خود قابل خدشه است و بیشتر فقها آن را نپذیرفته‌اند و به اختلافی مبنایی در فقه بازمی‌گردد، اما نشان‌دهنده جهت‌گیری‌ای کلی در اجرای حدود است که حتی به‌عنوان نظر معروف نیز معرفی شده است (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۴۱۱) و به‌رحال فرق آشکاری است میان اجرای حدود که نیازمند اذن و نصب است با امور حسیه‌ای مانند حفظ اموال قاصران که خواسته شارع این است که حتی در فرض عدم امکان دخالت فقیه، عدول مؤمنان و - در صورت لزوم - حتی افراد فاسق اما مورد اعتماد عهده‌دار آن گردند.

با این حال با این استدلال نمی‌توان اصل لزوم مجازات را نادیده گرفت؛ زیرا تا آنجا که به موضوع جلوگیری از هرج و مرج و حفظ نظم و نظام اجتماعی برمی‌گردد، جامعه نمی‌تواند مقررات جزایی نداشته باشد و از این رو و با همین ملاک باید در قاضی غیرواجد همه شرایط، میان اجرای حدود و تعزیرات مقدر و اصل لزوم مجازات تعزیری فرق گذاشت. اینکه به‌عنوان مثال قاضی غیرفقیه یا نیروی انتظامی بتواند متخلفان از قوانین شهرداری یا راهنمایی و رانندگی را در چارچوب مقررات و قوانین جاری، مجازات مالی یا بدنی کند، یک امر است و اینکه قاضی غیرفقیه هرچند برابر احکام شرعی و به‌عنوان قاضی منصوب از سوی فقیه جامع‌شرائط بتواند اجرای حدی از حدود الهی مانند شلاق و رجم کند امر دیگری است و ادله ولایت فقیه نیز چنین اختیاری را

برای فقیه در تفویض اجرای حدود ثابت نمی‌کند و عدم اجرای آن نیز ملازم با اختلال نظام نیست؛ بنابراین در حدود و تعزیرات شرعی، یا باید فقیه جامع شرائط عهده‌دار صدور و اجرای حکم باشد، یا باید از آن صرف نظر کرد و البته تعیین مجازات تعزیری جایگزین در حد حفظ نظام اجتماعی و بیش از آن امری است که در این فرض قابل بررسی است؛ چنان که محقق قمی پس از خدشه در جواز اجرای حدود در عصر غیبت، جواز تعزیر از سوی حاکم شرع - به گونه‌ای که صلاح بداند - را به عنوان مجازات جایگزین مطرح کرده است (محقق قمی، بی تا، ج ۱، ص ۳۹۵؛ محقق قمی، بی تا، ج ۴، صص ۵۸۵-۵۸۶). مرحوم استاد آیت الله صانعی نیز در گفتگویی که نگارنده کمی پیش از فوت با ایشان در این باره داشت، تأکید کرد که اصل کیفر را نمی‌توان نادیده گرفت و تعزیر جایگزین حدود می‌شود.

دلیل جواز یا وجوب تعزیر در فرض پذیرش عدم اجرای حدود شرعی در دوره غیبت، می‌تواند بر اساس قاعده ثبوت تعزیر برای هر گناه یا هر گناه کبیره باشد که فقهای چندی مانند محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۵۵) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۴۸؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۹۸) اصل آن را برای امام علیه السلام مطرح کرده‌اند و صاحب جواهر آن را در محدوده گناهان کبیره مورد اتفاق فقها شمرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۴۴۸) و برخی مانند فیض کاشانی آن را اعم از امام علیه السلام دانسته و عنوان «حاکم» را متعلق این حکم شمرده‌اند (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۶)؛ به این بیان که گرچه کسی که مرتکب یکی از موجبات حد شده است، بر مبنای یادشده، حد شرعی خاص بر او جاری نمی‌گردد، اما از این رو که مرتکب گناه کبیره شده، به حسب تشخیص حاکم تعزیر می‌گردد. این تعزیر از یک سو به مقتضای این قاعده است، و از سوی دیگر برای حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از تضییع حقوق و هرج و مرج و برای حفظ امنیت اجتماعی چاره‌ای جز آن نیست؛ چنان که وقتی اصل وجوب وجود حکومت پذیرفته شد، چنین الزاماتی که قوام حکومت به آن بستگی دارد و جامعه نیازمند آن است نیز باید پذیرفته شود. به بیان محقق نراقی، هر کاری که مربوط به امور ضروری دنیا یا آخرت مردم است و به حکم عقل یا به حکم عادت از نظر توقف و انتظام امور دینی یا





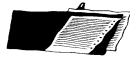
زندگی کسی یا کسانی بر آن، و یا به حکم شرع از جهت اینکه دلیلی بر وجوب یا ترک آن در دست است یا شارع به آن اذن داده یا الزام کرده ولی شخص خاصی را به آن موظف نکرده، دست کم از باب قدرمیتین، وظیفه فقیه است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۶).

