

پیام متین

«الفکر یهدی الی الرشد»

«اندیشه به سوی رشد هدایت می‌کند»

امام علی علیه السلام

این شماره از فصلنامه متین به موضوع اندیشه سیاسی در اسلام اختصاص یافته است و اکثر مطالب مندرج در این شماره به بحث در این حوزه مهم می‌پردازد.

با استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران و تلاش آن برای حاکمیت بخشیدن به اندیشه اسلامی در صحنه اجتماعی - سیاسی، موضوع اندیشه سیاسی در اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار شد. زیرا بسیاری از مسائل و موضوعات بعد از انقلاب، ریشه در بنیادهای فکری و اندیشه‌ای داشت که بدون تبیین دقیق مبانی نظری، حل موضوعات و ارائه راهکاری مناسب و جامع برای آن امکان نداشت. بسیاری از چالشهای جدی و مهم انقلاب یا در حوزه اندیشه سیاسی قرار داشت یا به طور غیرمستقیم با این حوزه در ارتباط بوده است. مسائلی همچون: رابطه دین و عقل، دین و سیاست، دین و دنیا، اسلام و غرب، مشروعیت نظام سیاسی و ارائه تبیین مناسبی از آزادی، قانون، جمهوریت و استقلال در نظام اسلامی نیازمند بحثهایی جدی در حوزه اندیشه سیاسی است. تئوریزه کردن نظام مردم سالاری دینی به عنوان الگوی نظام سیاسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی به تبیین دقیق

مبانی نظری و اندیشه‌ای آن در حوزه مذکور احتیاج دارد و ارائه الگویی بدیل برای اصلاحات و نوسازی در کشور نیازمند رسیدن به اجماعی در حوزه اندیشه سیاسی است و اصولاً پایداری نظام جمهوری اسلامی به عنوان نظامی مبتنی بر مبانی نظری و فکری و ایدئولوژی خاص نیازمند قرار گرفتن بر پایه‌های محکم اندیشه‌ای و فکری است تا بتواند با قدرت و اقتدار به ارائه راهکارهای مستقل و ملهم از مبانی نظری خود در صحنه‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بپردازد و به بالندگی خود به عنوان یک الگوی بدیل در جهان امروز ادامه دهد.

اصولاً ضعف اندیشه‌ورزی در حوزه اندیشه سیاسی در تاریخ اسلام و ایران، صدمات تاریخی غیرقابل جبرانی را تاکنون نصیب مسلمانان و ایرانیان نموده است و موجب افول تمدن جهان اسلام و فرهنگ اسلامی - ایرانی در مقابل تمدنها و فرهنگهای رقیب شده است که برتری فرهنگ غربی و تسلط نسبی آن در حوزه تمدن اسلام و ایران یکی از نتایج مهم در یکصد سال گذشته بوده است. خاموش شدن چراغ اندیشه که ریشه در خاموشی چراغ عقل و تعقل در بین مسلمین دارد موجب فرارسیدن شام دیجوری گردید که حرامیان در تاریکی به غارت تمامی میراث فرهنگی مسلمین پرداختند و نتایج ناگوار و مصیبت‌باری را بر امت مسلمان و کشور اسلامی ایران تحمیل کردند. سلطه‌طلبان با استفاده از محاق عقل و تعقل و افول اندیشه و ضعف مبانی تئوریک اندیشه اسلامی، اندیشه‌های وارداتی خود را بر ما تحمیل کردند و «الگوی چگونه بودن» را بر اساس مدل‌های مشخص غربی و شرقی و با مهندسی اجتماعی در جهان اسلام شکل دادند که در نتیجه این اقدامات، این جوامع هویت خود را از دست داده و دچار استحاله شدند، به طوری که بازشناسی و بازسازی آن، نیازمند سالها زمان و هزینه‌های بسیاری است و در مواردی نیز غیر ممکن خواهد بود.

پاسخ به این سؤال که چرا چراغ عقل و اسلام عقلگرا در جوامع اسلامی تضعیف شد و چرا قرائت‌های متحجرانه و عقل‌ستیز در این جوامع گسترش یافت، خود حدیث دیگری است که باید به آن در جای دیگری به صورت مبسوط و مشروح پرداخت و ریشه‌های آن را شناخت و با استفاده از تجربه تاریخی مانع تکرار آن شد.

به هر حال با ظهور انقلاب اسلامی در ایران، دیدگاه عقلگرایانه شیعی که به تدریج از اوایل دوره قاجار با پیروزی علمای اصولیون شیعه بر اخباریون سوسوزنان شروع به روشنائی بخشیدن نموده بود و فقهای بزرگ اصولی شیعه آن را در سالهای بعد فروزانتر کردند، توسط فقیه بزرگ شیعه حضرت امام

خمینی رحمه الله مطرح گردید و با تأکید مجدد ایشان بر رابطه عقل و شرع، زمان و مکان، مصلحت و... جهت حل مشکلات جوامع و استقرار نظامی سیاسی راهکارهای عقلانی اسلام را ارائه نمودند. اما تجربه عملی جمهوری اسلامی و تلاش برای استقرار الگوی جدید در عرصه سیاست، اقتصاد و فرهنگ، چالشهای جدید فکری مهمی را برای دولتمردان، سیاستمداران و کلیه هواداران حاکمیت نظام اسلامی فراهم آورده است که نحوه برخورد با این چالشها می تواند جهت و آینده این نظام دینی را روشن و مشخص نماید. البته برخورد مناسب با این چالشها نیازمند تقویت اندیشه ورزی، عقلگرایی و پاسداشت نگرش عقلگرایانه فقهای بزرگ اصولی شیعه بویژه امام خمینی رحمه الله به عنوان سمبل این جریان فکری می باشد تا با تقویت مبانی نظری و اندیشه ای انقلاب بتوانیم این نظام فکری سیاسی را در مقابل آسیبها حفظ کرده و با تقویت پایه های نظری، شاخه های مبارک فکری آن را که ارائه راهکارهای بدیل در حوزه اقتصاد، سیاست و فرهنگ برای بشر امروز است، در سراسر جهان بگسترانیم.

پیرامون مسائل فلسطین

اشاره: آنچه در پی می‌آید، حاصل گفتگویی است به مناسبت برپایی کنفرانس فلسطین در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی. در این جلسه آقایان ابومحمد مصطفی نماینده جنبش مقاومت اسلامی حماس در جمهوری اسلامی ایران، حجت الاسلام والمسلمین محتشمی پور دبیر محترم کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین، حجت الاسلام والمسلمین رهنما رئیس دفتر اسلامی فلسطین و همین‌طور حضرت آیت‌الله موسوی بجنوردی سردبیر محترم پژوهشنامه متین و مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده، درباره پرسشهای مطرح شده به بحث و بررسی پرداختند.

موسوی بجنوردی: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».*

خیر مقدم می‌گویم به جناب آقای ابومحمد مصطفی و همراه ایشان و حضرت حجت الاسلام والمسلمین محتشمی پور و حضرت حجت الاسلام والمسلمین رهنما. همان‌طور که می‌دانید اولین کسی که در ایران اسلامی ندای دفاع از حقوق فلسطین را سر داد امام راحل علیه السلام بودند. حدود ۵۰ سال پیش ایشان چه در سخنرانی و چه در نوشته‌هایشان شدیداً از حقوق مردم

فلسطین و این زمین مقدس غصب شده دفاع می‌کردند. حتی در اولین سخنرانی در سال ۴۲ - آغاز نهضت اسلامی به رهبری ایشان - مسأله فلسطین را مطرح کردند. ملت ایران پیرامون استقلالی که برای خود می‌خواستند مسأله فلسطین را هم مطرح کردند به عنوان یک قضیه اسلامی و آرمانی. مسأله‌ای که به همه کشورهای ارتباط دارد، صحبت عرب، فارس، هندی، پاکستانی نیست، یک مسأله اسلامی است و اولی القبلتین. اگر بخواهیم از جنبه تاریخی نگاه کنیم ملت فلسطین را کسانی تشکیل می‌دهند که از جاهای مختلف از اروپا، آمریکا، کانادا و روسیه به آنجا هجرت کردند. هیچ کدامشان فلسطینی نیستند. اینها نه خودشان و نه پدرانشان در فلسطین حقی ندارند. این مسأله اکنون خاری شده در چشم جهان اسلام، از روز پیروزی انقلاب اسلامی این موضوع جزء مهمترین مسائل امام راحل در ایران و برای رهبران انقلاب در کشورهای اسلامی دیگر شده بود. الان نیز موضوع مهمی است برای مقام معظم رهبری و دیگران. اگر دقت کنید از چیزهای مهمی که مردم ایران در همه اجتماعات اعم از نمازهای جمعه و جماعت، سخنرانیها و... برای پیروزی ملت فلسطین بر صهیونیست دعا می‌کنند. چون بناست انشاءالله کنگره بزرگ فلسطین به همت جناب آقای محتشمی‌پور، برادر عزیز و مجاهد، که از ابتدا چه آن زمانی که در نجف بودیم و چه الان که این مسأله مهم را خودشان به عهده گرفته بودند، تشکیل شود؛ ما نیز تصمیم گرفتیم صحبت‌های این جلسه را در پژوهشنامه علمی - پژوهشی میتین منعکس کنیم تا بلکه به امید خدا فتح بابی باشد برای ملت عزیزمان فلسطین.

هتین: اجازه فرمایید من در ابتدا از تاریخچه فلسطین سؤال کنم. اینکه زمینه غصب قدس و فلسطین از هشتاد سال پیش چگونه میسر شد؟ و به نظر شما چه دولتهایی باعث غصب فلسطین شدند و مسائل مربوط به فلسطین را ایجاد کردند؟

محتشمی‌پور: من تصور می‌کنم که بحث اشغال فلسطین از زمانی شروع شد که دولت عثمانی قبل از هشتاد سال و شاید متجاوز از صد سال فلسطین را تحت الحمايه خودش داشت و اجازه داد که یهودیان بیابند و وارد فلسطین شوند؛ یعنی وقتی که حفظ در قرن نوزدهم در سالهای

۱۸۸۰ و ۱۸۹۰ و بعد از او تصمیم گرفتند که یهودیان به فلسطین برگردند، حکومت عثمانی تسهیلاتی را با فریب در اختیار او گذاشت و اجازه داد اینها به تدریج وارد فلسطین شوند؛ این عمل بعد از جنگ جهانی اول، شکست عثمانیها، روی کار آمدن انگلیس و بریتانیا و قیمومیتی که بر فلسطین پیدا کردند زمینه‌ای شد برای گسیل کردن یهودیان از سراسر دنیا به فلسطین. آن ام‌الفساد، انگلستان، وزیر امور خارجه‌اش را، بالفور، فرستاد تا به یهودیان وعده دهد و این اولین قدم بود برای بسته شدن نطفه این مولود نامشروع در منطقه. به این علت که فلسطین از نقاط بسیار حساس و استراتژیک برای دنیای استعمار بود؛ یعنی بر سر سه راه قاره‌های اروپا، آفریقا، آسیا و منطقه عربی و منطقه‌ای که این سه قاره را به شبه قاره هند وصل می‌کرد، واقع شده بود و به طور کل رگ حیات دنیای استعمار و کشورهای تحت سلطه استعمار در همین منطقه بود و هست و اینها با دست گذاشتن بر فلسطین و در اختیار نهادن این منطقه به صهیونیستها و یهودیان خنجر را تا انتها در قلب جهان اسلام، منطقه خاورمیانه و جهان سوم فرو بردند که هیچ‌گونه تحرکی از طرف جهان سوم و جهان اسلام در مقابل استعمار غرب ایجاد نشود. بر این اساس اگر بخواهیم یک بازگشت تاریخی به نقطه آغاز داشته باشیم باید این را از بی‌کفایتی و خیانت برخی از سران و مسئولین دولت عثمانی بدانیم. ولی در اصل انگلستان بود که این خیانت بزرگ را در حق منطقه و بشریت کرده است.

ابو محمد: به لحاظ تاریخی می‌شود گفت فلسطین امتدادی است از شبه جزیره عربستان، ساکنان اولیه این سرزمین کنعانیها و یبوسیهها بودند که اینها همه از قبایل عرب بودند. از آنجایی که این منطقه به لحاظ حاصلخیزی زمین برای کشت و زرع و وفور آب مساعد بود. این قبایل به آن منطقه مهاجرت کردند. سرزمین فلسطین به لحاظ اعتقادی نیز یک سرزمین مقدسی است که اغلب انبیا و مرسلین در آنجا متولد شده‌اند. ما در طول تاریخ می‌بینیم که حضرت ابراهیم علیه السلام که اصلاً یهودی نبود. بلکه فقط می‌شود گفت مسلمان بود، در این منطقه حضور داشت. وقتی همسر ایشان ساره فوت می‌کند، زمینی را می‌خرند تا همسرشان را به خاک بسپارند، البته این خود دلیلی است که ایشان صاحب زمینی در منطقه فلسطین نبودند. در مرحله بعد ابراهیمی‌ها با عبور از رودخانه غرب اردن به عنوان اقلیت در این منطقه سکنی گزیدند، به مرور زمان وقتی به

این فکر افتادند که این منطقه را به هر حال اشغال کنند می‌بینیم که به هر حال یکسری مقاومت‌هایی از سوی خود فلسطینی‌ها و صاحبان اصلی زمین می‌شود. قبل از اینکه یهودیان حضور داشته باشند حدود شش هزار سال پیش این سرزمین یک سرزمین کاملاً عربی بود که متعلق به خود کنعانیان است. در مقطعی از تاریخ، در زمان حکومت‌های حضرت داوود و سلیمان، یهودیان توانستند با توسل به زور برای مدتی کوتاهی البته به عنوان اشغالگر که از هفتاد سال هم تجاوز نکرد، حکومت کنند. بعد از آن یهودیان از فلسطین رانده شدند و در بابل و کشورهای دیگر به اسارت رفتند. این تاریخچه موجزی بود از تاریخچه کهن فلسطین. یهودیان نسبت به آن منطقه از فلسطین را که اشغال کرده بودند، یک نوع علاقه و وابستگی خاصی داشتند. البته با بدو رسالت پیامبر گرامی اسلام ﷺ به هر حال فلسطین نیز از این قاعده مستثنی نبود و به جرگه اسلام درآمد. از مکان‌های اولیه‌ای که به هر حال مسلمانها فتح کردند خود منطقه فلسطین در زمان زمامداری خلیفه دوم، عمر الخطاب، بود. البته خلیفه دوم از امام علی علیه السلام مشورت‌خواهی می‌کند که ما الان متوجه کدام منطقه شویم؟ امام علی علیه السلام نیز می‌فرمایند با توجه به حساسیت این منطقه ما متوجه فلسطین می‌شویم. از همان زمان فلسطین تابع و پیرو حکم اسلامی بود. به هر حال مرحله نوینی که جزء این تاریخ محسوب می‌شود، مسأله خود حضور یهودیان است و تبعیضی که در اروپا و روسیه با آن مواجه بودند. البته خلق و خوی و ماهیت توطئه‌گرایانه اینها باعث ایجاد تبعیض می‌شد. به هر حال اروپا و خود تزار با شناختی که داشتند به این فکر افتادند که از یهودیان و مشکلاتی که به دنبال داشتند آسوده شوند و اینها را به جای دیگری منتقل کنند. این گفته مشهور خودشان است که مثل آن کسی می‌ماند که در خانه‌اش یکسری زباله داشته باشد و سعی می‌کند از این زباله‌ها به هر طریق ممکن راحت شود، هر جا که می‌شود آن زباله را می‌اندازد. بنابراین می‌شود گفت که در مرحله اول به این فکر افتادند که یهودیان را از کشورهای خودشان خارج کنند؛ در واقع یک تیر و دو نشان بود یعنی هم خودشان را از دردسر نجات می‌دهند و هم یهودیان به دولت مورد ادعای خودشان برسند. همین طوری که جناب آقای محتشمی‌پور فرمودند هدف دوم مطرح کردن فلسطین در قلب جهان اسلام است، در واقع مشدد کردن و پراکندن جهان عرب بود و به قول برادرمان خنجری بود در قلب جهان اسلام. مسأله و هدف سومی که روسیه و اروپا دنبال می‌کردند استفاده از یهودیان به عنوان مزدور و اجیری بود

که در راستای تأمین اهداف آنها حرکت کنند. در پی شکست صلیبی ها در برابر مسلمانان، اینها به این فکر افتادند که به جای اینکه نیرو و سلاح به منطقه ببرند، مزدورانی را بفرستند که همان کار را برایشان انجام بدهند و به هر حال منافعشان را تأمین کنند. دلیل چهارم به نوعی مرتبط است با آمریکا و بریتانیا؛ یهودیان دین ساکنان این دو کشور که اغلب پروتستان هستند؛ یعنی مسیحیان معتقد به انجیل، را زیر سؤال برده بود. با توجه به آن ترفندی که یهودیان به کار بردند و اعتقادات و باورهای اینها را دگرگون کردند در حال حاضر مسیحیان معتقدند که حضرت مسیح ظهور نخواهد کرد مگر اینکه دولت بزرگ اسرائیل در منطقه‌ای که الان فلسطین هست بر روی همان منطقه هیکل سلیمان برپا شود. به هر حال یک نوع ارتباط و پیوند عاطفی به چهار دلیلی که عرض کردم میان اینها ایجاد شد. لذا اینجا شاهد هستیم که خود بریتانیا و بعدها آمریکا‌ییها در این مسأله نقش بسیار حساسی را ایفا کردند. بریتانیا و آمریکا یک همایشی را در سال ۱۸۹۷ در بال سوئیس اجرا کردند. البته این زمینه را ایجاد کردند تا در نهایت موفق به جلب حمایت بریتانیا از طریق انتشار بیانیۀ بالفور شوند؛ در آن زمان، فلسطین تحت حکمروایی امپراتور عثمانی بود. یهودیان با این ترفند نزد سلطان عبدالحمید دوم، سلطان عثمانی آمدند و یکسری تطمیع و ترغیب نمودند به نحوی که مجالی ایجاد کند برای مهاجرت یهودیان که عبدالحمید نیز شدیداً با این قضیه مخالفت کرد. لذا می‌بینیم که خود یهودیان، دولت بریتانیا و برخی مزدوران دست به دست هم دادند و سلطان عبدالحمید را از سلطنت به زیر کشیدند و آن حکومت مزدور، اتحاد الترقی، را در ترکیه بر سر کار آوردند که به هر حال زمینه‌ساز مراحل بعدی شد. فلسطینی‌ها در طول این مدت و با توسل به راههای مسالمت‌آمیز یا قهری مانند تظاهرات، شهادت و زخمی و مجروح شدن در مقابل این طرحهای شوم ایستادگی کردند. کشورهای عربی و اسلامی، همان‌طور که برادرمان فرمودند، نیز به نوعی تحت اشغال بریتانیا و فرانسه بود. وقتی بریتانیا به هر نحوی قیم مسأله فلسطین شد، بعد از جنگ جهانی اول متعهد شد که فلسطین را به عنوان دولتی برای یهودیان قرار دهد و کارهای لازم را نیز در این زمینه انجام داد از قبیل آموزش دادن خود یهودیان، آموزشهای نظامی، مسلح کردن و تجهیز نظامی آنها. بریتانیا با فلسطینیان شدیداً به مبارزه پرداخت و آنها را از دستیابی به سلاح محروم نمود و وقتی اطمینان حاصل کرد که یهودیان می‌توانند از خودشان دفاع کنند اعلام کرد که از فلسطین خارج شوید. آمریکا هم پس از

جنگ جهانی دوم با تحت فشار قرار دادن جامعه ملل توانست در سال ۱۹۴۷ قطعنامه تقسیم فلسطین را صادر کند. بریتانیا به حمایتش از دولت یهود تا سال ۱۹۴۸ ادامه داد. با خروج نیروهای انگلیسی به هر حال دولت اسرائیل به رسمیت شناخته شد. کشورهای نظیر مصر، سوریه، برخی از کشورهای اردن، لبنان، عراق، سودان و کشورهای دیگری که تحت اشغال فرانسه یا بریتانیا بودند یکسری نیروهای محدودی را برای دفاع از قدس و فلسطینیان به این منطقه گسیل کردند ولی متأسفانه همگی شکست خوردند. ارتشهای عرب در سال ۱۹۴۸ متحمل شکست شدند و در این سال بین اعراب و اسرائیلی ها آتش بس شد.

اسرائیل توانست ارتشهای مصر و سوریه را شکست دهد و باقی سرزمین فلسطین که شامل غزه و کرانه باختری می شد از جمله قدس را هم به اشغال خودش درآورد و بدین ترتیب توانست اشغال فلسطین را تکمیل کند. از آن روز تا کنون ملت فلسطین در صحنه هستند و مقاومت می کنند تا انشاء الله خداوند پیروزی را نصیبشان کند.

رهنما: در جواب سؤال شما و به دنبال بیانات عزیزان خیلی کوتاه عرض می کنم که اصولاً تاریخ اشغال فلسطین به وسیله کفار (انگلیس، اسرائیل، صهیونیست) از ۸۴ سال پیش شروع شد زمانی که آن ژنرال آلمومی انگلیسی در جنگ جهانی اول با نیروی زیادی آمد، با یک عده از جاسوسهای داخلی، عباس افندی، مانند بهاییهایی که از ایران برای انگلستان جاسوسی می کردند. یادم هست آقای طالقانی تعریف می کرد که وقتی رفتم قدس شرقی قبل از اینکه اسرائیل شرق را بگیرد، محلی بود در حومه قدس به نام هُداسا که در آنجا بهاییها متمرکز می شوند غیر از حیفا و آکا، اینها از داخل توانستند برای نیروهای انگلیسی گندم تأمین کنند و خبرهای خاص را برای آنها جاسوسی کنند. لذا یک ژنرال انگلیسی علناً لقب سِر عباس افندی را به او داد. به هر حال از همان وقت شروع شد. بعداً این جریان قیمومیت را خیلی بیشرمانه مطرح کردند. حتی در متن قیمومیت خواندم که اینها چون مردمی هستند نارسا و نمی توانند خودشان را اداره کنند، باید دولتهای متمدن قیمومیت اینها را به عهده بگیرند تا اینکه اینها بتوانند روی پای خودشان بایستند و لذا انگلیس را، قیم آنجا کردند کسی که خودش اشغال آنجا را شروع کرده بود همان طور که اشاره هم شد آنجا تا توانستند مسلمانان را یا کشتند یا اخراج و زخمی کردند. از

سال ۱۹۱۷ میلادی جمعیت یهود حدود ۲۸ هزار نفر بود. ولی در این ۲۵ سالی که آن یهودی لندن سرهربرت شموئیل قیم آنها شد، این عده به ۶۰۸ هزار نفر رسید. مع الوصف در آن زمانی که آمریکا آنجا را تقسیم کرد به دولت اروگوئه پول داد و مجبور کرد که به نفع تقسیم فلسطین رأی بدهد. این بود که نیم درصدی بر آن پنجاه و هفت هشت درصد اضافه شد. به هر حال نکته حساسی را که می‌توانیم بگوییم این است که ۸۰ سال پیش در دنیا انگلستان بسیار نیرومند بود. شوروی مشغول جنگهای داخلی، کمونیستها و تزار روسیه بود، آمریکا هم در قاره خودش چندان قدرتی نداشت، دنیا بود و انگلستان. به این دلیل می‌شود گفت نه اعراب ضعیف بودند و نه مسلمین بی‌عرضه. در آن زمان انگلستان یک نیروی جهانی بزرگی بود که هند و مصر و عراق و برمه و... را تحت تصرف خود داشت. ایران هم به وسیله رضاخان مزدور در اختیار انگلستان بود. در چنین زمانی بود که اینها توانستند فلسطین را تصرف کنند.

هتین: در رابطه با انتفاضه می‌خواهم سؤالی را بیان کنم، چه دلایلی باعث شد تا انتفاضه به عنوان یگانه راه حل مشکل فلسطین انتخاب شود؟

محتشمی‌پور: البته یک حلقه مفقوده‌ای بین زمانی که اسرائیل - ۱۹۴۸ - دولتش را رسماً اعلام کرد و جامعه ملل هم او را به رسمیت شناخت تا انتفاضه وجود دارد. اگر بخواهیم به صورت گذرا بررسی کنیم، دو سه مرحله در این میان وجود داشته. یک مرحله، مرحله‌ای بود که بیشتر اسلامیه‌ها و تفکر اسلامی بر مبارزات فلسطینی‌ها غالب بوده است. دوران شهید شیخ عزالدین قسام و شیخ عبدالقادر حسینی و علمایی که در مبارزات فلسطین نقش داشتند. دورانی که مبارزات مسلحانه را از مساجد شروع کردند که چندین مورد هم منجر به شکست صهیونیستها و یهودیان و حتی نیروهای انگلیسی شده بود. متتها سران وابسته و مزدور برخی از کشورهای عربی که تحت سلطه یا تحت سیاستهای انگلستان بودند روی کار آمدند و موجب دلسردی فلسطینی‌ها شدند. در نهایت شیخ عزالدین قسام توسط نیروهای انگلیسی شهید شد و حرکتهای اسلامی هم سرکوب شدند.

مرحله دوم، مرحله بعد از اعلام استقلال یا اعلام رسمی دولت اسرائیل بود که ملی‌گراها

روی کار آمدند. بعد از اینکه افسران جوان در مصر کودتا کردند و رژیم سلطنتی سرنگون شد، طبیعتاً جهان عرب تحت تأثیر شخصیت جمال عبدالناصر قرار گرفت و یک حرکت ملی‌گرایی در سراسر کشورهای عربی به وجود آمد و این شعار که «فلسطین مربوط به عرب می‌باشد و عربها یهودیان را در دریا می‌ریزند و نابود می‌کنند» اوج گرفت. در این مقطع بود که شعارهای اسلامی آن حدّت خود را از دست داد و به شعارهای قومیت عربی تبدیل شد. در این رابطه باید عرض کنم در آن زمانی که حرکت اسلامی در فلسطین پررنگ بود نیروهای مسلمان از کشورهای اسلامی شرکت می‌کردند و در کنار فلسطینی‌ها، از این سرزمین مقدس دفاع می‌نمودند، ما قبرستانهایی را در سرزمینهای اشغالی داریم که شهدای کشورهای مختلف در آنجا دفن هستند که برای دفاع از فلسطین به شهادت رسیدند. الان در یکی از مناطق فلسطین قبرستانی هست از شهدای بُشناق که مربوط به شهدای بوسنی - هرزگوین است که این نشان می‌دهد مسلمانان حتی از بالکان هم به آنجا می‌آمدند و دفاع می‌کردند.

به هر حال در مرحله دوم شعار ملی‌گرایی سر می‌دادند و این مرحله ادامه پیدا کرد تا سال ۱۹۷۳ که جنگ اعراب و اسرائیل در گرفت و آن مسائل پیش آمد. در سال ۱۹۷۴ جامعه عرب یک اجلاسی را در رباط برپا کرد که در آنجا رؤسای عرب گفتند که ما فلسطینی‌تر از فلسطینی‌ها نیستیم و سازمان آزادیبخش فلسطین و یاسر عرفات نماینده تام الاختیار و تنها سخنگوی فلسطین است و این فلسطین مربوط به فلسطینی‌ها می‌باشد. یعنی عملاً دایره حمایت و پشتیبانی و آزادسازی فلسطین را از جهان اسلامی که یک میلیارد نفر بود تبدیل کردند به ۲۰۰ میلیون عرب و در سال ۱۹۷۴ تبدیل شد به چهار پنج میلیون فلسطینی. من فکر می‌کنم این حرکت، فریبی بود از طرف استعمار و قدرتهای بزرگ که به تدریج از آنها به عنوان اینکه می‌خواهند به فلسطینی‌ها عزت و احترام بگذارند.

این گذشت تا اینکه انقلاب اسلامی ایران پیروز شد و انور سادات هم در اردوگاه آمریکا و اسرائیل قرار گرفت. طبیعتاً یک جابه‌جایی قدرت صورت گرفت. قدرت مصر از کنار فلسطین رفت و قدرت اسلامی ایران جایگزین شد و در این مرحله زیاد توازن به هم نخورد تا اینکه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در جنگ تحمیلی بود که احساس کردند که ایران با این قدرت و تجربه و روحیه انقلابی که دارد، ممکن است خطری برای اسرائیل باشد. تحلیل من این است که حمله

اسرائیل به جنوب لبنان و تسخیر لبنان در سال ۱۹۸۲ به دنبال شکست عراق و عقب‌نشینی از خرمشهر، چیزی نبود جز تدارک یک روحیه خاصی برای سرکوب کردن پایگاه فلسطینی‌ها در لبنان تا یک کمربند امنیتی قوی‌ای را دور خودشان بکشند، چون احساس کردند تنها جایی که ایران می‌تواند نیروهایش را به مدد فلسطینی‌ها بفرستد، جنوب لبنان می‌باشد.

لذا وارد عرصه لبنان شدند و بیست سال جهان عرب و اسلام را در داخل لبنان درگیر کردند. اگر اسرائیل به جنوب لبنان حمله نمی‌کرد، این انتفاضه بیست سال پیش انجام می‌گرفت. ولی با این ترفندشان مسئله را بیست سال به تأخیر انداختند. آنچه که هست این است که انتفاضه در شرایطی به وجود آمد که خود فلسطینی‌ها در جنوب سرزمینهای اشغالی از حرکت‌های سازشکارانه و حرکت‌های غیر اسلامی طرفی نیستند و مأیوس شدند، اینجاست که خودشان قدم به عرصه وجود گذاشتند. در انتفاضه اول که حدود دوازده سال پیش آغاز شد، به دنبال کنفرانسی بود که سران عرب در عمان، پایتخت اردن، گذاشتند. در آن کنفرانس به هیچ وجه مسئله فلسطین و حقوق تضییع شده آنها مطرح نشد و صرفاً جمهوری اسلامی ایران را در ارتباط با جنگ تحمیلی محکوم کردند. علی‌رغم اینکه ایران مظلوم بود و از خودش دفاع می‌کرد و به مسائل فلسطین نیز نمی‌پرداخت. اینجا بود که انتفاضه درون سرزمینهای اشغالی بعد از حملات اسرائیل و شهادت برخی از فلسطینی‌ها آغاز شد و فلسطینی‌ها احساس کردند، خودشان باید حق خودشان را به دست آورند. وقتی این انتفاضه شعله‌ور شد آمریکاییها و اسرائیلی‌ها فکر کردند که باید بیایند از یک راهی این انتفاضه را خاموش کنند و آن راه جز سازش و مذاکره مستقیم و جریان صلح چیز دیگری نبود که سرابی هم بیش نبود. لذا با این فریب مردم فلسطین دچار یک سکنه‌ای شدند و بالاجبار یعنی به عنوان یک راهکار تحت فشارهای اعراب و دنیا و حتی ساف تا حدودی انتفاضه خاموش شد. در این ده سال اسرائیلی‌ها به دلیل مقاومت اسلامی لبنان شکست خوردند و عقب‌نشینی کردند. اینجاست که ملت فلسطین به این نتیجه رسید که تمام مذاکرات صلح سرابی بیش نبوده، هیچ چیزی به دست نیاوردند و تنها راه، راه مقاومت است که می‌تواند آنها را موفق کند، همان‌طوری که مقاومت اسلامی در جنوب لبنان به پیروزی انجامید. پیروزی حزب الله و مقاومت اسلامی در لبنان نقش محوری را در شروع و مقاومت انتفاضه در سرزمینهای اشغالی داشته است و ما امیدواریم که این انتفاضه همچنان ادامه پیدا کند و متحول

شود و اگر نیروهای فلسطینی در داخل سرزمینهای اشغالی بتوانند علاوه بر سلاح سنگ به سلاح گرم هم مجهز شوند و از خودشان و خانواده‌هایشان دفاع کنند، امید پیروزی بیشتری برای آنها وجود دارد.

ابو محمد: با تشکر از بیانات برادر ارجمندمان این مطلب را هم اضافه کنم که از ابتدای این قرن، مردم فلسطین قرن گذشته نیز در صحنه بودند. مردم فلسطین اولین انتفاضه را در سال ۱۹۲۵ علیه اشغالگران انگلیس و یهود توأماً شروع کردند. مردم فلسطین چهار سال بعد در سال ۱۹۲۹ انتفاضه دیگری را داشتند که معروف شد به انتفاضه بُراق. انتفاضه دیگر هفت سال بعد، در پی شهادت شیخ عزالدین قسام یعنی در سال ۱۹۳۶ صورت گرفت. مردم فلسطین هیچ‌گاه دست از مبارزه و مقاومت برنداشتند، در طول تاریخ مبارزه می‌کردند و می‌بینیم که در هر برهه‌ای مجاهدی بوده که اینها را رهبری کند. من با اطمینان عرض می‌کنم اگر به مسلمانان فلسطینی از سال ۱۹۲۵ به بعد کمکهای مالی و تسلیحاتی خوبی می‌شد، قدر مسلم بر یهودیان چیره می‌شدند. با تأسف برخی از کشورهای عربی در خاموش کردن شعله‌های انتفاضه مردم فلسطین من جمله انتفاضه‌های ۱۹۲۹ و ۱۹۳۶ دست داشتند و سهم بودند. باید عرض کنم که آن حکامی که پیرامون خود فلسطین حاکم بودند نظیر شاهزاده عبدالله بر اردن و ملک فاروق بر مصر، اینها ایادی بریتانیا بودند. سوریه در این برهه تحت اشغال فرانسه بود.

همان‌طور که عرض کردم مردم دائماً در حال انتفاضه و مقاومت بودند چه در کرانه باختری چه در غزه. البته کار چریکی که خود فلسطینی‌ها انجام می‌دادند چه در لبنان، چه در اردن و چه در جاهای دیگر به نحوی سرکوب شده بود. البته خود فلسطینی‌ها متوجه شدند که برخی از حکام اعراب در آن زمان خیری را برای فلسطینی‌ها نمی‌خواهند. بویژه پس از یکسری عقب‌نشینی‌هایی که شد و اسراییل را به رسمیت شناختند و رویدادهایی هم که پیامد آن بود.

همان‌طور که آقای محتشمی‌پور هم فرمودند؛ به هر حال آن توطئه‌ای را که استکبار جهانی برای فلسطین تدارک دیده بود در مرحله اول آن را از بُعد اسلامی‌اش دور کرد و آن را در دایره عربی و ملی و قومیت سوق داد. به هر حال آنقدر این قضیه را محدود کردند که آن را از اسلامی درآوردند و گفتند فقط عربها و بعد از عربیت مختص فلسطینی‌ها کردند. این توطئه همچنان ادامه

پیدا کرد تا حدی که مسأله فلسطین را منحصر به سازمان آزادیبخش فلسطین نمودند. به عبارت دیگر، می‌توانیم بگوییم مسأله‌ای به این فراگیری و گستردگی را محصور کردند به شخصی یا سر عرفات.

البته این تا جایی است که مربوط به خود حکام کشورهای عربی و برخی از کشورهای اسلامی می‌شود و حساب سایر ملل جدا می‌باشد. ملتها از همان ابتدا ایمان و اعتقادشان این بود که فلسطین به لحاظ مقدس بودنش مسأله کل جهان اسلام و کل جهان عرب است. شکی نیست که مردم مسلمان فلسطین این اشغال و اشغالگری را تحمل نخواهند کرد و مانند تمام کشورهایی که تحت اشغال درآمدند باید یک روز آزاد شوند. لذا می‌بینیم که انتفاضه همچنان ادامه دارد.

ما اطمینان داریم که حتی اگر این انتفاضه هم به نوعی سرکوب یا خاموش شود، مسلم بدانید که انتفاضه دیگری هم در راه خواهد بود. همان‌طور که مردم کشورهای تحت اشغال توانستند کشورشان را آزاد کنند یقین بدانید که اینها هم به وظیفه خودشان تا آزادسازی فلسطین ادامه خواهند داد.

ما مثل صاحبخانه‌ای هستیم که خانه‌اش دچار آتش‌سوزی می‌شود. این شخص در وهله اول از نزدیکان و همسایگانش کمک می‌خواهد اگر کسی به کمک این آسیب‌دیدگان نیاید صاحبخانه در حد توان خود و خانواده‌اش سعی خواهد کرد که این آتش را خاموش کند. به رغم تمام اوصاف ما معتقدیم که انتفاضه به تنهایی فلسطین را آزاد نخواهد کرد. چون با یکسری باندهای یهودی مواجه نیستیم که پراکنده باشند. ما با دولتی روبه‌رو هستیم که قدرتمندترین دولت در منطقه به حساب می‌آید. این دولت مورد نظر در بیش از یک جنگ توانسته است که کشورهای عربی را شکست دهد. این دولت از شیطان بزرگ، آمریکا، کشورهای اروپایی، بریتانیا، روسیه و اغلب کشورهای استعمارگر حمایت می‌شود.

به هر حال ما بر این باور هستیم که باید به وظیفه خودمان عمل کنیم، دشمن را سرگرم کنیم، ضعیفش کنیم تا سایر مسلمانان هم به وظایف خودشان عمل کنند و ببینند با ما سهیم شوند تا بتوانیم انشاءالله این دشمن را از پا دریاوریم. کسانی که از انتفاضه انتظاری خارج از توان خودش داشته باشند، اینها درواقع علیه انتفاضه توطئه می‌کنند.

موسوی بجنوردی: با تشکر یکی دو مطلب را ذکر می‌کنم. یکی اینکه در سال ۱۹۵۹ عبدالکریم قاسم، یکی از عوامل قوی انتفاضه، در عراق بود؛ ایشان بودجه‌ای گذاشت و شعاری را اعلام کرد. اگر در مورد ایشان مسائلی هست بیان فرمایید. دیگر اینکه درست است که انتفاضه به تنهایی نمی‌تواند فلسطین را آزاد کند لکن این را قبول داشته باشید که در ایران شاه و دولتهایی که از او حمایت می‌کردند از اسرائیل اگر قویتر نبودند کمتر هم به حساب نمی‌آمدند، اگر ملتی اراده کند علیه حکومتی هر قدر آن حکومت قوی باشد نمی‌تواند در مقابل ملت مقاومت کند درست است شهید زیاد دادیم خسارات مادی و معنوی زیادی را متحمل شدیم اما پایانش مصداق همان شعر معروف عرب است:

اذ الشعب يوماً أراد الحياة
ولا بد لليل أن ينجلي
فلا بد أن يستجيب القدر
فلا بد للقيد أن ينكسر

این یک واقعیته است، الان انتفاضه فلسطین مسیری را که طی می‌کند شک ندارم اگر همین مقاومت مستمر نشود نمی‌گویم اسرائیل را معدوم معرفی می‌کند لکن به زانو در می‌آورد یعنی مجبور می‌شود تنازلاتی بکند. در ایران نیز انقلاب در سال ۱۳۴۲ شروع شد در سال ۱۳۵۷ به پیروزی دست یافت، قیام ملت ایران ۱۵ سال طول کشید جوانهایی که در سال ۱۳۵۷ هجده سال و بیست ساله بودند در زمان قیام اول - ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ - نوزادانی در گهواره بودند. الان نسل جدید فلسطین با انتفاضه بزرگ می‌شود نباید ببینیم که حکام عرب چه می‌گویند یا یاسر عرفات و دیگران چه می‌گویند. دیگر باید احساس مسئولیت کرد و قیام نمود و این را بدانیم که این قیام دنبالش قیامهای دیگر نیز هست دولتهای دیگر مجبور می‌شوند مماشات بکنند؛ یعنی اگر فلسطین بتواند این انتفاضه را ادامه دهد انشاءالله یقین بدانید کشورهای دیگر هم فریادشان بلند می‌شود و در انتها سر نخ پیروزی دست خود مردم فلسطین است. همان‌طور که آقای محتشمی گفتند به شرطی که اسلامیت محفوظ باشد امروز عزت عرب به اسلام است عرب هر چه دارد از اسلام دارد و الا عرب کسی بود که زیر چکمه‌های دولت روم له می‌شد. اسلام بود که به عرب عزت داد و تمام قدرتهای دیگر را به زانو درآورد. با تکیه بر حکومت اسلامی پیروزی خود را به دست آورد. اگر قضیه عربی شود بهانه‌ای می‌شود برای غیر عرب ولی اگر اسلامی شد، یک واجب شرعی می‌شود برای جمیع مسلمین.

ابو محمد: من به عنوان یک مسلمان، یک فلسطینی، یک عنصری که در جنبش حماس که نمایندگی اش را در ایران عهده‌دار هستم و در این قضیه به هر حال دستی بر آتش دارم عرض می‌کنم انتفاضه تلاشی برآمده از ملت فلسطین برای ادای وظیفه در قبال مسأله فلسطین است. مردم مسلمان فلسطین تا پای جان در دفاع از مقدسات اسلامی و در رأس آنها قدس و مسجدالاقصی ایستاده‌اند و هیچ دریغی از این مسأله ندارند. به عنوان نماینده جنبش مقاومت اسلامی حماس و به عنوان یک مسلمان فلسطینی تأکید می‌کنیم و باورمان این است که ما فعلاً داریم وظیفه خودمان را در قبال مسأله فلسطین انجام می‌دهیم بقیه‌اش دیگر با خداست و تا اینکه خود کشورهای اسلامی بیابند و ملحق شوند به ما بر اساس وعده‌های دستورات الهی، کتاب آسمانی، قرآن کریم و سنت نبوی. به هر حال انتفاضه یک هدف عمده‌اش این است که ملت‌ها را وادار کند تا به وظیفه خود عمل کنند و در نتیجه حاکمان را تحت فشار قرار دهند که این‌ها نیز همگام با قضیه فلسطین حرکت کنند. ما در حال حاضر با دشمن درگیر هستیم، تضعیفش می‌کنیم تا انشاءالله ضربه نهایی را با همکاری ملل اسلامی و ارتشهای جهان اسلام وارد کنیم. هر انقلاب اسلامی و عربی که در جهان اسلام رخ دهد ما با خوشبینی نگاه می‌کنیم و قوت قلبی است برای ما. هر اقتداری که کشورهای عربی و اسلامی به دست می‌آورند برای ما مایه خرسندی است. ما پیروزی انقلاب مردم مصر در سال ۱۹۵۲ که منجر به سرنگونی ملک فاروق خائن شد، انقلاب عبدالکریم قاسم در عراق و سرنگونی رژیم ستم‌شاهی و پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری امام راحل را به فال نیک گرفتیم. چون ما معتقدیم و بر این باور هستیم راهی که منجر به آزادسازی فلسطین خواهد شد، همین راه است. اسرائیل با توجه به ماهیت توسعه‌طلبانه‌اش قدر مسلم به فلسطین اکتفا نخواهد کرد. اسرائیل یک برنامه‌های دراز مدتی دارد و چشم طمع به منطقه عربی و کل جهان اسلام دارد. اسرائیل به همان اندازه که برای فلسطین خطرناک است برای ایران، پاکستان و اندونزی نیز به همان میزان خطر دارد. همان‌گونه که قدس را تهدید می‌کند به همان اندازه خطرش برای مکه و مدینه نیز هست و حتی نجف اشرف را هم از این قاعده مستثنی نمی‌دانیم. اسرائیل یک ارتش اشغالگر نیست بلکه یک دولت اشغالگر است. لذا این ارتش یا دولتی که بر پایه زور در این منطقه خودش را جا داده هیچ راهی جز اینکه آن را از بین ببریم برای ما باقی نمی‌ماند.

رسم بر این است که اشغال توسط نیروی نظامی صورت بگیرد و اگر ارتشی تحت فشار قرار بگیرد و متحمل ضایعات و تلفاتی شود آن منطقه را ترک می‌کند و به موطن خودش برمی‌گردد. ولی اینجا مسأله فرق می‌کند مسأله مردمی است که یک سرزمینی را به اشغال درآورده‌اند و از ابزاری به عنوان ارتش بهره می‌گیرند و این نیروی اشغالگر پیشرفته‌ترین سلاح را در اختیار دارند. ما معتقدیم که ضربه نهایی را بایستی از طرف کشورهای نیرومند اسلامی وارد کنیم تا به طور کل شرش از سر منطقه کم شود. ولی تصمیم ما فلسطینیان این هست که راهمان را که همان انتفاضه است از خیلی پیشتر شروع کردیم و ادامه دهیم تا انشاءالله پیروزی حاصل شود. حالا اگر دیگران کمک کردند جزای خیر دارند. ما در برابر خدا، مردم و تمام جهان اسلام اعلام می‌کنیم که آنچه که در توان داشتیم، در طبق اخلاص گذاشتیم. و اگر خود تشکیلات خودگردان بیاید در این هدف با ما شریک شوند که همانا از بین بردن دشمن اشغالگر است با ما در یک سنگر قرار گرفته‌اند. عامل وحدت مردم را همین انتفاضه می‌دانیم و انشاءالله وحدت آنها هم همین انتفاضه باشد. همان‌گونه که انتفاضه عامل وحدت مردم بود مذاکرات سازشکارانه عامل تفرقه و تشتت مردم ما می‌باشد. در اینجا باید عرض کنم اگر حکومت خودگردان بخواهد که با مردم همگام شود و خودش را هماهنگ با مردم بکند اولین اقدامی که باید انجام دهد این است که روند سازشکارانه را کنار بگذارد و در برابر جهانیان اعلام کنیم که این ده سال محکمی بود برای دشمنی دشمن و هیچ صلحی با او نداریم. بنابراین تنها راه تسلیم دشمن همان انتفاضه و مقاومت است.

کار دومی که حکومت خودگردان باید انجام دهد برقراری ارتباط و پیوستن به کشورهای است که مخالف دشمنی اسرائیل هستند و بیاید با کشورهای نظیر ایران و سوریه هم‌فکر و هم‌صدا شود.

گام سومی را که تشکیلات خودگردان باید بردارد این است که از این دهها هزار قطعه سلاحی را که در اختیار دارد، تعدادی از آن را در اختیار نیروهای مبارز و مسلمانی قرار دهد که فعلاً در انتفاضه علیه دشمن می‌جنگند. این را هم خیلی روشن و شفاف به جهان اسلام و جهان عرب باید اعلام کند که فلسطین تنها مسأله مختص به فلسطین و منحصر به فلسطینی‌ها نیست؛ بلکه مسأله کل جهان اسلام می‌باشد. یعنی به نوعی که مسلمانان احساس وظیفه بکنند.