محقق نراقی در استدلال بر این مدعا، افزون بر اجماع، تأکید دارد که بی تردید در چنین اموری شارع حکیم باید کسی را بر آن بگمارد و چون دلیلی بر نصب فرد یا افراد معینی در دست نیست و تنها فقیه است که متصف به مزایا و اوصاف نیک شده است، همین اندازه در دلالت بر منصوب بودن او کافی است و دیگر اینکه فقیه قدرمیتین از ادله است و دخالت دیگران موردشک است. وی آن گاه به برشماری شئون مختلف فقیه می پردازد و با بهره گرفتن از سخن شهید اول (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۵)، مواردی را که نیاز به حاکم دارد، از جمله حدود و تعزیرات، برمی شمارد و همسو با گروهی از فقیهان گذشته و بیشتر فقهای متأخر، آن را برای فقیه در دوره غیبت ثابت می داند (نراقی، ۱۴۱۷ق، صص ۵۳۶-۵۵۳). با این بیان نیز می توان بر لزوم برقراری مجازات به عنوان نیاز اجتماعی برای انتظام امور و در راستای مصالح دنیا و آخرت، هر چند برای غیر فقیه استدلال کرد و اگر دلیل بر اختصاص اجرای حدود به امام علیه السلام یا فقیه در دست باشد، باید آن را محدود به تعزیر کرد و نمی توان با چنین استدلالی بر جواز یا وجوب اجرای حدود به دست غیر فقیه دلیل آورد؛ زیرا چنان که گفته شد، انتظام امر معاش و حفظ نظام اجتماعی ملازم با اجرای حدود نیست.

با این حال برخی فقهای معاصر گسترش تعزیرات به ارتکاب هر گناهی، به استناد ضرورت حفظ نظام و لزوم مجازات به سبب ارتکاب اموری مخالف آن را نپذیرفته و بیش از امر به معروف و نهی از منکر را مجاز ندیده اند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، صص ۹۷-۹۸) و برخی در همراهی با این نظر، به رغم تأکید بر وجوب حفظ نظام به عنوان یکی از احکام عقلی و به رغم پذیرش اجرای حدود و تعزیرات در دوره غیبت، قلمرو تعزیرات را محدود به مواردی شمرده اند که از سوی خود شارع به صورت خاص ذکر شده است، مانند تعزیر در روزه خواری؛ اما راه حفظ نظام را از یک سو، همان مقررات و احکامی که شارع وضع کرده شمرده اند و از سوی دیگر، بهره بردن از حکم امر به معروف و نهی

از منکر، مگر اینکه بتوان برای حاکم ولایت مطلقه‌ای را ثابت کرد که شامل جعل احکام نیز بشود و ثبوت این امر برای پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام نیز دشوار است، چه رسد به دیگران، چنان که حفظ نظام نمی‌تواند مجوز تغییر و تبدیل در حدود باشد، و به‌عنوان مثال در کیفر دزد به‌جای قطع انگشتان، گوش مجرم بریده شود یا زناکار به‌جای تازیانه جریمه مالی گردد؛ با این توجیه که مجازات جایگزین تأثیر بیشتری در بازدارندگی و حفظ نظام دارد (گلبایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، صص ۱۵۳-۱۵۵). این محدودیت درباره گسترش نوع تعزیر از تازیانه به اموری مانند جریمه مالی و زندان نیز مطرح و تأکید شده است که ضرورت حفظ نظام و اقتضای حکومت و سیاست نمی‌تواند مجوز آن باشد (صافی گلبایگانی، بی‌تا، صص ۹۷-۱۱۴) که مجال پرداختن به آن نیست.