هفتین؛ با توجه به سخنانی که مطرح شد و در رابطه با یاسر عرفات فرمودید خوب است که سؤالمان در رابطه با حکومت خودگردان فلسطین مطرح کنیم و آن اینکه اگر حکومت خودگردان فلسطین واقعاً بخواهد با انتفاضة مسجدالاقصى هماهنگ شود چه کارهایی باید این حکومت انجام دهد تا بتواند با انتفاضة مسجدالاقصى هماهنگ شود؟

و هفتم: در مورد انتفاضة مبارکه و اینکه پیروزی او تا چه حد خواهد بود همان طوری که برادر عزیزمان جناب آقای ابومحمد گفتند این انتفاضة، انتفاضة دوم نیست سه چهار انتفاضة قبلاً بوده که ایشان گفتند. انتفاضة‌ای که در سال ۱۳۶۶ معروف به انتفاضة اول است در واقع انتفاضة چهارم بود. در مرداد ۱۳۶۶ که امام راحل رحمته الله آن پیام برائت از مشرکین را به مکه فرستادند سه چهار ماه بعد، آذر ماه، انتفاضة شروع شد. انتفاضة ماقبلش سال ۱۳۱۵ ش. بود که شیخ عزالدین قسام را انگلیسی‌ها در کوه‌های سوریه و فلسطین به شهادت رساندند ضمن مقاومتی که از خود نشان داد. انتفاضة پنجم همین انتفاضة‌ای است که از هفتم مهر ۱۳۷۹ ش. روز جمعه شروع شده است. همان طوری که آیت‌الله بجنوردی بیان فرمودند ایرانیها به این انتفاضة خیلی امید دارند و آقای ابومحمد به عنوان یک فلسطینی حق دارد که انتظار داشته باشد که مردم بیایند و وظیفه‌شان را در مورد پشتیبانی از فلسطین و قدس و الاقصى انجام دهند و این واقعیتی بود که ایشان خواستند بگویند اما به نظر ایشان و بنده این انتفاضة الاقصى، انتفاضة‌ای است که یک هسته مرکزی قوی برای پیروزی فلسطین است و ما می‌بینیم در این مدت هفت ماه که این انتفاضة بحمدالله مستمر است بلاانقطاع حتی شارون را هم مجبور به عقب‌نشینی کرده است. انتفاضة مقدسه انتفاضة‌ای است که به نظر بنده احتمال خاموشی هم ندارد البته این احتمال ضعیفی است. احتمال قویتر این است که این انتفاضة ادامه خواهد داشت یا حداقل انتفاضة‌های بعدی خیلی قویتر مشتعل خواهد شد. البته شارون باعث انتفاضة نشد، جرقه‌ای شد برای روشن شدن. به نظر من به آمدن عرفات نمی‌توانیم خیلی امید داشته باشیم او راهی را رفته است که نمی‌تواند برگردد اگر هم بخواهد برگردد، همین‌طور که آقای محتشمی گفتند قبلاً او را خواهند کشت. الساعه آن مراکز خودگردان که عملاً خودگردان هم نیست عرفات تعهد کرده که با نیروهای

امنیتی و جاسوسی آمریکا و اسرائیل همکاری کند. این انتفاضه بر اساس برنامه‌ای که امام خمینی ره بیان کرده باید اجرا بشود. امام نکته خوبی را در جایی فرموده‌اند به دولت خطاب می‌کنند که دولت ایران، دولتهای اسلامی، مردم کشورهای جهان اینها هرجا هستند یک هسته حزب الله تشکیل بدهند. در کارخانه، ورزشگاه، مسجد هرجا که یک اجتماع مسلمانی هست یک هسته مقاومت حزب الله درست کنند و این هسته‌های مقاومت حزب الله برای آزادی فلسطین با هم متحد شوند. این بهترین چهارچوبی است که امام برای ما تعیین کرده است. انتفاضه هم همین کار را می‌کند منتها این هسته‌های انتفاضه مقاومت فلسطین باید در ایران و جمهوری عراق و جمهوری عربی سوریه و جمهوری مصر تکمیل شوند. روزنامه کیهان ۴۲/۳/۸ یعنی ده روز قبل از ۱۵ خرداد و قبل از آن انتفاضه بزرگ اسلامی اینطور نوشته: «قاهره آسوشیتدپرس در اعلامیه مشترکی که در پایان گفتگوهای ناصر و بن‌بلا در قاهره منتشر شد خاطر نشان گردیده که دو کشور مصمم هستند تا آزادی فلسطین عزیز به مبارزه خود ادامه دهند. ضمناً هر دو رهبر از نتایج کنفرانس آدیس آبابا ابراز خشنودی نموده...» پس الجزایر، مصر و بعد از سقوط پادشاه عراق دولت جمهوری روی کار آمد نظرشان آزادی فلسطین بود. احمد بن بلا که بارها اعلام کرده است. لذا دیدیم که فرانسه و انگلیس چه به سر الجزایر آوردند آن جنگهای داخلی و کشتارها و آن نیروهای مسلح قلبی ریختند به جان مردم فقط برای اینکه الجزایر قوام پیدا نکند و مرحوم عبدالکریم قاسم را با آن وضع عجیب کشتند بر سر جمال عبدالناصر هم آن بلاها را آوردند فقط به این دلیل که نگذارند هسته مرکزی حزب الله شکل بگیرد. این موضوع کاری کرده که دولتها ناگزیر به حرکت درآمدند و انتفاضه را رها نمی‌کنند. کنگره اجلاس ۴ و ۵ اردیبهشت در مجلس شورای اسلامی به مسئولیت آقای محتشمی و با ارشادات آیت الله موسوی بجنوردی و حاج آقا کروی و با اصرار رهبر معظم که اعلام کردند: قضیه فلسطین مهمترین قضایای جهان اسلام است، تشکیل می‌شود. این کنگره یک اجماعی است، جناحهای داخلی هم در اینجا دخالت ندارند. همه نیروها خوشبختانه در ایران آماده هستند برای کمک به فلسطین و امیدواریم که این توفیقاتی که داریم و هست بیشتر شود.

هشتم: از جناب آقای رهنما خواهش می‌کنم که بفرمایند به نظر شما چه برنامه

مؤثری در ایران به منظور حمایت از فلسطین ضرورت دارد، پاسخ گویند.

رهنما: به خاطر دارم که امام راحل از پنجاه و چند سال پیش این مسأله را مطرح کردند و پایه این کار را گذاشتند. در اردیبهشت ۱۳۴۲ یک ماه قبل از پانزده خرداد، علمای یزد من جمله مرحوم شهید آیت الله صدوقی نامه‌ای به امام نوشتند و سپاه عین مطلب را منتشر کرد که من هم دارم. سؤال کردند راجع به اسرائیل و بهاییهایی که جواسیس اسرائیل هستند که ما با آنها چه کنیم؟ بر اساس همین هم بود که آیت الله صدوقی علیه عمال اسرائیل در یزد مبارزه کردند و اقدام جدی به عمل آوردند. امام جواب دادند که فلسطین باید به طور کل آزاد شود و بهاییها هم حقیقتاً عمال اسرائیل هستند. نکته‌ای را یادآوری کنم و آن اینکه ما قصد نداریم به کسی تجاوزی بکنیم. ما اگر می‌گوییم نباید اسرائیل باشد این ظلم به یهودیان نیست این در واقع استرداد حق است. ما می‌گوییم یک عده مردم مسلمان عرب، کرد، ارمنی، یهودی خانه‌شان نشسته بودند که انگلستان آمد اسرائیل را پرتاب کرد داخل فلسطین. همان‌طور که پارسا را رهبر معظم در بیانانشان فرمودند که «اگر اینها خودشان به کشورهایشان برگشتند که برگشتند اگر برنگردند ما بیرونشان می‌کنیم». یعنی دنبال همان مطالبی است که امام راحل این معجزه‌گر قرن بلکه تاریخ اسلام بیان کردند. شما می‌دانید که سازمان ملل متحد در ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷ / ۹ آذر ۱۳۲۶ فلسطین را تقسیم کرد و حدود پنجاه و دو و نیم درصد آن را به اسرائیلی‌ها داد این تصویب‌نامه را اسرائیل زیر پا گذاشته است. بعد از یک سال سازمان ملل متحد تصویب‌نامه‌ای دارد که مردم فلسطین حق دارند به وطن خود برگردند که اسرائیل اصلاً به این تصویب‌نامه اعتنایی نمی‌کند. در معاهده‌ای که اولین بار عرفات فریب خورد و با اسرائیلی‌ها صحبت کرد معاهده اول بود و بعد اسلو. بنا شد که آن اراضی اشغالی خرداد ۱۳۴۶ ژوئن ۱۹۶۷ را پس بگیرد. ولی اسرائیلی‌ها آمدند زیر قول و قرارهای خود زدند. مرحوم عبدالکریم قاسم یک نکته‌ای را در سخنرانی‌اش دارد و ما متن ایشان را در آرشیو نگه داشتیم. ایشان می‌گفت که اصلاً تقسیم فلسطین یک عمل غیرقانونی بوده است. چرا؟ چون اگر هم بنا بوده یک جایی تقسیم شود به آرای مردم توجه و مراجعه می‌کردند اما در فلسطین این کار را نکردند. زمانی که آمدند و ۶۰۰ هزار نفر یهودیان اضافه کردند، صدها هزار نفر مسلمان را بیرون نمودند. باز هم هنوز مسلمین یک میلیون و چهارصد هزار نفر بودند و یهودیان

۶۰۰ هزار نفر و اگر به آنها مراجعه می‌شد فلسطین و مسلمین استقلال پیدا می‌کردند. مثلاً در نشریات در دفتر ایران و فلسطین نوشتم زمانی که رئیس جمهور گینه مبارزه می‌کرد، سازمان ملل متحد گفت به آرا مراجعه کنیم تا ببینیم ملت چه می‌گویند. گینه مستعمره فرانسه کشوری کوچک در غرب آفریقا است. اتفاقاً سازمان ملل یک ایرانی را به عنوان نماینده ایران - جلال عبده - مسئول انتخابات کرد. جلال عبده رای گرفت و مردم هم گفتند ما می‌خواهیم مستقل شویم. فوراً به آنها استقلال دادند و فرانسه را بیرون کردند. در فلسطین چنین کاری نشد. پس به قول مرحوم آیت الله العظمی آشیخ عبدالنبی اراکی نجفی که از علمای بزرگ قم بود و من فتوایشان را در کتاب مسلمین جهان در سال ۴۱ چاپ کردم و شاه کتاب را جمع کرد، در آن کتاب می‌گوید وجود اسرائیل حدوداً و بقائاً حرام است. هم احداث آن غیرقانونی و غیرشرعی بوده و هم بقای آن، امام وقتی که گفت اسرائیل غده متعفن سرطانی است زمانی بود که هنوز این اقتضاحات اسرائیلی آشکار نشده بود. لذا من پیشنهادم به عنوان کسی که پنجاه سال خدمت می‌کند عرض می‌کنم باید اسرائیل این اشغالگر فلسطین از ریشه کنده شود. در عین حال اگر عرفات را اسرائیلی‌ها بکشند و خودگردان را به هم بریزند، باز هم عرفات مورد اعتماد ما نمی‌شود مگر اینکه پیشنهادات آقای ابومحمد را بپذیرد و به نظر من عرفات باید استعفا بدهد تا هم خودش خلاص شود و هم مردم فلسطین را از دست خودش نجات دهد.

ابومحمد: البته همان‌طور که همه مستحضری ملت فلسطین بیش از هر کس دیگری پنجه در پنجه صهیونیستها این دشمن اشغالگر گذاشته است و در حدود یک سده با این دشمن در حال مقابله است و همین مردم مسلمان فلسطین بیش از هر کس دیگر به قدرت و توان این دشمن اشغالگر آگاه می‌باشند.

اگر کشورهای عربی و اسلامی فقط می‌شنوند قدرت اسرائیل و توان تسلیحاتی او را ولی مردم مسلمان فلسطین به طور روزمره آن را می‌بینند و حس می‌کنند. اگر ملت‌های دیگر فقط شنیده‌اند که اسرائیل سلاح‌های هسته‌ای دارد مردم فلسطین از نزدیک شاهد آن هستند. با همه اینها هیچ‌گاه دست از انتفاضه نکشیده‌اند.

انتفاضه ۱۹۸۷ را شروع کردند و تنها سلاحشان هم همان سنگ بود. البته مردم فلسطین هم

از کار ننشستند ابزار انتفاضه و سلاحهای خودشان را پیشرفته و متحول کردند. بگذریم که بعد از سنگ سلاح سرد و چاقو آمد و بعد گلوله و زیرگرفتن با ماشین و عملیات شهادت طلبانه و عملیاتهای انفجاری بود. الان نیز انتفاضه‌شان هم با سنگ انجام می‌دهند و هم با سلاحهای کارآمد و به نوعی با استعانت از آنها ادامه می‌دهند.

یکی از برکات این انتفاضه همان سلاح جدیدی است که نیروهای مقاومت به کار گرفتند که آن نوعی خمپاره‌انداز است که فعلاً آن را به کار می‌گیرند. از فاصله مناطقی را هدف قرار می‌دهند. الان به حمدالله موفق شدند یکسری انفجارات از راه دور را با دستگاه کنترل از راه دور انجام دهند یا توسط تلفن همراه. البته ناگفته نماند گروههای مقاومت فلسطینی از تجربیات حزب الله هم سود بردند و ایجاد همان موازنه وحشت در بین طرفین یعنی پاسخ هر سلاحی را با سلاح دیگر می‌دهند؛ یعنی حزب الله پاسخ هواپیماهای جنگی را با کاتیوشا می‌داد.

همان‌طور که عرض کردم الان آن خمپاره‌انداز را به وجود آوردند و با استفاده از خمپاره‌انداز وحشتی را در شهرک‌نشینان صهیونیست ایجاد می‌کنند تا صهیونیستها را از گلوله باران و بمباران مناطق فلسطینی باز دارند؛ یعنی به نوعی می‌شود گفت سلاح بازدارنده.

همان‌طور که در ضرب المثل هم داریم نیاز مادر اختراعات است. هروقت خود را در تنگنا و محاصره می‌دیدیم به این فکر می‌افتیم که خودمان را متحول کنیم و چاره‌ای بیندیشیم. البته ما معتقدیم که سلاح، سرنوشت این نبرد را برهم نمی‌زند بلکه این اراده، اعتقاد و باور و ایمان است که سرنوشت را تغییر می‌دهد و پیروزی از جانب خداوند تحقق می‌پذیرد. اگر به یاری دین خدا برخیزید حتماً پیروزی از جانب خداوند تأمین می‌شود.

مردم مسلمان فلسطین تصمیم نهایی‌شان این است که تا آخرین نفس بایستند و بجنگند، حتی اگر همه به شهادت برسند. این یک مسابقه و زورآزمایی است که هرکسی انگشت دیگری را گاز بگیرد و هرکس اول صدایش درآمد او بازنده است. ما با توکل به خداوند انشاءالله کسی نیستیم که اول فریاد برآوریم چون اعتقاد داریم و خداوند ما را یاری می‌کند. ما با واژه یأس بیگانه‌ایم، یک مسلمان هیچ‌گاه از رحمت الهی مأیوس نمی‌شود. بلکه برعکس باید تلاشمان بر این باشد که اول دشمن را به داد و فریاد برآوریم و او را شکست دهیم و پیروزی هم از جانب خداوند است.

ایدئولوژی در نظریه‌های انقلاب ایدئولوژی، مفهوم و کارکردهای آن

حمیدرضا اخوان مفرد*

چکیده: ایدئولوژی یکی از ارکان بسیج سیاسی منجر به انقلاب است. از دیرباز آنچه مورد توجه نظریه‌های انقلاب قرار می‌گرفته، شرایط فکری بوده است. در نظریه‌های کلاسیک شامل نظریه طبقاتی مارکسیسم، نظریه فرهنگی دورکهایم، نظریه واقع‌گرایی سیاسی پاره‌تو، نظریه کاریزمای وبر و نظریه روان‌شناسانه دو توکویل شرایط فکری انقلاب به ترتیب عبارت از: خودآگاهی طبقاتی در قالب ایدئولوژی، آئومی-تشنگی ایدئولوژیک تحریک عاطفی، فریب توده‌ای، ارادت عاطفی به رهبران کاریزماتیک و بالاخره توقعات فزاینده توده‌هاست. بنابراین ایدئولوژی در چنین نظریه‌هایی کارکرد نقش قابل توجهی در پیدایش اوضاع انقلابی و جگونگی وقوع بسیج انقلابی دارد. کارکرد و جایگاه ایدئولوژی در نظریه‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، سیاسی و نیز نظریه‌های نوین انقلاب – که در دو سطح خرد و کلان قابل بررسی‌اند – در درجه اول اهمیت قرار گرفته است. این تحقیق چشم‌اندازی است به همین موضوع و کنکاشی است در شناختن مفهوم ایدئولوژی و تعیین کارکردها و جایگاه آن در نظریه‌های انقلاب.

قابل ذکر است که بخش اول مقاله با عنوان «ایدئولوژی، مفهوم و کارکردهای آن» در این شماره منتشر و بخش دوم آن با عنوان «نقش و جایگاه ایدئولوژی در نظریه‌های انقلاب» در شماره بعد چاپ خواهد شد.

مقدمه

از آنجاکه در یک مطالعه بررسی تمام جنبه‌های انقلاب ممکن نیست، در این مقاله به یکی از ارکان آن یعنی «ایدئولوژی» متمرکز می‌شویم. ایفای نقش قابل توجه اسلام شیعی در انقلاب اسلامی ایران توجه محققین را به اهمیت فرهنگ، ایدئولوژی و کارویژه‌های آنها در بسیج، وقوع انقلاب و ماهیت نظامهای انقلابی جلب کرد، به طوری که رهیافت تأکیدکننده بر اهمیت فرهنگ و ایدئولوژی در انقلاب جایگاه ویژه‌ای در میان سایر رهیافتهای به دست آورد. همچنین در سالهای اخیر تحقیقات نظری بر محور پرسش مجدد از نقش فرهنگ و ایدئولوژی بسیار فعال شده است (Burns 1996). از جمله به دنبال انتقادات وارد بر رهیافتهای ساختارگرایانه دولت محور، فرهنگ و ایدئولوژی در چنین تبیینهایی بدون آنکه نقش کلیدی بیابند، محلی از اعراب پیدا کرده‌اند. به طور مثال ندا اسکاچیل - که با دید ساختارگرایانه، مطالعه عمیقی روی انقلابهای فرانسه، روسیه و چین انجام داد و ماحصل آن را در کتاب دولتها و انقلاب اجتماعی ارائه کرد (1979) و برای یک دهه، محافل علمی را با نظریه خود تحت تأثیر قرار داد - در مقاله‌ای که متعاقب وقوع انقلاب ایران نوشته بود، اعتراف می‌کند:

این انقلاب مهم مرا بر آن داشت تا فهم خود را در مورد نقش ممکن سیستمهای اعتقادی و فهمهای فرهنگی در شکل‌دهی اقدامات سیاسی عمیق بخشم (1982).

علاوه بر آن، در رهیافتهای دیگر، از فرهنگ قرائتهای روان‌شناسانه‌ای ارائه شده است که در آنها تغییرات ادراکی و شناختی برای استفاده از فرصتهایی که شرایط فراهم می‌کنند، ضروری تلقی می‌شوند و بالاخره در نظریه دیگر، فرهنگ و ایدئولوژی بدون آنکه برنامه‌ای صرفاً سیاسی در نظر گرفته شوند به عنوان موضوع منازعه مورد ملاحظه قرار گرفته‌اند (سمتی زمستان ۷۷ ش ۱: ۴۵۵).

در این نوشته ابتدا به بررسی مفهوم ایدئولوژی در قالب رهیافتهای متنوع می‌پردازیم. سپس کارکردهای آن را بخصوص در بسیج سیاسی و انقلاب مطمح‌نظر قرار می‌دهیم و در چهارچوب نظریه‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و سیاسی انقلاب، جایگاه و نقش ایدئولوژی را با طرح مهمترین دیدگاهها به تفصیل بحث می‌کنیم.

۱- مروری بر تعاریف مفهوم ایدئولوژی

ایدئولوژی در عین اینکه کاربرد زیادی دارد، یکی از مشکل‌ترین مفاهیم اجتماعی و اصطلاحی است که هم در محافل علمی و آکادمیک و هم در بحثهای روزمره دارای معانی متعددی است (Robertson 1985: 152-153). این واژه را به آرمان، انگارگان، اندیشه‌ورزی، مرام، مسلک، اعتقاد مسلکی، پندارها و اندیشوارگی ترجمه کرده‌اند (بريجانيان ۱۳۷۱ ج ۱: ۳۹۳). همچنین آن را به دانش ایده‌ها، ماهیت و سرچشمه‌های آن و نیز دکتترین، عقاید و روشهای تفکر فرد، گروه و طبقه و مجموعه‌ای از ایده‌ها که بخصوص در مورد سیستم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی است، معنا نموده‌اند (B.Guralink 1980: 696). سایر لغت‌نامه‌ها نیز کم و بیش همین معنا را ارائه نموده‌اند. اما باید گفت تعاریف ارائه شده توسط چنین فرهنگهایی، متفاوت از تعاریف خاص و علمی این اصطلاح است؛ هرچند تعاریف مذکور، کیفیت مبهم و کاربردهای متفاوت آن را نشان می‌دهند. مطالعه جامع مفهوم ایدئولوژی از حوزه مطالعه این تحقیق خارج است اما مروری مختصر بر آن برای روشن شدن وضعیت مغشوش پیرامون این اصطلاح مفید می‌باشد.

اصطلاح ایدئولوژی که از دو کلمه لاتین «ایده» به معنای فکر، نظر و ذهن و «لوژی» پسوندی به معنای شناخت یا شناسی ترکیب شده و در عصر ما رواج زیادی پیدا کرده است (علی بابایی، آقایی ۱۳۶۵ ج ۱: ۹۲-۹۴)، برای نخستین بار توسط دوستوت دوتراسی در دوران انقلاب فرانسه به کار برده شد (P.Baradat 1988: 6). وی می‌خواست با ایدئولوژی، علم جدید «ایده‌شناسی» را بنیان نهد، مانند بیولوژی که موجودات زنده را مطالعه می‌کند و یا فیزیولوژی که کارکرد اعضای بدن را مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد بود که ایده‌ها در اندیشه‌شناسی باید به مانند ابژه‌هایی مستقل از هر نوع معنای متافیزیکی در نظر گرفته شوند و ریشه‌ها و روابط آنها با یکدیگر با روشهای تجربی مورد مطالعه قرار گیرند. بنابراین از نظر دوتراسی «ایدئولوژی به عنوان دانش

ایده‌ها» محتوایی مثبت داشت.

پس از آنکه ناپلئون شکستهای نظامی فرانسه را معلول نفوذ ایدئولوگها قلمداد کرد و درباره آنها واژه‌های موهنی را به کار برد، این اصطلاح به دو صورت متضاد، یکی ممدوح و ستایشگرانه و دیگری مذموم و طعنه‌آمیز جلوه گر شد. کارل مارکس نیز در برخی نوشته‌های دوران جوانی‌اش بویژه در کتاب ایدئولوژی آلمانی آن را به صورت مفهومی زشت و دشنام‌گونه به کار برده که به معنای ناپلئونی نزدیک است. مارکس معتقد است ایدئولوژی به معنای آگاهی کاذب، دسته‌ای از باورهاست که مردم خود را با آن می‌فریبند و تصویری نادرست از جهان و امور در ذهن می‌آورند. از نظر او عقاید رایج در هر عصری فی‌الواقع افکار طبقه حاکم است. به عبارت دیگر، صاحبان قدرت مادی تولیدکنندگان اصلی ایده‌ها و متفکرین، تنظیم‌کننده روابط تولیدی و توزیع‌کننده اندیشه‌ها در عصر خود هستند (39:1963). بنابراین ایدئولوژی، آگاهی و تصویری است که طبقه حاکم از واقعیتها بنابر موقعیت و منافع خود دارند؛ یعنی ایدئولوژی محصول طبقات اجتماعی است (بشر ۱۳۷۰: ۵ - ۶).

ایدئولوژی به عنوان «آگاهی کاذب و آپولوژی» برای مارکس دارای دو خصیصه منفی مرتبط با هم است. ابتدا تناقضها و منازعات اجتماعی را پنهان می‌سازد و بعد، به عنوان ابزار تأمین و تضمین‌کننده منافع طبقه مسلط عمل می‌کند. بدین ترتیب ایدئولوژی یک نوع منحصر به فرد از تحریف است (Larrain 1979: 48-50). همچنین بسیاری از محققین برآنند که بر اساس محتوای کتاب ایدئولوژی آلمانی مارکس نه تنها نظریه دانش و سیاست بلکه متافیزیک، اخلاق، مذهب و در اصل همه اشکال آگاهی را که مبین اتیود* و طرز تلقیهای بنیانی و تعهدات یک طبقه اجتماعی است را ایدئولوژی تلقی کنند. (D.Aiken 1956: 17).

بعدها مارکسیستهای سده بیستم معنای مذموم ایدئولوژی را کنار گذاشتند و از خود مارکسیسم در مقام ایدئولوژی طبقه کارگر یاد کردند که به زعم ایشان دربردارنده حقایق ازلی و ابدی مربوط به انسان، تاریخ و جهان است (آشوری ۱۳۶۶: ۵۲ - ۵۵). از نظر دراکر برای انسان ایدئولوژی به عنوان «جهان بینی طبقه» است و از این رو نه تنها از ایدئولوژی بورژوازی بلکه از ایدئولوژی طبقه کارگر یا سوسیالیسم صحبت می‌کنند و اصولاً انتقادات آنها از سرمایه‌داری

فی نفسه ایدئولوژیک است (1947 : 104).

لنین کسی که احتمالاً اولین بار ایدئولوژی را از این منظر نگریست، می‌گوید:

جنبش انقلابی طبقه کارگر تنها بین دو انتخاب مخیر است؛ سوسیالیسم و سرمایه‌داری، حد وسطی وجود ندارد. بنابراین باید بتوانیم از ایدئولوژی طبقه کارگر صحبت کنیم و در جامعه پاره پاره شده توسط تعارضات طبقاتی، اساساً فاقد طبقه یا ماورای طبقه وجود ندارد (103).

گرامشی از دیگر مارکسیست‌هایی است که در نوشته‌ها و یادداشت‌های زندان ضمن بررسی ارتباط ایدئولوژی با ساختارهای اجتماعی و اقتصادی، همین مفهوم از ایدئولوژی را پذیرفته است. از نظر وی رابطه ساخت فکری و ساخت اجتماعی مسأله‌ای پیچیده و مستلزم مطالعات تاریخی موردی است. او ابتدا «روشنفکران ارگانیک» را از «روشنفکران اسیمیله یا جذب شده» تفکیک می‌کند و سپس توضیح می‌دهد که هر گروه اجتماعی به اقتضای موقعیتش در ساختار تولیدی جامعه، یک یا چند دسته روشن فکر را به وجود می‌آورد تا بیان‌کننده منافع طبقاتی باشند. وظیفه روشنفکران ارگانیک عرضه خاصی از علایق طبقاتی است تا هم در سطح طبقه، آگاهی طبقاتی را نشر دهند و هم در میان آنان تجانس و همگنی ایجاد کنند. طبقه سرمایه‌داری مدرن، روشنفکران ارگانیک خود را در میان اقتصاددانان، حقوق‌دانان و تکنوکرات‌های مدرن جستجو می‌کند تا اینان با تدارک فرهنگ و ایدئولوژی و انجام کار فکری، هژمونی و سلطه آنان را در ساخت سیاسی و دستگاه حکومتی تداوم بخشند، اما طبقات پایین معمولاً در ایجاد روشنفکران ارگانیک دچار مشکل هستند و خود را با روشنفکران مستقر در جامعه روبه‌رو می‌بینند، لذا سعی می‌کنند یا روشنفکران ارگانیک خود را ایجاد کنند یا روشنفکران مستقر در جامعه را جذب نمایند. با تحول جامعه، روشنفکران سنتی به عنوان منبع جذب روشنفکران اسیمیله از جانب سایر طبقات اجتماعی مطرح می‌شوند. گرامشی معتقد است کار ایجاد روشنفکران ارگانیک پرولتاریا، مهمترین وظیفه پیش‌روی جنبش سوسیالیستی است و پیش از هر انقلاب ارتقا و گسترش اندیشه، انتقاد از وضع موجود و هژمونی روشنفکران بورژوازی و تدارک فرهنگی یک ضرورت است و این مهم با ایدئولوژی میسر می‌شود (1971 : 376-379).

باید توجه کرد که وقتی «ایدئولوژی به عنوان جهان‌بینی طبقه» لحاظ گردد، درواقع

درب‌گیرنده آگاهی کاذب از یکسو و آگاهی حقیقی از سوی دیگر است. بنابراین، ایدئولوژی فی‌نفسه دارای معنای منفی و مذمومی نیست (Larrain: 76).

آنچه را مارکس و میریدان او ایدئولوژی نامیده‌اند، پاره‌تو «مشتقات» و سورل «اسطوره» خوانده‌اند. پاره‌تو و سورل از دو جهت مهم با مارکس و مارکسیست‌ها تفاوت دارند، یکی اینکه مشتقات و اسطوره‌ها منافع طبقاتی را انعکاس نمی‌دهند و دیگر اینکه هیچ طبقه یا گروهی در جامعه معاف از گرفتار شدن به وهم و پندار نیست. مشتقات پاره‌تو و اسطوره‌های سورل مجموعه‌ای از اعتقاداتند که اعمال گروه‌ها را توجیه و تا حدی نیز هدایت می‌کنند. پاره‌تو و سورل بی‌آنکه نیازی به دلیل دیده باشند، مسلم می‌انگاشتند که اعمال ناشی از غریزه‌ها یا محرک‌ها عمدتاً غیر عقلانی است؛ هرچند بعضی خواستهای آگاهانه نیز در انسان مطرح است. از نظر آنها گرچه توده‌ها دارای علایق طبقاتی و مادی‌اند اما به صرف علایق مادی، حرکت و تحولی انجام نمی‌دهند و برای ایجاد جنبش توده‌ای، باید توهم ایجاد کرد (پلامانز ۱۳۷۳: ۱۵۲ - ۱۵۴).

در خارج از سنت مارکسیستی، ایدئولوژی از یک سو معنای محدودتری یافت و از سوی دیگر از معنای تحقیرآمیزی که پیدا کرده بود، رها شد.

کارل مانهایم مفهوم ایدئولوژی را به عنوان «جامعه‌شناسی معرفت» به کار برد. وی بین دو معنای متفاوت از این اصطلاح که یکی را خاص و دیگری را عام می‌نامد، تمایز قایل می‌شود. مفهوم خاص ایدئولوژی شبیه کاربرد این اصطلاح در نزد مارکس و ناپلئون می‌باشد که تحریف است. مطابق نظر مانهایم آگاهی کاذب، تلاش محاسبه شده برای فریب دیگران یا خوداغفالی است. مفهوم عام ایدئولوژی مربوط به عصر، دوران یا گروه تاریخی - اجتماعی خاصی است. وقتی ما سروکارمان با ویژگی‌ها و موقعیتهای یک ساختار عام از عقاید عصر یا گروه است، به عقیده لنین یعنی به جهان‌بینی طبقه نزدیک می‌شویم و در اینجا، ایدئولوژی به جامعه‌شناسی معرفت نزدیک می‌شود (Mannheim: 1929: 49-55).

مانهایم در کتاب خود، اندیشه‌های سیاسی و تحول در آنها را تابعی از تحولات اجتماعی، اقتصادی و تاریخی می‌داند. به این معنا که کلید فهم دگرگونی در اندیشه‌ها را باید در دگرگونیهای اجتماعی و سرنوشت طبقاتی که حامل آنها هستند یافت. به نظر وی شرایط زیست و تضاد

منافع طبقات و گروه‌های مسلط و زیرسلطه موجب پیدایش گرایشهای فکری متضادی می‌شود که وی از آنها به عنوان «ایدئولوژی و یوتوپیا» نام می‌برد. ایدئولوژی فرآورده طبقات حاکمه است و وضع موجود را توجیه می‌کند و ممکن است به صورت جهان‌بینی یک عصر درآید. در مقابل، یوتوپیا بیان‌کننده آمال و آرزوهای طبقات زیر سلطه و فاقد قدرت است. ایدئولوژی عامل ایجاد ثبات سیاسی است در حالی که یوتوپیا زمینه فکری شورش و جنبش را فراهم می‌کند. به هر حال همه اشکال فکری، بازتاب شرایط وجودی بخشهای مختلفی از جامعه در روند منازعه سیاسی و تاریخی آنها به شمار می‌روند. یوتوپیا ممکن است بازتاب خواستهای طبقات جدید تحت سلطه یا طبقات در حال زوال باشد (بشیریه ۱۳۷۶: ۱۳ - ۱۴).

مطابق نظر مانهایم، یوتوپیی درواقع ایدئولوژی انقلابی است که خواهان تغییر و دگرگونی است؛ اما ایدئولوژی وضعیت موجود را علاوه بر سیاستگذاری حفظ نیز می‌نماید. وی می‌نویسد:

هرگاه تصور، در واقعیت بیرونی موجود ارضا نشود به مکان و دوره‌هایی پناه می‌جوید که بر پایه آرزو بنا شده‌اند. اسطوره‌ها، افسانه‌های پریان، وعده‌های آن جهانی ادیان، خیالپردازیهای دوستانه و شعرهای پنداری همواره تجلیات تغییر شکل یافته‌ای بوده‌اند از آنچه زندگانی واقعی فاقد آن بود. ولی این تجلیات بیش از آنچه یوتوپیهایی باشند که به مقابله با وضع موجود برخیزند و آن را متلاشی سازند، تصویر واقعیت موجود را در زمان به رنگ مطلوب درمی‌آورند... ممکن است آرزوهای مکانی را یوتوپیاها و آرزوهای زمانی را هزاره‌های شکوهمند نامید... ما آن عقایدی را یوتوپایی می‌خوانیم که از حدود موقعیت محیطی فراتر می‌روند و به وجهی روی نظام تاریخی - اجتماعی موجود اثر تغییردهنده دارند (۱۳۵۵: ۲۱۱).

ایدئولوژی به عنوان «آرمان غیرعقلانی معطوف به عمل» نیز به کار رفته است که چنین کاربردی شاید به علت ظهور ایدئولوژیهای فراگیر قدرتمندی باشد که در روسیه، آلمان و ایتالیا شکل گرفتند و این بحث مطرح شد که چنین ایدئولوژیهایی به چه دلیل در این جوامع پا گرفت و

دموکراسیهای غربی چگونه می‌توانند از تکوین آنها ممانعت به عمل آورند. یکی از نتایج اولیه تمرکز بر ایدئولوژیهای توتالیتار (تمامیت‌خواه)، نسبت دادن معنای مذموم به اصطلاح ایدئولوژی بود و برای حمله به «توتالیتاریانیزم»، ایدئولوژی را سیستم باور معطوف به عمل غیرعقلانی ترجمه کردند. به عبارت دیگر، ایدئولوژی به عنوان ایده‌آلهای تحریف شده و گزینش سیستم اجتماعی مطرح گردید که ارزیابی ساده‌ای از واقعیت ارائه می‌دهد.

خانم آرنت معتقد است، ایدئولوژیها پدیده‌های تازه‌ای هستند که در گذشته در زندگی سیاسی نقش چندانی به عهده نداشتند و پیش از هیتلر و استالین توانایی بالقوه آنها هنوز کشف نشده بود. از نظر وی در ایدئولوژیهای غربی سه ویژگی توتالیتار زیر وجود دارد:

نخست آنکه، نه تنها آنچه را در حال حاضر وجود دارد تبیین می‌کنند بلکه آنچه را که بر جهان گذشته و خواهد گذشت نیز تبیین می‌کنند. داعیه تبیین نام و وعده تبیین همه رویدادهای تاریخی را می‌دهند و مدعی تام گذشته و دانش تام نسبت به زمان حال و پیش‌بینی درست آینده هستند. دوم، تفکر ایدئولوژیک خود را از تجربه مستقل می‌داند، زیرا دیگر نیازی نمی‌بیند که از رخدادهای تازه چیزی بیاموزد. سوم، از آنجا که ایدئولوژی توان دگرگون کردن واقعیت را ندارد، تلاش می‌کند اندیشه را با روشهای برهانی از قید تجربه آزاد کند. تفکر ایدئولوژیک واقعیتها را در نظام منطقی و ذهنی سامان می‌دهد و برای این کار همه چیز را از یک قضیه مسلّم و بدیهی آغاز می‌کند و آنها را از همان قضیه استنتاج می‌نماید. احتجاج ایدئولوژیک نوعی قیاس منطقی است که وقتی قضیه اصلی‌اش را که همان نقطه عزیمتش می‌باشد، مستقر کند دیگر به هیچ تجربه‌ای اجازه دخالت در تفکر ایدئولوژیک نمی‌دهد (۱۳۶۳: ۳۲۸).

ریمون آرون نیز ایدئولوژیها را آموزه‌هایی می‌بیند که دارای سه خصیصه‌اند، یکی خصلت عاطفی آنهاست که برخلاف اندیشه‌های ناب بیشتر طالب متقاعد کردن هستند تا بیان کردن، دیگری توجیه علایق و منافع است و سوم ساخت به ظاهر منطقی، عقلی و منسجمی است که در برخی از ایدئولوژیها مانند مارکسیسم این نظم بیشتر است. ایدئولوژی تنزل اندیشه به سطح

عمل است لذا مشوق و وسیله عمل سیاسی قرار می‌گیرد (بشلا: ۷ - ۸).

در همین چهارچوب برخی از نویسندگان از اندیشه «پایان عصر ایدئولوژی» نیز حمایت کرده‌اند. از جمله دانیل بل معتقد است، جوشش ایدئولوژی در جهان غرب پس از جنگ جهانی دوم به تدریج می‌رود که خاموش شود، زیرا قالبهای ساده ایدئولوژیکی توان تبیین پدیده‌های پیچیده عصر ما را ندارند. وی معتقد است شرایط بحث ایدئولوژیک را دیگر نمی‌توان در کشورهای پیشرفته‌ای مانند آمریکا و اروپای غربی یافت (1971: 36 - 47). مارتین لیپست نیز مدعی است که دموکراسی در دنیای غرب، نماینده جامعه خوب در مرحله عمل است (1990: 47 - 67). این موضوع در مقاله فوکویاما جنبه تازه و جالبی می‌یابد چه وی معتقد است سرنوشت انسانها در ساختار دموکراسی لیبرال تحقق یافته است. نزد فوکویاما نقطه‌نهایی روند تاریخ که به قول هگل به سوی هدف خاصی می‌رود، دولت لیبرال دموکراتیک است و پایان تاریخ به معنای پیروزی یک ایدئولوژی واحد یعنی دموکراسی لیبرال می‌باشد که هیچ جانشینی ندارد؛ یعنی عصر مبارزات سیاسی بزرگ سپری گشته است (1992). همچنین کلاتون از اضمحلال ایدئولوژی در احزاب سیاسی غرب صحبت کرده و روند آن را حتی در احزاب کارگری نشان داده است (1975). البته باید گفت برخی از جامعه‌شناسان مانند لویی آلتوسر که ایدئولوژی را به اعمال انسان ربط داده بر جدایی ایدئولوژی و علم تأکید دارند، معتقدند ایدئولوژی ملاط پیونددهنده جوامع انسانی و جزئی از اندامواره تمامیت اجتماع است و جوامع بشری در زندگی تاریخی‌شان ایدئولوژی را به عنوان عنصری کاملاً حیاتی و اساسی در تنفس و زندگی تاریخی‌شان ترشح می‌کنند. از نظر وی لازمه یک ایدئولوژی مانند محافظه‌کاری این است که راههای به هم پیوندزدن ساختارهای اجتماعی مانند مدرسه، کلیسا، اتحادیه‌های کارگری و خانواده که آلتوسر آنها را «دستگاههای ایدئولوژیک دولتی» می‌خواند، بررسی کنیم؛ لذا صحبت از پایان ایدئولوژی بی‌معنی است (مکنزی ۱۳۷۵: ۳۶ - ۳۸؛ Althusser 1969: 232).

در کنار تعاریف فوق، ایدئولوژی به عنوان یک «نظام معنایی و یک مفهوم فرهنگی» نیز مطرح شده است. رابرت ووتو ایدئولوژی را زیر مجموعه‌ای از ساختارهای نظام‌مند که در واقع برای توصیف و انتقال معانی جمعی مشارکتی به کار می‌رود، در نظر گرفته است (1981: 121). جان تامپسون نیز در کتاب خود، ضمن طرح مفهوم ایدئولوژی به بررسی آن در جوامع مدرن

پرداخته و ارتباط آن را با فرهنگ نشان داده است (1990).

در اینجا ایدئولوژی یکی از عناصر اصلی و محوری و یا به تعبیری کانون واقعی فرهنگ قلمداد می‌شود. در ایدئولوژی، جامعه از خود تصویری پیدا می‌کند و وضعیت و موقعیت خود را تعریف می‌کند و در عین حال آرمانها و خواسته‌های خود را بیان می‌نماید. با توجه به اینکه ایدئولوژی در آن واحد هم از ارزشها و موقعیتها الهام می‌گیرد و سعی می‌کند تا میان آنها همبستگی ایجاد کند و هم از الگوهای فرهنگی، هنجارها و نهادها نشأت می‌گیرد؛ لذا در چهارچوب فرهنگ، دارای مقام خاصی است و توجه روزافزون جامعه‌شناسان به ایدئولوژی و مطالعه تجربی آن به همین دلیل است (Geertz 1964). مفهوم ایدئولوژی را به اجمال در این قالبها مورد بررسی قرار دادیم:

ایدئولوژی به عنوان دانش ایده‌ها؛ ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب؛ ایدئولوژی به عنوان جهان‌بینی طبقه؛ ایدئولوژی به عنوان جامعه‌شناسی معرفت؛ ایدئولوژی به عنوان آرمان غیرعقلانی معطوف به عمل؛ ایدئولوژی به عنوان یک نظام معنایی و یک مفهوم فرهنگی. از آنجا که طبقه‌بندی نظریات پیرامون یک مفهوم به فهم دقیقتر کمک می‌کند، مروری مختصر بر مقاله مصطفی رجای که به این مهم همت گمارده و در قالب چهار رهیافت به بررسی نظریات پیرامون مفهوم ایدئولوژی پرداخته، نیز مفید است.

وی در نوشته خود (1990: 1 - 10) ضمن اینکه مفهوم ایدئولوژی را یکی از مغشوشترین مفاهیم علوم اجتماعی معرفی می‌کند، در قالب چهار رهیافت به طرح نظریات دانشمندان علم الاجتماع پیرامون این اصطلاح می‌پردازد.

در رهیافت معرفت‌شناختی نظریات کاندیلاک و دوستوت دوتراسی بررسی شده و نهایتاً چنین نتیجه گرفته شده است که ایدئولوژی در این رهیافت، مبتنی بر نظریه‌ای مهیج از دانش است که ارتباط مستقیمی با درک و فهم از آن در قرن بیستم ندارد.

وی در رهیافت جامعه‌شناختی به طرح دیدگاههای مارکس، انگلس، مانهایم، موسکا، پاره‌تو، سورل، پارسنز و بل می‌پردازد و جمع‌بندی نظریات آنان را چنین می‌آورد.

رهیافت جامعه‌شناختی، مفهوم ایدئولوژی را به عنوان نظامی از ایده‌های تعیین یافته اجتماعی تلقی می‌کند که چنین ایده‌هایی ضرورتاً

صحیح هم نیستند. لکن این نظام توانایی و پتانسیل فراوانی برای همبستگی اجتماعی، همچنین برای کنترل اجتماعی، بسیج، تحریف و دستکاری در اذهان توده‌ها را داراست. مضافاً بر اینکه ایدئولوژیها ممکن است در خدمت توجیه مجموعه‌ای از هدفها و ارزشها قرار گیرند، مشروعیت بخش اقتدار سیاسی باشند یا به رد و عدم پذیرش آن مجموعه از اهداف و ارزشها و تقبیح اقتدار سیاسی بپردازند. برخی از نویسندگان مزبور اشاره‌ی ضمنی به ایدئولوژی به عنوان یک مفهوم موهن کرده‌اند و دیگران آن را در یک روش بیطرفانه مورد بررسی قرار داده‌اند (6:1990).

نظریات فروید در رهیافت روان‌شناختی بررسی شده است. مطابق نظر رجای در این رهیافت تمرکز بر روی ایدئولوژی، ابتدائاً مرتبط با فرد و بعد پیامدهایش بر رفتار اجتماعی اوست. همچنین ایدئولوژی، منبع تثبیت ساخت روانی فرد قلمداد می‌شود که او را به مجموعه‌ای از عکس‌العملهای روانی مناسب تجهیز می‌کند و نیز فرد را در مواجهه با تقاضاهای ناسازگار در زندگی اجتماعی سازگار می‌سازد و وی را از اضطراب، تشویش و خستگی آسوده می‌سازد.

در رهیافت فرهنگی - روانی ضمن مروری بر نظریات دیون و گیرتز، ایدئولوژی ساخت فرهنگی - روانی کم و بیش منسجمی قلمداد می‌شود که عناصر محیطی و روانی را یکپارچه و متحد می‌سازد. در این دیدگاه، ایدئولوژی از یکسو مستلزم چشم‌انداز و دورنمایی روانی و از سوی دیگر نیازمند زمینه‌های فرهنگی است که نخستین کارکرد آن، قادر ساختن فرد به ایجاد یک احساس از نظام فرهنگی سمبلیک می‌باشد (9-6:1990 Rejai).