ولی به نظر ما با این گفته در مجموع نمی‌توان همراهی کرد؛ زیرا اگر کسی قائل به عدم جریان حدود و تعزیرات در دوره غیبت باشد، قهراً باید نشان دهد که با حذف مجازات -از جمله تعزیر- از جامعه، اولاً ضمانت اجرایی سایر احکام چیست و ثانیاً نظام اجتماعی مسلمانان را چگونه می‌توان حفظ کرد و به‌فرض اگر درباره پایبندی به احکام گفته شود مسلمانان وظیفه‌ای بیش از امر به معروف و نهی از منکر ندارند، اما پیدا است که نظام اجتماعی را نمی‌توان تنها از راه امر به معروف و نهی از منکر حفظ کرد؛ به‌ویژه اگر مرحله سوم که جلوگیری عملی از گناه است، محدود به اذن امام علیهم‌السلام یا حتی فقیه شمرده شود؛ یا برخلاف آنچه گمان شده (معرفت، بی‌تا، ص ۳۲۰)، به بیان احکام شرعی در موارد اختلاف و نزاع و حداکثر الزام کسی که از پذیرش آن امتناع می‌کند بسنده کرد. اگر کسی قائل به جواز اجرای حدود و تعزیرات در زمان غیبت باشد، اما آن را در هر حال منوط به نظر و حکم فقیه بداند، باز با این پرسش روبه‌رو است که در فرض بحث چه باید کرد؟ آیا می‌توان گفت به‌رغم تأکید شارع بر حکم عقلی و جوب حفظ نظام و تلازم آن با وجود اصل مجازات، به‌دلیل فقدان قضای فقیه، تعزیرات نیز قابل اجرا نیست؟ این در حالی است که نیازهای عام و روزمره در مدیریت جامعه و نظم‌بخشی به آن، مانند نظم‌بخشی در رانندگی و رسیدگی به تخلفات، قانون گمرک، قوانین و مقررات شهرداری‌ها، چاره‌ای جز صرف نظر کردن از برخی موازین و تشریفات قضایی





و سپردن مسئولیت مستقیم چنین اموری به مأموران انتظامی و مسئولان اجرایی و اداری نیز باقی نمی‌گذارد؛ چه‌رسد به لزوم سپردن این امور به قضات و محاکم و چه‌رسد به اینکه فقها عهده‌دار چنین محاکمی باشند. اما این سخن را می‌توان همراهی کرد که صرف اختیارات ناشی از ولایت فقیه جامع‌شرائط نمی‌تواند مجوز گسترش اجرای حدود از سوی فقیه یا فقیه حاکم به قاضی مقلد باشد؛ زیرا حفظ نظام یا تحقق و بقای نظام سیاسی، ملازمه عقلی یا عرفی با اجرای حدود شرعی ندارد و ادله ثبوت ولایت نیز چنین اطلاق یا عمومی ندارد؛ چنان‌که امام خمینی گفته است فقیه جامع‌شرائط نمی‌تواند حکمی را که در فصل خصومت میان مردم از سوی فرد غیرصالح، مانند غیرفقیه یا غیرعادل صادر شده است امضا کند؛ هرچند بداند آن حکم موافق قواعد دادرسی است، بلکه باید آن را نقض کند (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲، صص ۴۰۸-۴۰۹).

امام خمینی در راستای همین محدودیت اختیارات قاضیان غیرواجد همه شرائط، راهکار کوتاه‌مدت را در تعزیرات غیرمعین این دانسته که از سوی گروهی از فقها دستور عملی درباره چگونگی و چارچوب صدور احکام کیفری از سوی چنین قضاتی تعیین گردد تا تنها در همان چارچوب حکم کیفری صادر کنند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۴۹۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۲۴).

با این حال برخی فقها از گذشته موضوع قضاوت مقلد در دعاوی را هرچند در حال اختیار، از باب وکالت از طرف فقیه و در چارچوب فتاوی‌وی مطرح کرده و آن را پذیرفته‌اند؛ چنان‌که این گفته به محقق کرکی نسبت داده شده است (گلبایگانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۸۶) و صاحب جواهر که خود مایل به پذیرش این نظر است و بر آن استدلال کرده، آن را به محقق قمی نیز نسبت داده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۰، صص ۴۹-۵۰)؛ نسبتی که از سوی برخی معاصران رد شده است (معرفت، بی‌تا، ص ۳۱۳). اما امام خمینی میان تعزیرات خاص شرعی - که چگونگی و اندازه آن از سوی شارع معین شده - و مجازات مربوط به تخلف از مقررات حکومتی فرق گذاشته است. ایشان قوانینی مانند قوانین گمرک و شهرداری‌ها و راهنمایی و رانندگی را «احکام سلطانی» و در شمار احکام اولیه شمرده و مجازات تخلف از آنها را «مجازات بازدارنده» نامیده است که به‌امر