رجای در جمع‌بندی نهایی خود می‌نویسد:

ما مفهوم ایدئولوژی را در قالب چهار رهیافت بررسی کرده به توضیح اجمالی هر یک از آنها پرداختیم. هر یک از رهیافتهای مزبور نورافکنی بر برخی زوایای تاریک و ابعاد متنوع این مفهوم افکندند و مجموعاً میراث فکری گوناگون و ویژگیهای شگفت‌آور این اصطلاح را آشکار ساختند. ما با بررسی استقرایی چنین استنتاج می‌کنیم که می‌توانیم یک

مفهوم ترکیبی از ایدئولوژی داشته باشیم و آن را به شکل زیر توصیف کنیم:

ایدئولوژی عبارت است از احساسات سرشار، اسطوره‌های اشباع شده، سیستم رفتاری مرتبط و منبعث از باورها و ارزشها درباره انسان، جامعه، مشروعیت و اقتدار که به صورت یک روال عادی و عاداتی همیشگی مستحکم شده است. اسطوره‌ها و ارزشهای ایدئولوژی از طریق سمبلهای ساده‌سازی شده اقتصادی و راه و روشهای کارا و مؤثر به یکدیگر مرتبط می‌شوند. باورهای ایدئولوژیک کم و بیش منطقی، یکپارچه، منسجم و سلسله مراتبی و زنجیروارند و پتانسیل قابل توجهی برای بسیج توده‌ای، کنترل، تحریف و دستکاری اذهان دارند (1990 : 9).

همچنان که ملاحظه کردیم، تعداد زیادی از دانشمندان علوم اجتماعی، مفهوم موسعی از ایدئولوژی را به عنوان «نظامی از ایده‌ها، باورها و ارزشها» مطرح کرده‌اند که مضمین تفسیری جامع از تاریخ است، نظریه دقیقی از نظم اجتماعی را شکل می‌دهد و با تکرار تلقین‌کننده ایده‌ها از طریق نظام ارزشی، باور و وفاداری توده‌ها را جلب می‌نماید (Foran 1996 : 203-227). در این مقاله نیز همین مفهوم از ایدئولوژی به کار گرفته می‌شود یعنی آن را کم و بیش به عنوان مجموعه‌ای سازگار از ارزشهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی و نیز باورهایی که می‌تواند محرک انسان برای عمل باشد، تلقی می‌کنیم که ایده‌ها را مرتبط با روابط اجتماعی می‌کند تا برای ابقا یا تغییر وضع موجود به کار رود. به عبارتی، از این منظر ایدئولوژی شامل عناصر متعدد زیر است:

- مجموعه‌ای از ارزشهای اجتماعی، فردی و معنوی؛
 - انتقاد نظام یافته نسبت به ترتیبات اجتماعی موجود؛
 - طرح کلی جامعه مطلوب که در آن ارزشهای مذکور بارور می‌گردند؛
 - برنامه‌های عملی برای حرکت از وضع موجود به سوی وضع آرمانی و مطلوب.
- این تعریف از ایدئولوژی آن را مجرد و انتزاعی نمی‌داند بلکه منشأ تکوین آن را در اوضاع و

احوال و شرایط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه و در زمانی معین جستجو می‌کند و ارتباط آن را با روان آدمی می‌یابد. به عبارت دیگر، ایدئولوژی یا امور فرهنگی، اجتماعی - سیاسی و روانی جوامع مرتبط است و از آنجا که جریان هر ایدئولوژی در بسترهای فرهنگی، نظام ارزشی، معتقدات و امور سیاسی و اقتصادی در جامعه هم مؤثر است و هم از آنها تأثیر می‌پذیرد؛ لذا طبیعی است که یک ایدئولوژی سیاسی خاص ممکن است در دو بستر فرهنگی یا در دو جامعه به صور و اشکال و محتواهای متفاوت درآید و در زمانهای مختلف، منشأ ارزشها، آثار و نتایج گوناگون شود یا احتمال دارد در یک بستر فرهنگی نتواند نفوذ کند و اثری بر جای نهد. بنابراین فعال بودن ایدئولوژی منوط به پذیرش دروندادی و بروندادی فرهنگهاست و مستکی بر پاسخگویی مثبت به احتیاجات زمان است.

۲- کارکردهای ایدئولوژی

ایدئولوژی از دید جامعه‌شناسان حاوی سه ویژگی و کارکرد اصلی است: اول اینکه هر ایدئولوژی حاوی صورتی منظم، هماهنگ و سازمان‌یافته است و این نظم باعث می‌شود تا برخی از وجوه واقعیت برجسته شوند و برخی دیگر در حاشیه قرار گیرند. این همان خصلت یکدست‌کردن عناصر ناهماهنگ است. به عبارت دیگر، اولین ویژگی و کارکرد ایدئولوژی این است که واقعیت پیچیده را ساده‌سازی می‌کند. دوم، ایدئولوژی غالباً به ارزشهایی برمی‌گردد که از آن نشأت گرفته است و تلاش می‌کند تا آن را در طرحی ذهنی سازمان دهد؛ یعنی ایدئولوژی نوعی توجیه عقلانی جهان‌بینی و نظام ارزشی را عرضه می‌کند و بالاخره سوم، ایدئولوژی کارکرد دیگری هم دارد و آن این است که انسان را به عمل ترغیب می‌نماید و یا حداقل با ارائه هدفها و وسایل به افراد امکان می‌دهد که به عمل سیاسی دست بزنند (بشار: ۸ - ۱۰).

البته هر ایدئولوژی در جهت توجیه و تفسیر بنیادها، کارکردها و مقبولیت خود احتیاج به ایدئولوگهای کارآزموده دارد. شیوایی بیان، رسایی قلم و سلامت شخصیت‌های ممتاز در تحکیم مبانی یک ایدئولوژی اثر قاطع دارند. هرچه یک ایدئولوژی با نیازهای مادی و معنوی اساسی جوامع انطباق بیشتری نشان دهد و بتواند بر گروههای پایدار و ناپایدار اجتماعی ولی پویا اثر بگذارد از قوام، دوام، کارایی و تحرک بیشتری برخوردار خواهد بود. عواملی که اشاره شد،

بی‌شک در پذیرش یا عدم پذیرش یا تألیف ایدئولوژی با عناصر فرهنگی و معنوی دست‌اندرکار هستند (آراسته خو ۱۳۷۰: ۱۷۵ - ۱۸۰).

پلاماتز نیز معتقد است در عصر ما دست کم برای چهار مقصود از ایدئولوژی بهره‌برداری شده است، فی الواقع ایدئولوژی از نظر وی دارای چهار کارکرد زیر است:

- تشکیل و حفظ انسجام گروه‌های منضبطی که بتوانند به منظور کسب قدرت، به سرعت از شرایط متغیر سود ببرند.

- ترغیب مردم به فداکاریهای بزرگ در راه آرمانهایی که نزد رهبرانشان به مراتب مهمتر و پرمعناتر است تا نزد خود آنان.

- بسط دادن قدرت حکومت یا سایر گروه‌های متشکل در خارج از مرزهای کشور یا کشورهایی که قدرت در آنجا در دست چنین گروه‌هایی است.

- و بالاخره تسلط یافتن یا حفظ سلطه بر احزاب یا دیگر سازمانها (۱۷۹).

ژان بشلر هم در کتاب خود برای ایدئولوژی پنج کارکرد را مشخص ساخته است که عبارتند از: صف‌آرایی یا جبهه‌گیری، توجیه، پرده‌پوشی، موضع‌گیری و بالاخره دریافت یا ادراک. مطابق نظر وی، اولین کارکرد ایدئولوژی، شناساندن دوستان به یکدیگر و معرفی دشمن به آنهاست. هر جبهه‌ای نیازمند نشانه‌ها، نمادها، شعارها و گفتارهاست تا هواداران را به دور خود جمع کند و مخالفین را طرد نماید. این علایم می‌تواند میل درآمیختن با جمع یا میل غریزی انسان به مستحیل شدن در گروه و پرخاشگری را در افراد به راحتی برانگیزد. جدال سیاسی سازمان‌یافته به ایدئولوژی نیاز دارد تا دوستان را به دور هم جمع کند و صف دشمنان را جدا کرده آنها را طرد نماید. جدال سیاسی همیشه حالت دو قطبی پیدا می‌کند و در نتیجه دو جبهه یا دو جبهه ائتلافی ایجاد می‌شود. گاه ایدئولوژیها مواضع فکری ناهمگن را زیر یک چتر جمع می‌کنند به طوری که در هر جبهه ایدئولوژیکی جریانهای فکری متفاوت و علایق گوناگون در کنار هم قرار می‌گیرند. زمانی عدم هماهنگی ایدئولوژیکی آشکار می‌شود که جبهه ائتلافی پیروز شود و حریف را نابود کند. در این صورت اختلافات داخلی به تدریج علنی می‌شود و درگیری تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که یکی از گروه‌ها، سایرین را از میدان به در کند و بر آنها مسلط شود. در تمام انقلابها شاهد چنین وضعیتی بوده‌ایم. از این جهت ائتلاف مواضع فکری نامتجانس در مبارزه سیاسی،

اجتناب ناپذیر ولی موقتی است، اجتناب ناپذیر است چون در مبارزه سیاسی، جبهه دوست و دشمن از هم تفکیک می شود و موقتی است چون این نوع ائتلافها بر اساس شعارهایی شکل می گیرد که دو پهلوی، مبهم و کلی است. برای مبارزه مشترک و نابودی مخالفین، یک پرچم، یک سرود و چند کلمه به صورت شعار کافی است ولی سایر کارکردهای ایدئولوژی از این پیچیده ترند و به توجه بیشتری نیاز دارند (بشلاز: ۶۱ - ۶۷).

در توجیه، بازیگر سیاسی تلاش می کند برای عمل سیاسی خود دلیل منطقی بیاورد و در این روند می خواهد هواداران و مخالفین را توجیه کند. اگرچه سیاستمدار برای رفع تردید نیاز به توجیه خود در برابر دیگری دارد؛ مخاطبین اصلی هر نوع توجیهی، بیشتر هواداران و افراد بیطرف هستند. توده مردم نیاز به توجیه دارند تا با دل بستگی شدید به ایدئولوژی، حاضر به فداکاری و ایثار شوند.

دیگر کارکرد شناخته شده ایدئولوژی، پرده پوشی است که علایق را در کلمات زیبا بیان می کند و بدین ترتیب، سیاست با یاری ایدئولوژی می تواند وظایف خود را تمام و کمال انجام دهد (بشلاز: ۶۷ - ۸۱).

ایدئولوژی، همچنین با تعارض و هم ستیزی همراه است، زمانی تعارض سیاسی پدیدار می شود که حق انتخاب وجود داشته باشد و موضع گیری به عنوان چهارمین کارکرد ایدئولوژی یعنی انتخاب یک موضوع بین چند شق ممکن دیگر. وقتی جامعه یا گروه یا فردی در برابر انتخاب قرار گرفت، به ایدئولوژی نیاز پیدا می کند تا چنین نظام فکری و اعتقادی به او بگوید، کدام شق را انتخاب کند. رشد اقتصادی، استقلال، عظمت ملی، نیکبختی جمعی، عدالت اجتماعی و غیره همه از ارزشهایی هستند که جامعه می تواند برای تحقق آنها قیام کند و برای تمرکز و بسیج نیروها، لازم است ارزشی از میان ارزشها انتخاب شود و مورد تأکید قرار گیرد.

آخرین کارکرد ایدئولوژی یعنی دریافت درواقع سه وجه دارد و عمل سیاسی را ساده می کند، تمامی جامعه را در خود جای می دهد و رو به آینده دارد. از آنجا که عقل و خرد همیشه دچار شک و تردید است، این تنها ایدئولوژی است که به انسان امکان می دهد تا واقعیتها را به صورتی ساده شده، ثابت و منجمد دریافت کند. در ایدئولوژیهای انقلابی، تاریخ به صورت توالی حوادثی در نظر گرفته می شود که شکافهایی به نام انقلابها آنها را از هم جدا می کند و هر شکاف،

نشان‌دهندهٔ دگرگونی عمیق و ریشه‌ای نظام اجتماعی است و این مستلزم داشتن تصویری از جامعه به مثابهٔ کل ارگانیک است. با چنین دیدی از تاریخ، هر شکاف گامی است به جلو، زیرا در غیر این صورت دلیلی برای انقلاب کردن و کشته شدن وجود ندارد. از آنجا که بدون ضابطه نمی‌توان از پیشرفت سخن گفت، باید هدف تاریخ و همین‌طور آغاز و جهت حرکت آن معلوم باشد. پس هر طرح ایدئولوژیک و انقلابی آشکار و نهان بر فلسفه‌ای از تاریخ استوار است. در هر انقلابی برای نابودی جبههٔ باطل باید مردم آن را محکوم کنند زیرا از یکسو از نظر روانی انسان دست به حرکت انقلابی نمی‌زند مگر عنصر باطل، محکوم شناخته شود و از سوی دیگر باطل در تحول تاریخی مرحله‌ای گذرا و رفتنی تلقی گردد. دریافت انقلابی از جامعه الزاماً حاوی چنین عناصری است که به راحتی قابل پرورش هستند. از این رو ایدئولوژی برای ساده کردن و تصریح و فهم واقعیتهای مبهم و پیچیده از بین داده‌ها، آنچه را که می‌خواهد برمی‌گزیند تا عمل سیاسی را تسهیل کند. مضافاً بر اینکه، ایدئولوژی با دستورالعملهای خود، نتایج عمل سیاسی را پیش‌بینی می‌کند و مراحل و مقاصدی که باید طی شود را از پیش تعیین می‌سازد (بشر: ۸۱ - ۹۶).

از نظر بشیریه ایدئولوژی با کارکردهایش یکی از ابعاد اصلی روند بسیج انقلابی است، چه بسیج سیاسی نیازمند سبملها و شعارهایی است که به وسیلهٔ ایدئولوژی بسیج تأمین می‌گردند. چنین ایدئولوژی که اهداف متنازع را تعیین می‌کند، اساساً در پی دستیابی به نتایج عملی است و برعکس نظریهٔ فلسفی که در پی انگیزش فرد به تعقل است، می‌کوشد تا احساس او را برانگیزد. ایدئولوژی سیاسی این کار را از طریق ساده‌سازی پیچیدگیهای واقعیت و عرضهٔ راه‌حلهای ساده و ارائهٔ داوریهای ارزشی و تأکید بر بخشی از واقعیت به بهای فراموش کردن بخشهای دیگر انجام می‌دهد. بویژه آنکه می‌خواهد از طریق تطبیق جهان با مجردات نظری، آن را دگرگون نماید.

بدین ترتیب به اعتقاد وی ایدئولوژی بسیج‌دارای کارویژه‌های اساسی زیر است:

- ارائهٔ تعبیری ساده و عامه‌فهم از دشواریهای موجود و تأکید بر وجوه مشترک اعتراضهای گروههای مختلف اجتماعی.

- نکوهش وضع موجود و یافتن ریشه‌های نابسامانی و ناروایی متصور که اگر بتواند گناه همهٔ نارواییها را به گردن مقام یا نهاد واحدی بیندازد و همهٔ شکوه‌ها و اعتراضها را بدان سو

متوجه سازد، در امر بسیج کاراثر است.

- عرضه راه حل‌های عملی هم برای ویران کردن نهادهای موجود و هم برای ایجاد نهادهای نوین.

- ترسیم وضع مطلوب و تعیین اهداف غایی جنبش و معرفی وسایل دستیابی بدانها، با ذکر این نکته که تصویر وضع مطلوب آینده معمولاً در هاله‌ای از ابهام است تا نیروی تخیل پیروان ایدئولوژی انقلابی را بیشتر برانگیزد و به نیروی بسیج بیفزاید.

- عرضه تبیین تازه‌ای از تاریخ به سود جنبش و ستایش از گذشته آن، در نتیجه وضع موجود وضعی منسوخ اعلام می‌گردد که پاسداران آن باید به «زیاله‌دان تاریخ» افکنده شوند.

- انجام بسیج همگانی البته چنانچه با انجام موفق کارکردهای فوق به عنوان ایدئولوژی کل جامعه پذیرفته شود (بشیریه ۱۳۷۲: ۸۱ - ۸۳).

با استفاده از مطالب فوق، کارکردهای ایدئولوژی را به شرح زیر می‌آوریم و تأکید می‌کنیم که شرط تفوق ایدئولوژی در بسیج منجر به انقلاب، انجام موفق این کارکردهاست:

- ۱- آگاهی سیاسی برای صف‌آزایی؛
- ۲- نقد ترتیبات اجتماعی برای زیر سؤال بردن وضع موجود و ایجاد تنفر نسبت به آن؛
- ۳- معرفی مجموعه‌ای جدید از ارزشهای فردی، اجتماعی و معنوی؛
- ۴- طرح کلی جامعه مطلوب؛
- ۵- معرفی برنامه‌های عملی برای رسیدن به اهداف، در جهت ویران کردن وضع موجود و ایجاد نهادهای نوین؛
- ۶- ایجاد روحیه فداکاری، ایثار، صبر و شکیبایی انقلابی که لازمه عمل انقلابی و اقدام سیاسی در بسیج است؛
- ۷- ساده سازی جهت پرده‌پوشی و تسهیل روند بسیج؛
- ۸- ایجاد اعتماد به نفس و تمهید به اقدام عملی؛
- ۹- ادعاهای مبتنی بر صداقت، حقانیت و عقلانیت برای توجیه پیروان؛
- ۱۰- بسیج همگانی با اجرا کردن موفق کارکردهای فوق.

منابع فارسی

- ۱- آراسته خو، محمد. (۱۳۷۰). نقد و گسترش به فرهنگ اصطلاحات علمی و اجتماعی. تهران: گستر.
- ۲- آرنه، آنا. (۱۳۶۳). توتالیتاریسم. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: جاویدان.
- ۳- آشوری، داریوش. (۱۳۶۶). دانشنامه سیاسی. تهران: مروارید.
- ۴- بریجانیان، ماری. (۱۳۷۱). فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۲ ج.
- ۵- بشیری، حسین. (۱۳۷۲). انقلاب و بسیج سیاسی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۶- بشیری، حسین. (۱۳۷۶). تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم. تهران: نی.
- ۷- بشلر، ژان. (۱۳۷۰). ایدئولوژی چیست؟. ترجمه علی اسدی. تهران: انتشار.
- ۸- پلاماتزو، جان. (۱۳۷۳). ایدئولوژی. ترجمه عزت‌اله فولادوند. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۹- سمتی، محمد هادی. «وضعیت کنونی حوزه مطالعات انقلاب». پژوهشنامه متین. تهران: عروج.
- ۱۰- علی بابایی، غلامرضا و بهمن آقایی. (۱۳۶۵). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: ویس. ۵ ج.
- ۱۱- مانهایم، کارل. (۱۳۵۵). ایدئولوژی و یوتوپیا. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۲- مکنزی، یان و دیگران. (۱۳۷۵). مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی. ترجمه م. قائد. تهران: مرکز.

منابع لاتین

- 1- Althusser, Louis. (1969). *Marxism and Humanism*. London: Allen Lane.
- 2- Bell, Daniel. (1971). "The Passing of Fanaticism" in *Decline of Ideology*. M. Rejai. (ed.). New York: Aldine. Atherton. Inc.
- 3- B. Guralink, David. (1980). *Webster's New World Dictionary*. New York: Prentice-Hall Press.
- 4- B. Thompson, John. (1990). *Ideology and Modern Culture*, California: Stanford

University Press.

5- Burns, G. (1996). "Ideology, Culture and Ambiguity: The Revolutionary Process in Iran". **Theory and Society**.

6- Clayton, John Thomas. (1975). **The Decline of Ideology in Western Political Parties: A Study of Changing Policy Orientations**. London: Sage Publications, LTD.

7- D. Aiken, Henry. (1956). **The Age of Ideology: The Nineteenth Century Philosophers**. New York: New American Library.

8- Drucker, H. M. (1947). **The Political Uses of Ideology**. U.K: The Macmillan Press.

9- Foran, John. (1996). "Discourses and Social Forces: The Role of Culture and Cultural Studies in Understanding Revolutions". in **Theorizing Revolutions**. John Foran (ed.). London: Routledge.

10- Fukuyama, Francis. (1992). **The End of History and the Lastman**. London: Hamish Hamilton.

11- Geertz, Clifford. (1964). "Ideology as Culture System". D. Apter (ed.). **Ideology and Discontent**. New York: Collier-Macmillan. Reprinted in R. Bocock and K. Thompson (eds.). **Religion and Ideology**. Manchester: Manchester University Press. 1985.

12- Gramsci, Antonio. (1971). **Selections from the Prison Note Books**. ed. and Trans. Q. Hoare and G. Nowell Smith. London: Lawrence & Wishart.

13- Larrain, George. (1979). **The Concept of Ideology**. Georgia: The University of Georgia Press.

14- Lenin, V. I. "What is to be Done?", Quoted in Drucker". **The Political Uses of Ideology**.

15- Lipset, Martin Seymour. "The End of Ideology". in **Decline of Ideology**. M. Rejai

(ed.).

16- Mannheim, Karl. (1936). **Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge**. (1929). ed. and Trans. L. Wirth and F. Shils. New York: Harcourt Brace Javanovich.

17- Marx, Karl and Friedrich Engels. (1963). **The German Ideology [1845-6]**. New York: International Publishers.

18- P. Baradat, Leon. (1988). **Political Ideologies, Their Origins and Impact**. London: Prentice-Hall International, Inc.

19- Rejai, Mostafa. (1990). "Ideology in Lyman Tower Sargent". **Contemporary Political Ideologies: A Reader**. California: Pacific Grove.

20- Robertson, David. (1985). **The Penguin Dictionary of Politics**. Great Britain: Penguin Books.

21- Skocpol, Theda. (1952). "Rentier State and Shia' Islam in the Iranian Revolution". **Theory and Society**, vol. 11.

22- Skocpol, Theda. (1979). **States and Social Revolutions**. Cambridge: Cambridge University Press.

23- Wuthnow, Robert. (1981). "Comparative Ideology". **International Journal of Comparative Studies**.

لزوم انجام تعهد

سید محمد موسوی بجنوردی*

چکیده: یکی از مباحث قابل بررسی در حقوق، مبحث لزوم انجام تعهد است. نگارنده در ابتدا تعهد را از نظر لغوی و سپس از نظر معنایی تعریف کرده و با اینکه در حقوق ایران تعریفی از تعهد نشده و فقط مصادیق و آثار ناشی از آن ذکر شده است ولی حقوقدانان اسلامی و فقهای شیعه تعهد را اینگونه بیان کرده‌اند: «تعهد عبارت است از یک رابطه حقوقی که به موجب آن متعهد می‌تواند متعهد را ملزم به پرداخت پول یا کالا یا انجام فعل یا ترک فعل معین و یا اسقاط یک اثر حقوقی بنماید». سپس نویسنده به ذکر عناصر، اقسام و اسباب تعهد پرداخته و اینکه در قانون مدنی اسباب تعهد به صراحت معین نشده و بیشتر نویسندگان به تقلید از قانون ناپلئون تعهد را ناشی از پنج عامل می‌دانند. در پایان درباره مبانی فقهی و حقوقی لزوم انجام تعهد مطالبی ذکر کرده است.

تعریف تعهد

«تعهد» در لغت به معنای «وصیت، سوگند، قول و پیمان، حفاظت، رعایت حرمت، امان و ذمه»

* مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم.

است (مرتضی زبیدی ۱۴۱۴). معادل این کلمه در بیان فقها کلمه «التزام» است (شهیدثانی ج ۱: ۲۵۶؛ طباطبایی ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۵۳) و در کشورهای عربی نیز از «التزام» (السنهوری ج ۴: ۲۶۶) به جای تعهد استفاده می‌کنند.

تعهد* در زبان انگلیسی به معنای «الزام، قدرت الزام‌آوری پیام یا سوگند» (1992 oxford English Dictionary) و «آنچه که شخص موظف به انجام یا ترک آن است» می‌باشد.

در حقوق ایران تعریفی از تعهد نشده است و فقط به ذکر مصادیق و آثار ناشی از آن پرداخته‌اند. در قانون مدنی در مواد ۶۹۹ و ۷۲۳ واژه التزام به معنای تعهد استعمال شده است. حقوقدانان اسلامی (امامی ۱۳۴۰ ج ۲: ۲۴۴)** و فقهای بزرگ شیعه (اصفهانی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵) و حقوقدانان کشورهای عربی (السنهوری ج ۱: ۱۴) نیز تعاریفی از تعهد به دست داده‌اند. با توجه به مجموعه تعاریفی که از تعهد شده است، می‌توان آن را اینگونه تعریف کرد: «تعهد عبارت است از یک رابطه حقوقی که به موجب آن متعهدله می‌تواند متعهد را ملزم به پرداخت پول یا کالا یا انجام فعل و یا ترک فعل معین یا إسقاط یک اثر حقوقی بنماید».

در بحث مربوط به آثار ناشی از نقض تعهدات، منظور از تعهد، تکالیفی است که هر یک از بایع و مشتری بر اساس عقد بیع به عهده گرفته و ملزم به انجام آن می‌باشند. منشأ این التزام ممکن است عقد یا عرف باشد و قانون برای متعاملین تعهداتی را در نظر گرفته باشد.

عناصر تعهد

برای عناصر تعهد این موارد را می‌توان ذکر کرد:

- ۱- رابطه حقوقی: این رابطه می‌تواند ناشی از عقد باشد و یا غیر آن.
- ۲- دین و طلب: کسی که متعهد است عمل معینی را انجام دهد یا ترک کند و یا مالی را منتقل نماید، تعهدی را به عهده می‌گیرد که دین نامیده می‌شود و طلب حقی است که صاحب آن

* obligation

** «تعهد عبارت است از رابطه اعتباری بین دو نفر که به یکی حق می‌دهد و امری را از دیگری طلب می‌کند.»

می تواند دیگری را ملزم به انجام فعل یا ترک فعل یا انتقال مال نماید.

۳- حق مطالبه: به این معنا که شخص بر اساس این حق بتواند طرف دیگر را به انتقال عین خارجی یا انجام فعل و یا ترک فعل وادار کند.

۴- ضمانت اجرا: عبارت است از عکس العمل قانونی علیه متخلف از اجرای تعهد.

۵- تعیین موضوع: موضوع معامله باید مشخص باشد ولو به نحو اجمال.

۶- تعیین متعهد و متعهدله و تغایر آنها: متعهد و متعهدله باید معلوم و در یک فرد جمع نباشد.

اقسام تعهد

موضوع تعهد، یعنی امری که مدیون در برابر دیگری به عهده می گیرد، ممکن است ناظر به تملیک مال، انجام یا خودداری از انجام کار معین باشد. به تعبیری، موضوع تعهد همیشه انجام دادن کار است، زیرا تملیک مال از نظر تحلیلی کاری است که مدیون به عهده می گیرد با این تفاوت که تعهد به محض ایجاد اجرا هم می شود (کاتوزیان ۱۳۷۹: ۴۷). در این قسمت اقسام موضوع تعهد مورد بررسی قرار می گیرد.

تعهد به تملیک یا انتقال مال

در حقوق ما این نوع تعهد در دو فرض مطرح است:

الف. در مورد عقود تملیکی که در آنها تملیک مال با تراضی صورت می گیرد و دیگر نیاز به تشریفات ندارد. مثل بیع، اجاره، صلح.

ب. در مورد عقودی که بر اساس آنها شخص ملتزم می شود با فراهم آوردن اسبابی خاص مالی را به دیگری تملیک کند. مانند اینکه شخص ضمن قولنامه ای تعهد کند که خانه خود را به دیگری بفروشد.

تعهد به انجام کار

کاری که مدیون به عهده می گیرد ممکن است عمل مادی باشد مثل تعهد مقاطعه کار برای

ساختن ساختمان در مدت معین و یا ممکن است انعقاد عمل حقوقی باشد مثل تعهد فرد برای فروش خانه خود در برابر مبلغ معین. در عقود تملیکی مانند بیع، تعهد به تسلیم مبیع از اقسام تعهد به انجام دادن کار است که در ماده ۳۶۲ ق.م. به عنوان یکی از آثار بیع صحیح پذیرفته شده است.

تعهد به خودداری

گاهی فرد بر اساس قرارداد متعهد می‌شود که از انجام عمل معینی خودداری نماید، مانند اینکه مستأجر در اثر عقد اجاره متعهد می‌شود که عین مستأجره را به غیر واگذار ننماید.

منابع تعهد و اسباب ایجاد دین

قانون مدنی اسباب تعهد را به صراحت معین نکرده است ولی بیشتر نویسندگان به تقلید از قانون ناپلئون تعهد (به معنی اعم از تعهد و الزام) را ناشی از پنج عامل زیر دانسته‌اند (شایگان ۱۳۷۵ ج ۱: ۱۴۷؛ عدل ۱۳۷۸: ۳۸۵؛ امامی ج ۱: ۱۲۸؛ عبده بروجردی ۱۳۷۹: ۱۹۱):

۱- عقد: مطابق ماده ۱۸۳ قانون مدنی: «عقد عبارت است از اینکه یک یا چند نفر در مقابل یک یا چند نفر دیگر تعهد بر امری نمایند و مورد قبول آنها باشد». عقد در گذشته مهمترین منبع تعهد بوده است، زیرا بیشتر دیون را اشخاص در اثر توافق با هم به وجود می‌آورند ولی به تدریج از اهمیت عقد کاسته می‌شود. امروزه بیشتر تعهدات را قانون بر اشخاص تحمیل می‌کند.

۲- شبه عقد: اعمال ارادی و مشروعی است که بدون توافق اشخاص نیز ایجاد تعهد می‌کند. برای مثال اگر کسی به عمد یا اشتباه چیزی را که مستحقش نبوده دریافت کند، باید آن را به صاحبش بازگرداند (ماده ۳۰۱ ق.م.). در این مورد، الزام گیرنده آن چیز مستند به قرارداد نیست، ولی کار ارادی ارتکاب شده سبب می‌شود که قانون او را در برابر مالک، مدیون قرار دهد. لازم به ذکر است که این اصطلاح توسط برخی حقوقدانان مورد انتقاد قرار گرفته است (کاتوزیان ۱۳۷۷: ۲).

۳- جرم: یعنی اعمال نامشروعی که مرتکب به عمد و به قصد اضرار به دیگری انجام می‌دهد.

۴- شبه جرم: یعنی اعمال نامشروعی که شخص در اثر بی احتیاطی یا بی مبالائی مرتکب آن

شده است. جدایی جرم و شبه جرم از نظر حقوقی ثمری ندارد زیرا در هر دو صورت مرتکب ملزم به جبران تمام خسارت است. پس با حذف این دو واژه، باید اعمال نامشروع را منبع تعهد شمرد (کاتوزیان ۱۳۷۷: ۵).

۵- قانون: الزامی که مستند به هیچ یک از این اسباب چهارگانه نباشد تعهد ناشی از قانون نامیده می شود. در این حالت ملاحظه می شود که تعهدی برای فردی به موجب قانون به وجود می آید هر چند که هیچ عقدی از عقود و یا عملی از طرف متعهد در این امر مداخلت نداشته باشد. برخی از نویسندگان (لنگرودی ۱۳۶۳ ج ۱: ۱۲۰) علاوه بر موارد مذکور اسباب دیگری را نیز به عنوان منبع تعهدات معرفی می کنند از جمله:

۶- ایقاعات: مانند وصیت تملیکی و إعراض و إبراء و أخذ به شفعه. در این مورد بین حقوقدانان اختلافاتی وجود دارد و انتقاداتی بر پذیرش تعهد یکطرفه به عنوان منبع ایجاد تعهد وارد شده است (کاتوزیان ۱۳۷۷: ۷).

۷- عرف و عادت: مانند شیربها که بر دهنده شیربها تعهدآور است و این تعهد در عرف مسلم وجود دارد. در این رابطه به سؤال و جوابی از جامع الشات استناد شده است.

۸- رای دادگاه: انشای رای موجب تعهد محکوم علیه است، رای همیشه اعلامی نیست ممکن است تأسیسی هم باشد. در این صورت منشأ تعهد خواهد بود.

۹- اقرار: ماده ۱۲۷۵ ق.م. می گوید: «هر کس اقرار به حقی برای غیر کند ملزم به اقرار خود خواهد بود». حال فرض کنید که کسی نظر به مصلحتی اقرار خلاف واقع کند این اقرار منشأ تعهد او می شود.

مبانی فقهی و حقوقی لزوم انجام تعهد

با توجه به اینکه درصدد هستیم به طور مقایسه ای این مبحث را ادامه دهیم و در کنار مباحث حقوقی، مبانی فقهی را نیز بررسی نماییم در این بخش در دو مبحث لزوم انجام تعهد را مورد تحقیق قرار خواهیم داد: یکی مبانی فقهی لزوم انجام تعهد و دیگری مبانی حقوقی لزوم انجام تعهد.

مبانی فقهی لزوم انجام تعهد در حقوق ایران

مهمترین قاعده‌ای که در مبحث لزوم انجام تعهد مورد استناد فقهای عظام قرار گرفته قاعدهٔ اصالة اللزوم بوده است. به طور اجمال این قاعده چنین است که اصل در کلیه عقود، اعم از تملیکی و عهده‌ای، لازم بودن آنهاست. البته نتایج دیگری نیز از این قاعده استخراج می‌شود که در جای خود خواهد آمد. دومین قاعده‌ای که مطرح خواهد شد قاعدهٔ «الْمُؤْمَنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» است که بیشتر در مورد الزام و التزامهایی است که ضمن عقد مطرح می‌شود و خيار فسخ به عنوان ضمانت اجرای عقد در این قسمت نمود پیدا می‌کند.

اصالة اللزوم

یکی از قواعد مهم و معروف در حقوق اسلامی قاعدهٔ اصالة اللزوم در عقود می‌باشد و در تمام نظامهای حقوقی دنیا مورد قبول همگان قرار گرفته و به عنوان یک اصل مسلم حقوقی پذیرفته شده است.*

مقصود از اصل

در باب عقود، چه در معاملات و معاوضات و چه در معاهدات، اصل اولیه لزوم است و نتیجهٔ این اصل آن است که اگر در لازم یا جایز بودن معامله یا عقد شک کردیم اصل اولی لزوم آن است مگر دلیل بخصوصی حکایت از جایز بودن آن بنماید، این جواز ممکن است یکطرفه یا دو طرفه باشد. نخستین کسی که به این قاعده استدلال کرده، مرحوم علامه حلی رحمته الله است و دیگران از وی متابعت کرده‌اند (حلی ج ۱: ۵۱۵؛ مقدس اردبیلی ۱۳۶۲ ج ۸: ۳۸۲، ۳۸۳). این نظریه مختار و اقوی است اما معانی دیگر نیز از این واژه استعمال شده است.

۱- صاحب جامع المقاصد معتقد است که منظور از اصل، رجحان و اغلب بودن است یعنی بر اساس اصالة اللزوم در اغلب موارد عقود لازمند، نه جایز (کرکی ۱۴۱۱ ج ۴: ۲۸۴).

۲- گروه دیگر قایل به استصحاب شده‌اند و می‌گویند هر عقد دارای اثری است و در هر زمان که در اثر فسخ عقد یکی از متعاملین در بقا یا عدم بقای عقد شک کند، مقتضای قاعدهٔ

* از جمله قانون مدنی ایران مادهٔ ۲۱۹ و قانون مدنی فرانسه مادهٔ ۱۱۳۴.

استصحاب، بقای اثر عقد و در نتیجه لزوم آن عقد است. این معنی را علامه حلی پذیرفته و به نظر شیخ انصاری نیز پسندیده و مطلوب است (حلی ج ۱: ۵۱۵).

۳- معنای لغوی واژه بیع و بنای عرفی و شرعی آن بر لزوم است یعنی قصد مردم از خرید و فروش آن است که رابطه مالک اولیه با مال قطع شده، او نسبت به آن مال بیگانه شود (انصاری ۱۳۷۹: ۲۱۴).

از میان معانی ذکر شده معنای اول اقوی به نظر می‌رسد زیرا دلایل شرعی موجود در کتاب و سنت و بنای عقلا که دلالت بر لزوم دارند، عام هستند و اختصاص به بیع ندارند.

اصالة اللزوم در عقود عهديه

مرحوم میرزای نائینی (الخوانساری ۱۴۱۸: ۹) می‌فرماید که اصالة اللزوم در عقود عهديه است نه عقود اذنیة. عقود عهديه بیهایی است که ایجاب و قبول دارند، اما عقود اذنیة شکلاً عقدند و اصالتاً عقد نیستند مثل وکالت و بنابراین تخصصاً از عقود خارجند.

در عقود عهديه نیز شیخ اعظم رحمته الله (انصاری: ۲۳۴) بین عقود عهديه تنجیزیه و عقود عهديه تعلیقیه فرق گذاشته‌اند و معتقدند که در عقود عهديه تنجیزیه قاعدة اصالة اللزوم جاری است به معنی استصحاب بقای اثر، ولی در عقود عهديه تعلیقیه قبل از حصول معلق علیه اثری نیست تا استصحاب شود. در عقد سبق و رمایه و یا در جعاله معلق علیه واقع نشده است تا استصحاب بقای اثر شود، بنابراین در عقود تنجیزیه استصحاب جاری است، ولی در تعلیقیه چون چیزی ثابت نشده است استصحاب اثر مجری ندارد.

مستندات و مدارک قاعده

مستندات قاعدة اصالة اللزوم دو دسته است، یک دسته دلایل اجتهادی و دسته دیگر دلایل فقهاتی. دلایلی که ما را به واقعیت راهنمایی می‌کنند، امارات یا دلایل اجتهادی هستند و دلایلی که اینگونه نیستند بلکه فقط رفع تکلیف می‌کنند و صرفاً وظیفه عملی و بیان‌کننده حکم ظاهری هستند، دلیل فقهاتی‌اند.

اول. دلایل اجتهادی

بنای عقلا

بنای عقلا بر این است که هر عقدی را که متعاقدين موجود می‌کنند پایبند به آن هستند و آن را فسخ نمی‌کنند و عمل نکردن به عقد را مطلوب نمی‌دانند و مادام که توافق قابل اعتماد و لازم‌الرعايه نیست نام پیمان بر آن نمی‌نهند. به سخن دیگر عقد و عهد، تعهدی است در مقابل تعهدی که طرفین خود را ملزم به مراعات آن بدانند. نباید اینگونه عقود و عهود را با عقود اذنی، نظیر وکالت، عاریه، هبه یا ودیعه مقایسه کرد چرا که ماهیت این عقود به شکل اعطا در قبال اعطا به آن نحو که طرفین متعهد به رعایت آن باشند، نیست.

از آنجایی که در همهٔ جوامع و در تمام اعصار مردم پایبند به التزامات خودشان هستند، درمی‌یابیم که بنا و عرف عقلا بما هم عقلا بر لزوم معاملات در حقیقت ناشی از طبع و هويت اولیهٔ آنهاست، نه حکمی خارج از معاملات که شرع آن را ایجاد کرده باشد. بنابراین جزء آرای محموده است و مؤدای عقل عملی می‌باشد. البته باید دانست که لزوم معاملات با اشتراط خیاری که مدت آن معین باشد، منافاتی ندارد (خراسانی ۱۴۰۶: ۵۹۵؛ الخوانساری ج ۲: ۶، ۱۰، ۱۱). همچنین در اقاله اینگونه بحث می‌شود که هرگاه متعاملین التزامشان را به دیگری بخشیدند، معامله می‌تواند به هم بخورد. اگر یکی از طرفین گفت، «أَقْلُتُكَ» معنایش این است که التزامی که من داشتم، بخشیدم و قهراً عقد منحل می‌شود و ابرام از بین می‌رود. بنابراین در اقاله، عقد جدید لازم نیست زیرا با برگشتن هر یک از ثمن و مثنی به صاحبان اولیه ابرام منحل می‌شود و همین مشروعیت اقاله، دلیل است بر انحلال عقد. آنچه که مانع انحلال عقد بود، مدلول التزامی بود اما اقاله مدلول التزامی را از بین می‌برد و با آمدن اقاله در واقع دیگر عقدی نیست. خلاصه آنکه اگر اقاله و خيار شرط نباشد عقلا حکم می‌کنند که باید ملتزم و پایبند به عقد بود.

کتاب

الف. آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».*

در این آیه خداوند سبحان فرموده است «به عقود وفا کنید» در بیان استناد به این آیه، دو

مطلب باید توضیح داده شود، اول آنکه منظور از عقد چیست؟ دوم اینکه وفای به عقد یعنی چه؟

در مورد اول باید گفت، عقد در لغت به معنی عهد است ولی نه مطلق عهد، بلکه منظور عهد محکم، موثق و مشدد است، عهدی که طرفین با تصمیم بر استحکام و تشدید تعهداتی را می‌پذیرند.

عقد از ریشه عَقَدَ (الْحَبْلُ) به معنای بستن (ریسمان) اتخاذ شده است (الراغب الاصفهانی ۱۴۰۴). همان‌گونه که بازکردن ریسمان مشکل است، بازکردن عقد قلبی یعنی به هم زدن عقد نیز مشکل است. با توجه به اینکه قرآن با زبان عرف با مردم سخن می‌گوید، نمی‌توان معنای عقد را معنای مورد نظر اهل فن و اصطلاح در نظر گرفت. معنایی که در اصطلاح فقها مرکب از ایجاب و قبول باشد، مورد نظر نیست بلکه همان معنای لغوی و عرفی مورد نظر است.

از آنچه بیان شد نتیجه گرفته می‌شود که عقود اذنی به دلیل عدم وجود قصد تشدید و استحکام در آنها، شامل این آیه نمی‌شود. بنابراین فقط عهدهای مستحکمی چون عقود تملیکی مانند بیع یا عقود عهدی مانند نکاح مورد نظر می‌باشند.

ب. آیه حرمت اکل مال به باطل.

برای اصل لزوم به آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...»^{*} نیز استناد شده است. آیه شریفه را در دو عقد مستثنی و مستثنی‌منه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مستثنی‌منه دلالت صریح بر حرمت و نهی از تصرفات غیر مشروعه دارد. بدین بیان که «لَا تَأْكُلُوا» کنایه است از نهی در تصرفات و انتفاعات در اموال از غیر طریق صحیح و مشروع مانند اموال غصبی و سرقت و ربا و غیر ذلک به خلاف تصرف در اموالی که از طریق تجارت و رضایت طرفین تحصیل شده باشد. بنابراین پس از انجام یافتن عقد و انتقال مالکیت، رجوع هر یک از طرفین و اخذ اموال بدون رضایت مالک، از مصادیق اکل مال به باطل و مشمول عقد مستثنی‌منه این آیه است. مفاد آیات ۱۸۸ سوره بقره و ۱۶۱ سوره نساء نیز مؤید همین مطلب است.

* نساء (۴): ۲۹.

با توجه به این تالی فاسد در صورت فسخ معامله و عدم ترتب اثر فسخ، عقد مستثنی منه آیه دلالت بر اصاله‌اللزوم دارد. ناچار هر یک از متعاملین باید بر طبق مؤدای عقد عمل کنند و در صورت عدم ثبوت حق فسخ برای هر یک از متعاملین، آنها نمی‌توانند معامله انجام یافته را فسخ کنند و این معنی عین لزوم است در عقود.

همچنین به موجب ذیل آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم...» حاصل از تجارت مبتنی بر تراضی معتبر شناخته شده است و بی‌تردید اقدام به فسخ از جانب احد طرفین از مصادیق تجارت همراه با تراضی نیست (سبحانی: ۴۱، ۴۲؛ خراسانی ۱۴۰۶).

ج. آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» *

حلیت عرفاً به معنای نفوذ بیع و امضای آن است و بنای خردمندان آن است که پس از انشای عقد هیچ‌یک از متعاقدين بدون توافق دیگری مجاز به فسخ نیست و شرع مقدس نیز همین بنا را امضا کرده است.

سنت

نخستین حدیث مورد استناد، حدیث شریف نبوی «لایحل دم امرء مسلم و لا ماله الا بطیب نفسه» (حرّ عاملی ۱۳۸۹ ج ۳: ۵۳۷؛ مامقانی: ۵؛ قمی ۱۳۷۶: ۵۲۹؛ الخوانساری ج ۲: ۱۳۲؛ اصفهانی: ۴۵) ظاهر روایت حرمت و نفی هرگونه جواز تصرف در مال غیر بدون اذن صاحب آن مال است. با توجه به آنچه گذشت، به صرف وقوع معامله هر یک از متعاملین مالک عوض می‌شود و چنانچه هر یک از متعاملین، معامله انجام یافته را فسخ و سپس در آن مال تصرف کند، تصرف در مال غیر بدون طیب نفس او به شمار می‌آید و این معنی ملازم با قاعده اصاله‌اللزوم است. ذکر این نکته بایسته است که طبق اطلاق حدیث کلیه معاملات اعم از عقود و مبادیات، افاده لزوم و عدم جواز فسخ را می‌کند. البته این حدیث مفید لازم دانستن عقود تملیکی است و در عقود غیر تملیکی نمی‌توان بدان استناد کرد، زیرا در عقود عهدی مانند نکاح، نتیجه عقد تملیک مال نیست تا تصرف در آن مال به رضایت طرف مقابل نیاز داشته باشد.

حدیث دوم: «البیعان بالخیار ما لم یفترقا فاذا افترقا وجب البیع». احادیث بسیاری با این

مضمون از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام وارد شده است. تا آنجا که شیخنا الاعظم انصاری آن را متواتر دانسته است. اهل سنت نیز در مراجع خود این حدیث را آورده‌اند همین‌طور ابن ماجه در سنن خود یک باب را به این امر اختصاص داده است. لذا این تواتر معنوی بعید به نظر نمی‌رسد.

توجیه استدلال آن است که به موجب این احادیث، بیع پس از پایان جلسه بیعی، لازم و غیر قابل فسخ است و اگرچه این عموم به موجب خیارات - غیر از خیار مجلس - تخصیص می‌خورد، نسبت به منع جواز فسخ از طریقی جز خیارات مشروع به قوت خود باقی خواهد ماند.