حاکم یا وکیل او صورت می‌گیرد و حق عفو در آن نیز متوقف بر اذن حاکم است. ایشان احتیاط را در این دانسته که مجازات در تعزیرات خاص شرعی به آنچه در نصوص آمده محدود گردد؛ مگر اینکه جنبه عمومی داشته باشد، مانند احتکار که در شمار همان مجازات بازدارنده قرار می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۷۳). از این رو امام خمینی افزون بر جواز اذن به غیر فقیه برای قضاوت از باب اضطرار - که گذشت - باب وکالت از فقیه حاکم را در موارد احکام سلطانی و مقرراتی که حکومت به اقتضای رسالت و مسئولیت خود، از جمله در حفظ نظام وضع می‌کند، باز دیده است و مقید به اضطرار و موقت بودن آن نیز نکرده است که نشان می‌دهد آن را از الزامات حکومت‌داری و حفظ نظم اجتماعی از سوی حکومت می‌داند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه با فرض اجرای حدود در دوره غیبت، یا حتی بر مبنای عدم جواز اجرا در دوره غیبت، روشن به نظر می‌رسد، این است که به دلیل وجوب حفظ نظام و جلوگیری از هرج و مرج و تضییع حقوق مردم، قاضی غیر واجد شرایطی مانند فقاهت و عدالت که قوام اصل قضا وابسته به آن نیست، می‌تواند با اذن یا نصب فقیه یا با وکالت و نیابت از طرف او قضاوت کند، اما قضاوت او محدود به قلمرو همان دلیل حفظ نظام است و از این رو تنها شامل فصل خصومات و نیز مجازات تعزیری و بازدارنده در چارچوب نظر فقیه جامع‌الشرایط می‌شود و مجازات بدنی، یعنی تازیانه، برابر نصوص موجود باید کمتر از حد باشد. به نظر می‌رسد از این نظر فرقی میان حدود در معنای خاص آن با تعزیرهای خاص شرعی نیست و این گونه تعزیرهای خاص که در واقع نوعی حد است، بنابر سقوط حدود در دوره غیبت ساقط است و اگر از مصادیق قسم دوم یعنی «تعزیرات بازدارنده» نباشد، تنها می‌توان از باب قاعده ثبوت تعزیر برای هر گناه یا گناه کبیره به دست فقیه یا فرد مأذون یا وکیل مجازات کرد؛ چنان‌که بر مبنای اجرای حدود در دوره غیبت نیز واگذار کردن آن به دست غیر فقیه مشکل است، مگر اینکه همزمان از مصادیق قسم دوم تعزیرات نیز باشد که در چارچوب اذن یا وکالت قابل مجازات خواهد بود.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزا محمدحسن. (۱۴۲۵ق). الرسائل التسع. قم: زهير - كنگره علامه آشتیانی.
۲. ابن ادريس، محمد بن منصور. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامى.
۳. امام خمينى، سيد روح الله. (۱۳۷۸). صحيفه امام (۲۲ج). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
۴. امام خمينى، سيد روح الله. (بى تا). تحرير الوسيله (۲ج). قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشيعه (۳۰ج). قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۶. خوانسارى، سيد احمد بن يوسف. (۱۴۰۵ق). جامع المدارك فى شرح مختصر النافع (چاپ دوم، ۷ج). قم: مؤسسه اسماعيليان.
۷. رشتى، ميرزا حبيب الله. (۱۴۰۱ق). كتاب القضاء (۲ج). قم: دار القرآن الكريم.
۸. سبحانى، جعفر. (۱۴۱۸ق). نظام القضاء والشهادة فى الشريعة الإسلامية الغراء (۲ج). قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۹. شفتى، سيد محمدباقر. (۱۴۲۷ق). مقالة فى تحقيق إقامة الحدود فى هذه الأعصار. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
۱۰. شهيد اول، محمد بن مكى. (بى تا). القواعد والفوائد (۲ج). قم: كتابفروشى مفيد.
۱۱. شهيد ثانى، زين الدين بن على. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (۱۵ج). قم: مؤسسه المعارف الإسلاميه.
۱۲. صافى گلپايگانى، لطف الله. (بى تا). التعزير، أحكامه و حدوده. قم: بى تا.
۱۳. صانعى، يوسف. (۱۳۹۹). خبرگزاري بين المللى شفقنا، ۲۷ تير ۱۳۹۹.
۱۴. عاملی، سيد جواد بن محمد. (بى تا). مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة (۱۱ج). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۱۵. علامه حلى، حسن بن يوسف اسدى. (۱۴۱۰ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان (۲ج). قم: دفتر انتشارات اسلامى.
۱۶. علامه حلى، حسن بن يوسف اسدى. (۱۴۱۳ق). قواعد الأحكام فى معرفة الحلال والحرام (۳ج). قم: دفتر انتشارات اسلامى.
۱۷. علامه حلى، حسن بن يوسف اسدى. (۱۴۲۰ق). تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإماميه (محقق: ابراهيم بهادرى، ۶ج). قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.



فهرست

۱۸. فاضل سیوری، مقداد بن عبدالله. التفتیح الرائع لمختصر الشرائع (۴ج). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۹. فخر المحققین حلی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد (محقق: سید حسین موسوی کرمانی و دیگران، ۴ج). قم: اسماعیلیان.
۲۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. مفاتیح الشرائع (۳ج). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی (محقق: علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، ۸ج). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. گلپایگانی موسوی، سید محمدرضا. (۱۴۱۲ق). الدر المنضود فی أحكام الحدود (۳ج). قم: دار القرآن الکریم.
۲۳. گلپایگانی موسوی، سید محمدرضا. (۱۴۱۳ق). کتاب القضاء (۲ج). قم: دار القرآن الکریم.
۲۴. مجاهد طباطبایی، سید محمد. (بی تا). المناهل. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۵. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام (چاپ دوم، ۴ج). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۶. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۸ق). المختصر النافع فی فقه الإمامیه (چاپ ششم، ۲ج). قم: مؤسسه المطبوعات الدینیّه.
۲۷. محقق قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۴۱۳ق). جامع الشتات فی اجوبه السؤالات (محقق: مرتضی رضوی، ۴ج). تهران: مؤسسه کیهان.
۲۸. مرتضوی، سید ضیاء. (۱۳۹۸). قاعده حفظ نظام و پیوند آن با حفظ نظام سیاسی؛ با تأکید بر نگاه فقهی امام خمینی. فصلنامه علوم سیاسی، ۸۶، صص ۲۹-۵۲.
۲۹. معرفت، محمد هادی. (بی تا). تعلیق و تحقیق عن أمهات مسائل القضاء. قم: چاپخانه مهر.
۳۰. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیه (چاپ دوم، ۴ج). قم: نشر تفکر.
۳۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۳ق). فقه القضاء (۲ج). قم: بی تا.
۳۲. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (محقق: عباس قوچانی، چاپ سوم، ۴۳ج). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۳. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.