دوم. دلایل فقهاتی

قاعده تسلیط: حدیث شریف «الناس مسلطون علی اموالهم» مبنای این قاعده می‌باشد. ظاهر حدیث شریف دلالت دارد بر اینکه هریک از متعاملین همان‌طور که در اموال خود بر هرگونه تصرفات تکوینی سلطنت دارد، دارای سلطنت تشریعی هم هست و این معنی جزء آرای محموده و تأدیبات صلاحیه به شمار می‌آید. بنابراین ملاک، حق منع فسخ و عدم تصرف در اموال انتقال یافته را دارند و این معنی عین لزوم در عقود است، به جهت اینکه جواز فسخ یک نحو سلطنت تشریعی شمرده می‌شود و این سلطنت منحصرأ در اختیار مالک است. روایات خاصه و عامه نیز بر این قاعده دلالت دارد.

ادله‌ای که گذشت، همگی دلالت بر صحت قاعده دارند؛ البته لسان بعضی از آنها اوسع است و شامل کلیه عقود و ایقاعات و معاملات می‌شود، مثل بنای عقلا و لسان بعضی دیگر اضیق است و شامل خصوص عقود می‌شود مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و قهراً نوبت به اصول عملیه و دلیل فقهاتی نمی‌رسد، اما اگر ادله اجتهادیه دلالت بر این قاعده نکند نوبت به اصول عملیه می‌رسد و باید دید به مقتضای قاعده به کدام اصل باید تمسک کرد؟

در ما نحن فیه چنانچه مجرای استصحاب ثابت باشد نوبت به اصول دیگر نمی‌رسد؛ مثلاً استصحاب نفس لزوم یا استصحاب چیزی که اثر آن لزوم است. اما استصحاب نفس لزوم مجری ندارد، به جهت اینکه یکی از ارکان استصحاب، قضیه متیقنه است که در ما نحن فیه ثابت

نیست؛ زیرا نسبت به لزوم هیچ‌گاه یقین سابقی نبوده است تا شک در بقای آن متصور باشد؛ بنابراین استصحاب نفس لزوم منتفی است. در مورد استصحاب ملکیت سابق بر فسخ که اثر آن لزوم است می‌گوییم گاه مقصود از آن، استصحاب شخص ملکیت است و گاه استصحاب کلی ملکیت یعنی جامع بین ملک مستقر ثابت و بین ملک متزلزل است.

اما استصحاب شخص ملکیت با این بیان است که شخص ملکیت موجوده به انشای متعاملین، مردد است بین ملکیت مستقره ثابت (که قهراً فسخ در آن بی‌اثر است) و ملکیت متزلزله غیر ثابت (که قهراً فسخ در آن مؤثر است). در این صورت ارکان استصحاب عبارت است از یقین به حدوث ملکیت و شک در بقای آن ملکیت و منشأ شک هم مردد بودن ملکیت حادثه بین ملکیت مستقره و ملکیت متزلزله است. لکن به نظر می‌رسد که این استصحاب از مصادیق استصحاب فرد مردد است که ارکان استصحاب در آن تمام نیست، به جهت اینکه قضیه متیقنه عبارت است از فرد مردد بین ملکیت مستقره و متزلزله و این معنی بعد از فسخ قابلیت بقا را ندارد؛ زیرا بقای فرد مردد به وصف اینکه مردد است بعد از فسخ معقول نیست. به تعبیر دیگر پس از فسخ، به ارتفاع مفهوم فرد مردد قطع داریم، بنابراین با توجه به عدم تمامیت ارکان استصحاب «شک در بقای» استصحاب فرد مردد مجری ندارد.

لکن تحقیق این است که استصحاب بقای ملکیت برای مالک دوم پس از فسخ مالک اول، استصحاب شخصی و غیرمردد است؛ بدین بیان انقسام ملکیت به ملکیت متزلزله و مستقره ناشی از تنوع در حقیقت و ماهیت ملکیت نیست، بلکه لزوم و جواز از احکام شرعیه‌ای هستند که از ناحیه سبب ملکیت پدید می‌آیند؛ اما ملکیت یک امر وحدانی و غیرمتکثر به حسب ماهیت و حقیقت است. به تعبیر دیگر، ملکیت دارای دو وجود نیست که پس از فسخ مالک اول، یک وجود محکوم به بقا و وجود دیگر محکوم به زوال باشد.

بدین ترتیب، موضوع ملکیت کلی که جامع بین متزلزله و مستقره است از بین می‌رود و قهراً ملکیت به همان نحو به تشخصه و تفرده که انشاء شده است باقی می‌ماند و در صورت تردید در جواز و لزوم، بدین معنا که آیا شارع مقدس حکم به جواز رجوع می‌کند یا به عدم جواز رجوع که قهراً توجیه‌کننده رجوع مالک اول خواهد بود، استصحاب بقای ملکیت مالک دوم جاری است؛ زیرا ارکان استصحاب که مهمترین آنها و حدث دو قضیه متیقنه و مشکوکه است، ثابت می‌باشد.

اما استصحاب کلی ملکیت (که جامع بین ملکیت مستقره و ملکیت متزلزله باشد) بدین صورت مجری دارد که چنانچه ملکیت حادثه مستقره باشد، ملکیت پس از فسخ قطعاً باقی است و چنانچه ملکیت حادثه متزلزله باشد قطعاً مرتفع است. البته چنانچه اثر شرعی بر نفس کلی بار شود همانند استصحاب کلی حدث مردد بین حدث اصغر و حدث اکبر که همان حرمت مس مصحف باشد «لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^{*}؛ بنابراین مردد بودن ملکیت بین مستقره و متزلزله منشأ شک در بقا می شود که قهراً ارکان استصحاب از یقین سابق و شک لاحق در مانحن فیه تمام است. لکن گروهی از اعظام^{علیهم السلام} بر این استصحاب اشکالاتی کرده اند.

۱- کلی طبیعی متکثر الوجود است در خارج به تکثر افراد، بدین معنی که وجود کلی طبیعی عین وجود فرد است و لهذا وجودش به وجود فرد و انعدامش به انعدام فرد است و بر همین اساس گفته اند: «نسبة الكلّی الطبیعی الی افرادة نسبة الالباء الی الابناء است، لانسبت أب واحد الی أبنائه المتعددة». در منطق به طور مسلم پذیرفته شده که نقیض سالبه کلیه موجب جزئیة است که با بیان فوق ظاهر گشت. این مبنا بر اساس برهان علمی و عقلی استوار نیست گرچه با ارتکاز عرفی و عقلایی سازگار است.

بنابراین وجود کلی طبیعی در ضمن فرد طویل مغایر است با وجود کلی طبیعی در ضمن فرد قصیر و لهذا قدر جامع بین افراد در خارج لایعقل است، به جهت اینکه جامع به نعمت جامعیت و اشتراک یک امر عقلی و در عالم خارج غیر موجود است، زیرا اینکه کلی طبیعی در همه افراد سریان ندارد، چون کلی موجود در ضمن حصه زائله مباین با آن کلی است که در ضمن حصه باقیه است و مسلم است موضوع حکم و منشأ اثر عبارت است از وجود طبایع نه مفاهیم آنها و چون در باب استصحاب لازم است که مستصحب موضوع اثر باشد بنابراین استصحاب کلی باید به لحاظ آثار باشد و چون وجود کلی مردد است بین متباینین از این حیث همانند استصحاب فرد مردد است. لکن مرحوم والد^{علیه السلام} می فرمایند که این اشکال موافق حکم عقل دقیق برهانی است در صورتی که قایل به أصالة الوجود باشیم، بدین معنی که موجودات همگی حقایق بسیطة متباینه به تمام الذات هستند و در صورت نهذیرفتن این مبنی - و اعتقاد به اینکه وجود یک حقیقت واحده ذات مراتب متفاوت است - این اشکال قابل حل است، بدین بیان که:

* واقعه (۵۶): ۷۹ «که جز دست پاکان بدان نرسد».

بین افراد هر نوعی از انواع و ماهیات متأصله موجوده در خارج وحدت سنخیه واقعیه خارجیه است که این وحدت منافات با کثرت عددیه ندارد و این سنخیت بین افراد هر نوع غیر از سنخیت بین تمام وجودات است که از آن تعبیر به سنخیت عامه بین تمام مراتب وجود می شود، البته این سنخیت غیر از سنخیت خاصه است که مختص به افراد هر نوعی است، به نحوی که این سنخیت بین افراد هر نوعی غیر از سنخیت بین افراد نوع دیگر است و قهراً این وحدت بین افراد هر نوع منافات با کثرت ندارد و لهذا گفته می شود: در عین وحدت کثرت و در عین کثرت وحدت است.

و شاید حرف رجل همدانی - که شیخ الرئيس از وی نقل می کند که وی معتقد بوده است به وجود واحد از برای کلی طبیعی و مع هذا آن کلی موجود است در امکانه متعدده و متصف است به صفات متضاده - همین وحدت سنخیه بوده است؛ بدین معنی تكثر طبیعت به تخصص آن پدید می آید و این تكثر منافات با وحدت سنخیه وجودیه بین افراد طبیعت ندارد و قهراً آن وحدت سنخیه موجود است در امکانه متعدده و متصف است به صفات متضاده. بنابراین، رجل همدانی نیز معتقد بوده با اینکه نسبت کلی طبیعی به افراد نسبت آباء به أبناء است نه نسبت آب واحد الی آبائه المتعدده.

لکن به نظر سیدنا الاستاد حضرت امام حکم عرف عقلایی مخالف با این نظر دقیق برهانی است، لهذا مشهور است نزد عرف و عقلا وجود طبیعت به وجود فرد ما و انعدامش به انعدام همه افراد است و شاید حرف رجل همدانی موافق با نظر عرف و عقلا باشد و لکن فیه کلام طویل لایسعنا المقام.

۲- استصحاب کلی ملکیت گرچه از قبیل استصحاب قسم دوم از اقسام کلی است و مجری دارد؛ لکن اثبات لزوم، لازمه عقلی این استصحاب است که قهراً مثبت است و مثبتات اصول حجیت ندارند به جهت اینکه در باب استصحاب تعبد به نفس مستصحاب است «لاتنقض الیقین بالشک» که همان تعبد به بقای قدر مشترک از ملکیت مستقره و ملکیت متزلزله است و بالاخره اثبات عنوان لزوم با این استصحاب مثبت است. لکن به نظر می رسد این اشکال وارد نیست، چون که نزاع در این است که آیا پس از فسخ، عقد منحل می شود و عوضین به مالکان اولی برمی گردد یا اینکه معامله انجام یافته همچنان استوار است؟ که قهراً نتیجه آن لزوم است و ما

نیازی جهت اثبات عنوان لزوم نداریم.

۳- مرحوم آخوندی در حاشیه مکاسب بر جریان این استصحاب اشکال می‌کند؛ بدین بیان که بازگشت شک در بقای ملکیت به شک در مقتضی است که تحقیق، عدم جریان استصحاب است؛ لکن با توجه به ضابطه میزان شک در مقتضی این اشکال نیز وارد نیست، به جهت اینکه شک در مقتضی عبارت است از احتمال ارتفاع حکم سابق به جهت احتمال عدم استعداد بقا در مستصحب، ولو اینکه رافعی نباشد. در حالی که ما نحن فیه مادامی که موضوع فعلی باشد قابلیت بقا دارد همانند سایر احکام شرعیه.

۴- معارضه این استصحاب با اصل حاکم که همان استصحاب بقای علقه ملکیت مالک اول و در صورت جریان موضوع استصحاب کلی ملکیت - جامع بین ملکیت مستقره و ملکیت متزلزل - باشد تعبداً برداشته می‌شود. به جهت اینکه شک در بقای ملکیت کلی، معلول و مسبب از احتمال بقا یا ارتفاع علقه ملکیت مالک اول است و در صورت جریان استصحاب بقای علقه ملکیت مالک اول، موضوع استصحاب کلی ملکیت منتفی است.

به تعبیر دیگر، استصحاب بقای علقه ملکیت مالک اول اصل سببی و استصحاب کلی ملکیت اصل مسببی است و اصل سببی بر اصل مسببی حکومت دارد، لکن اگر به دیده تحقیق بنگریم این اشکال نیز همانند گذشته دور از تحقیق است؛ زیرا همان‌طوری که پیشتر گذشت به صرف انشای عقد، بین متعاملین، تبادل انشایی در ملکیت نسبت به عوضین واقع می‌شود و این معنی خود اعتبار ملکیت مضمن است نسبت به مشتری و نیز اعتبار ملکیت ثمن است نسبت به بایع و معقول نیست. پس از این اعتبار علقه و اضافه ملکیت مضمن نسبت به بایع و همچنین ثمن نسبت به مشتری باقی است؛ بنابراین پس از وقوع عقد، شکی متصور نیست تا اینکه ابقای ماکان شود.

گروهی معتقدند که استصحاب کلی ملکیت از قبیل قسم سوم از قسم ثالث استصحاب کلی است. بدین بیان که ملکیت از طبایع مقول بالتشکیک و دارای مراتب مختلف از حیث شدت و ضعف همانند بیاض و سواد است. بنابراین پس از فسخ مالک اول شک می‌شود که آیا تمامی مراتب ملکیت نسبت به مالک دوم زائل می‌شود یا بعضی از مراتب آن باقی است؟ و استصحاب بقا مرتبه‌ای از ملکیت مجری دارد، به جهت اینکه ابقای آن مرتبه عرفاً از مراتب وجود

مستصحب شمرده می‌شود. بنابراین پس از فسخ ملکیت مالک دوم همچنان باقی است و این معنی عبارت اخراج لزوم است.

به نظر می‌رسد که این استصحاب در ما نحن فیه تمام نیست، به جهت اینکه ملکیت از احکام وضعیه است و در عالم اعتبار تشریعی موجود است و نحوه وجود آن نزد عقلا بسیط است و در آن ترکیبی از حیث شدت و ضعف متصور نیست، بلکه وجود آن دایره مدار بین وجود و عدم است. بنابراین استصحاب بقا مرتبه ضعیفی از ملکیت نسبت به مالک دوم پس از فسخ مالک اول که نتیجه آن لزوم است، متصور نیست.

نکته دیگر در مورد شک نسبت به لزوم در عقود تملیکیه تعلیقیه اینکه آیا استصحاب ملکیت در این عقود جاری می‌شود تا افاده لزوم بکند؟

شیخ انصاری رحمه الله معتقد به عدم جریان استصحاب ملکیت است، بدین بیان که تملیک در این عقود معلق بر امری غیر موجود است، همانند عقد جعاله و سبق و رمایه و در صورت عدم انجام عملی که جعل بر آن قرار داده شده است چنانچه شک در لزوم آن شود استصحاب ملکیت مجری ندارد، به جهت اینکه قبل از حصول معلق علیه ملکیتی ثابت نیست تا استصحاب بقا شود.

به تعبیر دیگر، قضیه متیقنه در این عقود متصور نیست. مرحوم والد رحمه الله (بجنوردی ۱۴۱۹ ج ۵: ۲۵۰، ۲۵۶) بر جریان استصحاب ملکیت در عقود تملیکیه تعلیقیه اشکالی نمی‌بیند و این عقود از این حیث، همانند عقود تملیکیه تنجیزیه هستند؛ یعنی فرق بین آنها در عالم منشأست: در عقود تنجیزیه منشأ ملکیت منجزه و در عقود تعلیقیه منشأ ملکیت معلقه است. بنابراین عاقد در عقود تعلیقیه - همانند عقد جعاله و عقد سبق و رمایه - انشای ملکیت جعل را می‌کند بر فرض آنکه گمشده به وی رد شود یا انشای ملکیت سبق را می‌کند بر فرض پیروزی در مسابقه اسب سواری و یا اصابت تیر به هدف. بنابراین انشای عاقد در عقود تعلیقیه همانند جعل احکام کلیه به طور قضیه حقیقیه است. تفصیل این مطلب در کتاب القواعد الفقهیه آمده است.

شروط

واژه شرط واژه‌ای عربی است و جمع آن «شروط» و «أشراط» است. این واژه گاه در معنای مصدری و گاه در معنای اسمی به کار می‌رود و همچنین در علوم مختلف معانی متفاوتی دارد که

به شرح آن می‌پردازیم:

۱- در ادبیات و علوم نحو، واژه شرط در معنای گزاره‌ای است که پس از ادات شرط می‌آید، مانند:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
گزاره‌ای که پس از واژه «اگر» آمده است، شرط نام دارد و آنچه پس از شرط می‌آید اجزای شرط می‌نامند. اهل منطق به شرط، مقدم و به جزای شرط، تالی می‌گویند.

۲- در علم اصول، آنچه از عدم آن، عدم چیزی دیگر لازم می‌آید - اعم از آنکه از وجود آن وجود دیگری لازم بیاید یا خیر - را شرط آن چیز می‌نامند و در توضیح می‌گویند: «الشرط ما يلزم من عدمه عدم الشيء» به تعبیر دیگر، شرط چیزی است که چیزی دیگر بر آن متوقف باشد، یعنی «الشرط ما متوقف عليه الشيء» البته توقف شیء بر شرط چند حالت دارد:

گاه وجود شرط متوقف بر چیزی است، مانند توقف معلول بر اجزای علت؛ گاه وجوب امر متوقف بر چیز دیگر است، مثل وجوب حج بر استطاعت؛ گاه نیز لزوم عقد متوقف بر امری است، مثل لزوم عقد خیاری که بر سقوط خیار متوقف است و گاه آنچه متوقف است، صحت یک امر است، مانند توقف صحت عقد بر وجود اختیار در متعاملین.

۳- در قرآن مجید واژه شرط به صورت مفرد نیامده است، ولی در صورت جمع آن یعنی «اشراط» به کار رفته است، از جمله در آیه «فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا»^{*} که در آن اشراط به معنی نشانه‌های قیامت است.

۴- در عرف عامه، واژه شرط در معنای رسم و شیوه نیز استعمال می‌شود، چنان‌که در بیت زیر که منسوب به حافظ است، واژه شرط به همین معنی به کار رفته است:

در محفلی که خورشید اندر شمار ذره است خود را بسزرگ دیدن شرط ادب نباشد
۵- در روایات کلمه شرط در مبنای خیار نیز آمده است، مثل «الشرط فی الحيوان ثلاثة» یعنی ایام شرط (خیار) در معامله حیوان سه روز است (حر عاملی: ۳۴۹، ۳۵۰).

۶- در اصطلاحات شرعی، گاهی واژه شرط به معنای مطلق عهد آمده است، مانند «شرط الناس» که به معنای «عهد الناس» و یا «شرط الله» که به مفهوم «عهد الله» است و «عهد الله» به معنی

«احکام الله» یعنی اعم از احکام تکلیفی و وضعی است، چنانکه در روایت زیر شرط به معنای عهد الهی (حکم الله) آمده است:

زنی با شوهرش ضمن عقد به نحو شرط نتیجه شرط کرده بود که چنانچه ازدواج مجدد کند، زوجه مطلقه باشد، در این باره از امام علیه السلام سؤال شد و ایشان پاسخ دادند که این شرط باطل است. پرسش‌کننده در مورد علت بطلان توضیح خواست و امام علیه السلام پاسخ دادند «لان شرط الله اسبق من شروطکم»، زیرا طلاق که از اختیارهای زوج است یک حکم الهی است و قراردادهای مردم نمی‌تواند خلاف آن باشد. در این حدیث «شرط الله» به معنای حکم الهی است.

۷- معنی دیگر شرط، مطلق الزام و التزام است، بی‌آنکه در ضمن عقد درج شده باشد. گرچه اهل لغت این قید را افزوده و گفته‌اند: «الشرط الزام الشيء و التزامه فی البیع و نحوه» یعنی شرط، الزام و التزام در ضمن عقد بیع و امثال آن است، ولی به ظاهر علت افزودن این قید آن است که در اغلب موارد شرط در ضمن عقود درج می‌شود، شاهد مطلب آن است که واژه شرط در مورد شروط ابتدایی غیر مندرج در عقود آمده و همچنین درباره خود عقد بیع که از مصادیق التزام است و نیز مطلق عهد که در روایات به کار رفته است.

البته معنای اخیر، الزام و التزام ضمن عقد، همان مطلق عهد است؛ زیرا وقتی شخص در ضمن عقدی ملتزم به امری می‌شود، عهد هم کرده است. به عقیده ما ادله لزوم وفای به شرط همان‌طور که شامل شروط ضمن عقد می‌شود، شروط ابتدایی غیر مندرج در عقد را نیز دربرمی‌گیرد که مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مبانی فقهی

۱- کتاب: به موجب آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وفا به همه عقود، مورد دستور و امر الهی قرار گرفته است. عقود به معنای عهود است و همان‌طور که در صحیح ابن سنان آمده است «العقود هو العهود» بنابراین، چون واژه شرط در معنی عهد به طور مطلق به کار رفته است، مشمول این آیه می‌باشد و وفا به آن لازم است.

اگرچه شیخ انصاری رحمته الله معتقد است که این آیه درصدد بیان حکم تکلیفی می‌باشد و حکم وضعی جدا از حکم تکلیفی است، اما پس از ایشان اکثر فقیهان معتقدند که منظور آیه بیان حکم

وضعی و به تعبیری دیگر، هدف آیه بیان نفوذ و لزوم عقود و شروط است (طباطبایی ۱۴۱۱ ج ۱۲: ۲۶۸).

آیات مربوط به وفای به عهد نظیر «... وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا...»^{*} یعنی (مؤمنان) کسانی هستند که به عهد خود وفا می‌کنند. «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ»^{**} یعنی آنان که ادای امانت و وفای به عهد را مراعات می‌کنند، همان‌طور که حکم عهد و پیمان بندگان با خداوند را بیان می‌کند، پیمانهای خصوصی میان مردم را نیز دربرمی‌گیرد.

۲- سنت: اخبار و روایات متعددی مضمون «المؤمنون» (المسلمون) عند شروطهم را نقل کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که فرمودند: هر کس مخالف کتاب خدا شرط کند، مجاز نیست که انجام دادن آن را بخواهد و کسی که به آن ملتزم شده نیز لازم نیست به آن وفا کند. مسلمانان تا زمانی ملزم به وفای به شروط هستند که آن شروط موافق کتاب خدا باشد.

ب. ذیل روایت قبل از طریق ابن سنان از امام صادق علیه السلام روایت دیگری به همان مضمون آمده است.

ج. موثقه اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام که در آن امام از پدرشان علیه السلام نقل کرده‌اند، علی علیه السلام فرموده‌اند: هر کس برای زوجه‌اش شرطی کند باید به آن وفا کند، زیرا «المسلمون عند شروطهم الا شرطاً حرم حلالاً او احل حراماً» (طباطبایی: ۲۶۸).

د. روایت دعائم الاسلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و همچنین امام صادق علیه السلام (النوری ضبرسی ۱۴۰۸ ج ۱۳: ۳۰).

ه. روایت منصور بن برزخ از موسی بن جعفر علیه السلام (حر عاملی ج ۱۵: ۳۰).

و. روایت علی بن رثاب از موسی بن جعفر علیه السلام که در آن امام علیه السلام به عبارت «المسلمون عند شروطهم» اشاره کرده است (حر عاملی ج ۱۵: ۴۹).