References

1. Allameh Heli, H. (1410 AH). *Irshad al-Zhan ila Ahkam al-Iman*. (2 vols.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
2. Allameh Heli, H. (1413 AH). *Qava'ed al-Ahkam fi Ma'arifah al-Halal va al-Haram*. (3 vols.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
3. Allameh Heli, H. (1420 AH). *Tahrir al-Ahkam al-Shariyah ala Mazhab al-imamiyah*. (I. Bahadori, 6 vols.). Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
4. Ameli, S. J. (n.d.). *Miftah al-Kiramah fi Sharh Qava'ed al-Allamah*. (11 vols.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
5. Ashtiani, M. H. (1425 AH). *Al-Risal al-Tes'e*. Qom: Zuhair - Congress of Al-lameh Ashtiani. [In Arabic]
6. Fadhil Sivari, M. (n.d.). *Al-Tanqih al-Ra'ee le Mukhtasar al-Shara'e*. (4 vols.). Qom; Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.
7. Fakhr al-Muhaqiqin Heli, M. (1387 AH). *Izah al-Fawa'ed fi Sharh Mishkat al-Qava'ed*. (S. H. Mousavi Kermani et al, 4 vols.). Qom: Ismailian. [In Arabic]
8. Feiz Kashani, M. (n.d.). *Mafatih al-Shara'e*. (3 vols.). Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
9. Golpayegani Mousavi, S. M. R. (1412 AH). *Al-Dor al-Manzood fi Ahkam al-Hodud*. (3 vols.). Qom: Dar Al-Quran Al-Karim. [In Arabic]
10. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Wasa'il al-Shia*. (30 vols.). Qom: AlulBayt Institute. [In Arabic]
11. Ibn Idris, M. (1410 AH). *Al-Sara'ir Al-Hawi le Tahrir al-Fatawa*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
12. Imam Khomeini, S. R. (1378 AP). *Sahifa Imam*. (22 vols.). Tehran: The Institute for Preparing and Publishing Imam Khomeini's works. [In Persian]
13. Imam Khomeini, S. R. (n.d.). *Tahrir al-Wasilah*. Qom: Dar Al-Ilm Press Institute.
14. Khansari, S. A. (1405 AH). *Jame' al-Madarik fi Sharh Mukhtasar al-Nafi'*. (2nd ed., 7 vols.). Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
15. Koleyni, M. (n.d.). *Al-Kafi*. (A. A. Ghaffari, 4th ed., 8 vols.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah.
16. Ma'arefat, M. H. (n.d.). *Ta'aliq va Tahqiq an Omo7hat Masa'el al-Qaza'*. Qom: Mehr Printing House.
17. Mohaqeq Heli, J. (1408 AH). *Shara'e al-Islam fi Masail al-Haram va al-Halal*. (2nd ed., 4 vols.). Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]



فقه

18. Mohaqeq Heli, J. (1418 AH). *Al-Mukhtasar al-Nafi' fi Fiqh al-Imamiyah*. (6th ed., 2 vols.). Qom: Mu'asisat al-Matbu'at al-Diniyah. [In Arabic]
19. Mohaqeq Qomi, M. A. (1413 AH). *Jame' al-Shatat fi Ujbat al-Su'alat*. (M. Razavi, 4 vols.). Tehran: Kayhan Institute. [In Arabic]
20. Mojahed Tabatabaei, S. M. (n.d.). *al-Manahil*. Qom: AlulBayt Institute.
21. Montazeri, H. A. (1409 AH). *Dirasat fi Wilayat al-Fiqhiyah va Fiqh al-Dolat al-Islamiyah*. (2nd ed., 4 vols.). Qom: Tafakor Publications. [In Arabic]
22. Mortazavi, S. Z. (1398 AP). The rule of maintaining order and its connection with maintaining the political system; Emphasizing the jurisprudential view of Imam Khomeini. *Journal of Political Science*, 86, pp. 29-52. [In Persian]
23. Mousavi Ardebili, S. A. (1423 AH). *Fiqh al-Qaza'*. (2 vols.). Qom. [In Arabic]
24. Mousavi Golpayegani, S. M. R. (1413 AH). *Kitab al-Qaza'*. (2 vols.). Qom: Dar Al-Quran Al-Karim. [In Arabic]
25. Najafi, M. H. (1404 AH). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'e al-Islam* (A. Quchani, 3rd ed., 43 vols.). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
26. Naraqi, M. (1417 AH). *Awa'ed al-Ayam fi Bayan Qava'ed al-Ahkam*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
27. Rashti, M. H. (1401 AH). *Kitab al-Qaza'*. (2 vols.). Qom: Dar Al-Quran Al-Karim. [In Arabic]
28. Safi Golpayegani, L. (n.d.). *al-Ta'zeer, Ahkameh va Hodudeh*. Qom.
29. Sanei, Y. (1399 AP). *Shafaqna International News Agency*, July 17, 2016. [In Persian]
30. Shafti, S. M. B. (1427 AH). *Maqalah fi Tahqiq Iqamah al-Hodood fi Hazehi al-A'asar*. Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
31. Shahid Awal, M. (n.d.). *al-Qava'ed va al-Fawa'ed*. (2 vols.). Qom: Mofid Bookstore.
32. Shahid Thani, Z. (1413 AH). *Masalik al-Afham ila Tanqih Shara'e al-Islam*. (15 vols.). Qom: Muasisat al-Ma'arif al-Islamiyah. [In Arabic]
33. Sobhani, J. (1418 AH). *Nizam al-Qaza va al-Shahadah fi al-Shariya al-Islamiyah al-Qara*. (2 vols.). Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]