علاوه بر روایات فوق که به وسیله امامیه نقل شده، این مضمون در منابع اهل سنت نیز آمده

* بقره (۲): ۱۷۷.

** المؤمنون (۲۳): ۸.

است (سرخصی ج ۱: ۱۸۵).

مفاد حدیث

جمله «المؤمنون (المسلمون) عند شروطهم» اگرچه یک جمله خبری است، در حقیقت انشای حکم است. همان‌طور که در اصول فقه آمده است، منظور از جمله خبری در مقام انشاء، اعلام نیست بلکه بعث است و به قول فقیهان چنین جمله‌ای «آکد در بعث» است، زیرا جمله خبری از وقوع مطلوب در مقام طلب خبر می‌دهد، گویی گوینده جمله نیز به وقوع مدلول آن راضی نیست و از این رو، جمله مؤکد است (خراسانی ۱۴۱۳: ۷۱).

به عقیده شیخ انصاری مفاد جمله مزبور، یک حکم تکلیفی است. به سخن دیگر، به موجب این قاعده، مؤمنان موظف و مکلف شده‌اند که به قراردادها و شروطشان وفا کنند، ولی حکم وصفی، یعنی «لزوم قراردادها» از حکم تکلیفی جداست.

بعضی از فقها با عقیده شیخ انصاری مخالفت کرده و معتقدند استنباط حکم تکلیفی در مورد وفای به شرط صحیح نیست؛ زیرا اگر وفا واجب است فسخ آن باید مُحَرَّم باشد، در حالی که چنین نیست. بنابراین جمله مزبور بیان‌کننده حکم وضعی است که مفاد آن نفوذ و لزوم شرط است و مختار ما هم همین است.

مبانی حقوقی لزوم انجام تعهد مفهوم و آثار التزام به عقد

هرچند به نظر می‌رسد لزوم انجام تعهد به معنای التزام به مفاد عقد باشد؛ یعنی اینکه طرفین حق بر هم زدن عقد را نداشته و همچنین به مفاد آن نیز ملتزم می‌باشند، ولی نباید فراموش کرد که این دو از لحاظ نظری با هم اختلاف دارند. بدین ترتیب که لزوم قرارداد طرفین را ملزم می‌نماید که مفاد عقد را اجرا کنند و هیچ یک حق بر هم زدن و فسخ آن را نداشته باشد ولی التزام به مفاد قرارداد طرفین را به رعایت احترام و اطاعت از پیمان به وجود آمده فرا می‌خواند ممکن است این پیمان جایز باشد یا لازم.

قانون مدنی، عقود را به دو دسته جایز و لازم تقسیم می‌کند (ماده ۱۸۶) همچنین عقد را

ممکن است نسبت به یک طرف لازم و نسبت به دیگری جایز بدانند (ماده ۱۸۷). در عقد لازم ممکن است یکی از طرفین به حکم قانون حق فسخ داشته باشد و یا برای دو طرف تا مدتی این حق فسخ محفوظ باشد (خیار مجلس و حیوان، مواد ۳۹۷ و ۳۹۸ ق.م.ا). همه مواد مذکور به اضافه «شرط خیار» برای طرفین و حتی شخص ثالث بیان‌کننده این واقعیت است که لزوم عقد قاعده عمومی نیست بلکه قاعده‌ای انعطاف‌ناپذیر است و تنها به عنوان اصل پذیرفته شده است. برعکس، با توجه به اینکه التزام به مفاد عقد در همه عقود لازم و جایز و خیاری پذیرفته شده است، قاعده‌ای عمومی می‌باشد. مثلاً در عقد وکالت که یک عقد جایز است، تا وقتی که عقد منحل نشده است طرفین خود را موظف می‌دانند که مفاد عقد را مورد احترام قرار دهند. بنابراین مقصود از نیروی الزام‌آور عقد، به معنی خاص خود بیان همین التزام به مفاد عقد است هرچند که در عرف خردمندان (بنای عقلا) شامل لزوم قرارداد نیز می‌شود.

مبنای التزام

در رابطه با منشأ نیروی الزام‌آور عقد، سه نظریه ابراز شده است: اراده، قاعده اخلاقی، قانون. الف. این نیرو از «اراده» ناشی می‌شود. انسان موجودی آزاد، اصیل و باشخصیت است و می‌تواند بر اساس اراده خود عقود را به وجود بیاورد و خود را ملتزم به مفاد آن بنماید. مبنای این التزام همان پذیرش ارادی خود اوست و قانون نیز این الزام درونی و حاکمیت اراده را تأیید می‌کند. بر مبنای اصل حاکمیت اراده، نه تنها دو طرف ملتزم به مفاد عقدند بلکه دادرس نیز موظف می‌شود قانون قراردادی را چنان‌که هست، اجرا کند. حتی برای قانونگذار نیز این وظیفه را به وجود می‌آورد که به حریم قرارداد تجاوز نکند.

ب. اخلاق: بر اساس این نظریه اخلاق مبنای التزام است، شخص باید پایبند به عهد و قول خود باشد و این یک وظیفه اخلاقی برای افراد اجتماع به شمار می‌آید. در کتابهای آسمانی نیز عهدشکنان سرزنش شده‌اند.^{*} قانون این قاعده اخلاقی را محترم می‌شمارد لذا هر جا که اثر

* بقره (۲): ۲۶ «الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» ؛ انفال (۸): ۵۶ «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرْزَءٍ وَ هُمْ لَا يَتَّقُونَ» ؛ رد (۱۳): ۲۵ «وَ الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ... أُولَئِكَ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ».

ناصواب و غیر اخلاقی بر عقد مترتب می‌شود، قانون آن را باطل می‌داند. در حالی که اگر اراده نیروی الزام‌آور صرف باشد باید در هر حال ایجاد الزام کند و تنها در صورتی که از نفوذ باز می‌ایستند که عیب درونی در آن باشد. همچنین مسائل مربوط به اضطرار و جهل، مؤید دیگری بر این است که اخلاق نقش اصلی را در ایجاد التزام برای طرفین به عهده دارد.

اخلاق نه تنها ما را ملزم می‌نماید که به پیمان خود وفادار باشیم بلکه در استنباط دادرس نیز مؤثر است و وی را وامی‌دارد که در استنتاج خویش قواعد اخلاقی را مد نظر داشته باشد. از این دیدگاه قرارداد نهادی است مقدس که برای بدهکار تکلیف وجدانی در ادای دین ایجاد می‌کند.

ج. قانون: عده‌ای معتقدند با توجه به اینکه قراردادها وسیله توزیع ثروت و مبادله کالا و خدمات هستند باید طرفین نسبت به اجرای مفاد آن اعتماد کامل داشته باشند. پس باید پشتوانه اجرایی آن بسیار قوی باشد. ایثار نقش اراده و تکلیف اخلاقی را در این راستا کافی نمی‌دانند، بلکه معتقدند این قانون است که اراده را در استخدام مصالح اجتماعی قرار می‌دهد و از اجرای پیمانهای خلاف نظم عمومی جلوگیری می‌کند، چندان که می‌توان گفت توافق شرط اجرای قانون است.

در نتیجه امروزه می‌توان تنها اراده را به عنوان منبع مستقل الزامهای اجتماعی پذیرفت زیرا نقش قانون و عرف در این امر کاملاً مشهود است. از سوی دیگر، اخلاق از دیرباز تأثیری غیرقابل انکار بر الزامهای اجتماعی داشته است. بنابراین اینگونه استنباط می‌شود که در حقوق ما قوانین قراردادها به توافق خصوصی سپرده شده است و اصل حکومت اراده به عنوان وسیله مفید اجتماعی پذیرفته شده است. ولی، دولت به نظارت و هدایت قراردادها می‌پردازد و هر جا که اصل را با مصلحت اجتماعی سازگار نیابد، در تجاوز به آن تردید نمی‌کند.

لزوم اجرای تعهد در قانون مدنی ایران

ماده ۲۱۹ ق.م. در این باره اعلام می‌کند: «عقودی که بر طبق قانون واقع شده باشد، بین متعاملین و قائم مقام آنها لازم‌الاتباع است. مگر اینکه به رضای طرفین اقاله یا به علت قانونی فسخ گردد». مفاد این ماده نشان می‌دهد که قانون نقش نظارتی خود را در عقود حفظ می‌کند؛ بنابراین نیروی الزام‌آور در قانون ما شروط است. ماده ۹۷۵ ق.م. نیز مقرر می‌دارد: «محکمه نمی‌تواند

قوانین خارجی یا قراردادهای خصوصی را که بر خلاف اخلاق حسنه بوده و یا به واسطه جریحه دار کردن احساسات جامعه یا به علت دیگر مخالف با نظم عمومی محسوب کند ولی «مشروع» بودن قرارداد و نیز نقش نظارتی قانون در این راستا کاملاً بارز است.»

منابع فارسی

- ۱- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ ق.). حاشیه کتاب المکاسب.
- ۲- امامی، حسن. (۱۳۴۰). حقوق مدنی. چاپ ششم. تهران: کتابفروشی اسلامی. ۶ ج.
- ۳- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۳۷۹). مکاسب. قم: مطبوعات دینی. ۳ ج.
- ۴- بجنوردی، محمدحسن. (۱۴۱۹ ق.). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
- ۵- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۶۳). دوره حقوق مدنی: حقوق تعهدات. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۶- حرّ عاملی، محمدبن حسن. (۱۳۸۹ ق.). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ۹ ج.
- ۷- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴ ق.). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث. ۲۰ ج.
- ۸- خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۶ ق.). حاشیه کتاب المکاسب. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ۹- خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۱۳ ق.). کفایة الاصول. قم: لقمان.
- ۱۰- الخوانساری نجفی، موسی. (۱۴۱۸ ق.). منیة الطالب فی شرح المکاسب، (تقریرات مرحوم میرزای نائینی). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۱- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ ق.). المفردات فی غریب القرآن. تهران: دفتر نشر کتاب. ذیل واژه عقد.
- ۱۲- سیحانی، محمدحسین. نخبه الازهار. (تقریرات آیت الله شریعت اصفهانی).
- ۱۳- سرخسی، محمد بن احمد بن ابی سهل. شرح سیر الکبیر.

- ١٤- السنهوري، عبدالرزاق احمد. (١٣٧٢ق). انتقال و سقوط تعهد. تهران: مركز ترجمه و نشر كتاب.
- ١٥- شايگان، على. (١٣٧٥). حقوق مدنى. قزوین: نشر طه.
- ١٦- شهيد ثانی، زين الدين بن على. مسالك الافهام فى شرح شرائع الاسلام. تهران: چاپ سنگی.
- ١٧- طباطبائی یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم. (١٣٧٦). سؤال و جواب. تهران: مركز نشر علوم اسلامى.
- ١٨- طباطبائی الحکیم، محسن. (١٤١١ ق.). مستمسک العروة الوثقى. نجف: مؤسسة اسماعيليان.
- ١٩- عبده بروجردی، محمد. (١٣٧٩). حقوق مدنى. قزوین: نشر طه.
- ٢٠- عدل، مصطفى. (١٣٧٨). حقوق مدنى. قزوین: نشر طه.
- ٢١- قمى، ابوالقاسم. (١٣٧٦). جامع الشتات. تهران: کیهان.
- ٢٢- کاتوزیان، ناصر. (١٣٧٩). حقوق مدنى: نظريه عمومى تعهدات. تهران: نشر بلد.
- ٢٣- کاتوزیان، ناصر. (١٣٧٧). دوره مقدماتى حقوق مدنى. نشر دادگستر.
- ٢٤- کرکى [محقق ثانی]، على بن حسين. (١٤١١ ق.). جامع المقاصد فى شرح القواعد. مؤسسة آل بيت. ١٣ ج.
- ٢٥- النورى طبرسى، حسين بن محمد تقى. (١٤٠٨ ق.). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بيروت: مؤسسة آل بيت لاحياء التراث.
- ٢٦- مامقانى، عبدالله بن محمد حسن. نهاية المقال.
- ٢٧- مرتضى زيبدى، محمد بن محمد. (١٤١٤ ق.). تاج العروس من الجواهر القاموس. بيروت: دارالفکر. ٢ ج.
- ٢٨- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (١٣٦٢). مجمع الفائدة والبرهان فى شرح ارشاد الاذهان. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.

منابع لاتین

- 1- J.S.M. (1992). Oxford English Dictionary. London: Oxford. OBLIGATION.

عقل و دین در کلام امام علی (علیه السلام)

اسدالله بیات^۱

چکیده: آنچه در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است تعریف و بیان چیستی دین و عقل، جایگاه و اساس دین و عقل با توجه به سخنان امام علی (علیه السلام) در موارد گوناگون. همچنین کاربرد و کارایی آن دو در نظام زندگی و رابطه عقل و دین، کیفیت و چگونگی آن در فهم مسائل دینی و در کشف عامل احکام الهی، استحکام بخشیدن به مبانی دینی از یک طرف و اصلاح و بالایش احکام اصل و ناب دینی از کج اندیشیها و تحریفها، ارائه مسائل و موضوعات دینی توسط عقل، رفع تنافی بین دین و عقلانیت، هدایت و تثبیت در کشف حقایق و فهم مسائل مورد نیاز بشری توسط عقل در پرتو انوار و روشنائیهای به دست آمده از سوی دین، پرهیز از دغدغه‌های فکری و انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی از طرف دیگر همراه با تعامل و تأثیر متقابل فهم عقلانی و باور دینی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و جدی که به طور مستمر و مداوم در طول تاریخ برای بشر مطرح بوده و هست مسأله عقل و دین و نوع رابطه و تعامل میان آن دو است. از یک طرف آنچه فصل ممیز

❖ مدیر گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

انسان با دیگر جانداران که او را درست در یک نقطه مرتفع و جایگاه برتر قرار داده و همیشه با وی همراه است و از هدایتها و فرمانها و منهیاتش بهره می برد و آن همان عقل انسانی است که مقوم ذاتی و موجب نوعیت انسان است، به گونه ای که نمی تواند آن را مغفول عنه قرار دهد و از کنار آن با بی تفاوتی گذر کند و از طرف دیگر انسان چگونه می تواند از مسأله، اساس، آثار و کارایی دین غفلت کند. زیرا اولاً، دین امری نیست که انسان بخواهد آن را یک امر عادی تلقی کند و بود و نبود آن را در سرنوشت خود بی تأثیر بداند. چون دین حق و داعیه دارد و برای ابعاد گوناگون زندگی انسان دستورالعمل دارد و با بودن آن حیات انسانی به نوعی تفسیر می شود و با نبود آن به نوع دیگر. ثانیاً، عقل انسانی مقوم ذاتی جوهر انسانی و فصل ممیز انسانیت انسان از دیگر جانداران است. انسان بالذات عاقل خلق شده است و این عقل هدایتگر انسان برای درک حقایق عالم و تشخیص آینده روشن از تاریک و بایدها و نبایدها و خوبیها و بدیهاست. بنابراین چگونه می توان از این دو مسأله اساسی و محوری صرف نظر کرد. ثالثاً، در میان موجودات جهان انسان از آفریده هایی است که با ترکیب و مؤلفه های خاص و پیچیده ای خلق شده است. از یک طرف دارای قدرت عقل و درک و تحلیل منطقی مسائل و موضوعات است و از طرف دیگر دارای تمایلات متنوع و فراوانی است. هم دارای قوه عقلانی، صاحب نیروی انجام عملیات تفکر، جمع آوری اطلاعات، معلومات، درکها، سازماندهی و استخراج منتجهاست و هم دارای مرکزیت گرایشها، تمایلات، جاذبه ها، دافعه ها و حب و بغضهاست. اگر انسان به سراغ علم و منطقی و تفکر و استدلال نرود قوه عاقله به کمال خویش نمی رسد و اگر به سراغ تمایلات و انجذابهای قلبی نرود از اطمینان و آرامش روانی تهی گردیده و با تردیدها و دغدغه های خطرناک روحی زندگی اش به دنیای تلختر از زهر تبدیل خواهد شد. بنابراین انسان به طور طبیعی هم با دین رابطه تنگاتنگ و عمیقی دارد و هم با عقل و حیات انسان. اما مسأله ای که در این مقاله دنبال می شود حقیقت عقل و حقیقت دین، ماهیت آن دو، رابطه آنها، نقش و تأثیر دین و عقل در حوزه یکدیگر، مقدار دخالت عقل در حوزه دین یا دخالت دین در حوزه عقل، چگونگی تأثیر عقل در فهم مسائل دینی، چگونگی تأثیر دین در نحوه فهم و استدلال عقلانی و کشف علل و فلسفه احکام الهی و مفاهیم دینی و نوع کارایی آن دو در حوزه اخلاق و رفتار انسان و در نهایت جایگاه عقل و دین از نگاه امام علی (علیه السلام) است. چنین نگاهی به عقل و دین و رابطه شان با

یکدیگر مناسب‌ترین الگو و موردی است که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است. غلوآمیز نیست اگر بگوییم که امام علی علیه السلام به عقل مجسم و دین مجسم تعبیر شده و این همان گویای واقعی است که در این مقاله دنبال می‌شود. امام علیه السلام شخصیتی است که عقلانیت و شهود دینی در او به هم آمیخته است به گونه‌ای که عرفا وی را مراد و مرشد خود و حکیمان و فیلسوفان حضرت را استاد خود می‌دانند و به حق او عقل تجسم یافته است. امام علی علیه السلام در آغوش نبی اعظم صلی الله علیه و آله تربیت یافته و دین و مسائل دینی و معارف حق الهی را از زبان آورنده وحی الهی آموخته است. تأمل در سخنان آن بزرگوار علیه السلام علاوه بر اینکه بر ارتقای آگاهیهای دینی و معرفت بشری و عقلانیت می‌افزاید، می‌تواند به عنوان امام معصوم علیه السلام درباره این نوع مسائل که همیشه برای انسان مطرح بوده راهگشا و فیصل الخطاب باشد.

تعریف و اساس دین و عقل در سخنان امام علی علیه السلام

دین در لغت به معنی جزا و سزاست و علما در اصطلاح به اسلام و شریعت و ملت تعبیر می‌کنند، به اعتبار جزای خیر برای طاعات و سزا برای معاصی (مجلسی ۱۳۹۷ ج ۱: ۱۱۷) مقرر شده است. امام علی علیه السلام درباره دین می‌فرماید: «الدین شجرة اصلها التسليم والرضا» (نهج البلاغه) دین مانند درختی است که ریشه‌اش تسلیم در برابر اراده حضرت حق و اطاعت از فرامین وی و خشنودی از دستورات اوست. مقررات دینی مانند نماز، روزه، حج حتی زکات و دیگر مقررات مالی در اسلام در تحلیل به معنای همان سر تسلیم فرود آوردن در برابر اراده حضرت حق و خشنودی به چیزهایی است که موجب رضای خدای عالم است.

عقل و عقال و اعتقال از یک ریشه است و در لغت به معنی بستن و محدود کردن است. طنابی که با آن پای شتر را می‌بندند، عقال می‌گویند. به عقل آدمی عقل می‌گویند برای اینکه انسان به توسط آن از رهایی مطلق و یله شدن فکری و بی‌انضباطی اندیشه‌ای نجات می‌یابد و به افکار و آرا و نظریات خود نظم و انتظام می‌دهد و برای همه آنها چهارچوب منطقی و فکری فراهم می‌کند و انسان را از افتادن به وادی جهل می‌رهاند. آن حضرت درباره عقل می‌فرماید: «العقل شجرة ثمرها السخاء والحياء» (غروج ۱: ۳۲۹). عقل آدمی مانند درختی است که میوه آن سخاوت و حیاست. سخاوت در ارتباط با مسائل مالی و حیا در ارتباط با مسائل اخلاقی و

نفسانی و جنسی؛ یعنی انسان عاقل دارای جوهره و قدرتی است که از آن به عقل تعبیر می‌کنند و آن قدرت و جوهر در او دائماً در حال رشد و شکوفایی است و انسان را به پویش می‌خواند و در هر مرحله ثمرات ارزشمندی از قبیل رعایت حیا و ادب را در اختیار او قرار می‌دهد که انسان را از پرده‌داری و هتک حرمتها دور می‌سازد و روح ایثار و دفاع از هم‌نوع را در او می‌دمد و به انسانی سخاوتمند و اهل گذشت تبدیل می‌کند.

مرحوم علامه مجلسی در بحارالانوار از امام حسین بن علی علیه السلام از پدر بزرگوارش امام علی بن ابیطالب علیه السلام درباره عقل اینطور نقل می‌کند. امام علی بن ابیطالب علیه السلام می‌فرماید رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم چنین فرمودند:

خدای متعال عقل را از نور پوشیده در حیطه علم خودش آفریده است به طوری که نه پیامبر عظیم‌الشأنی بر آن مطلع گردد و نه فرشته‌ی مقربی بر آن آگاه شود. علم و آگاهی را عین ذات عقل؛ فهم و درک را روح و باطن عقل؛ حیا را چشمان عقل؛ حکمت را زبان عقل؛ رأفت را همت عقل و رحمت را به منزله قلب عقل قرار داد و بعد اینطور ادامه می‌دهد: سپس خدای متعال عقل را مورد خطاب قرار داد و به او فرمود به عقب برگرد. عقل اطاعت کرد و برگشت و سپس عقل را دوباره مورد خطاب قرار داد و فرمود به جلو بیا عقل فرمان ربوبی را اطاعت کرد و جلو آمد و سپس خدای جهان عقل را مورد خطاب قرار داد و فرمان صادر کرد ای عقل سخن بگو و عقل زبان گشود و گفت حمد خدای عالم را که نه ضد دارد و نه مثل و نه مانند و نه همتا و او آن خداوندی است که تمامی موجودات عالم در برابر عظمت ذات او خوار و کوچکنند و خاضع و فرمانبردار. سپس خطاب الهی رسید قسم به عزت و جلالت خودم، مخلوقی زیباتر و مطیع‌تر و بالاتر و گرامی‌تر و عزیزتر از تو ای عقل نیافریده‌ام به سبب تو به یگانگی و وحدانیت ستایش می‌شوم و با تو پرستش می‌شوم و به سبب تو خوانده می‌شوم و با تو مورد امید و طلب بندگانم قرار می‌گیرم و با تو بندگانم از قهر و غضب من می‌هراسند و با تو از عذاب و کیفر من می‌ترسند و ثواب و

عقاب و پادشاهای نیک و کفرهای سخت با تو و با محاسبه تو صورت می‌گیرد (مجلسی ج ۱ ح ۳: ۱۰۷).

انسان وقتی که در این سخن بلند خوب دقت می‌کند به روشنی می‌فهمد در دیدگاه امام علی علیه السلام عقل در ردیف موجودات دیگر عالم قرار نمی‌گیرد از آنجا که دارای جوهری نورانی و روشن می‌باشد و منشأ ظهور و کشف حقایق عالم می‌باشد مانند نور حقیقی هم خود ظاهر است و هم منشأ ظهور حقایق دیگر می‌شود از این جهت سنخ آن از سنخ عالم ربوبی و از حقیقت انوار خداوندی خلق شده و مساوی علم است و اگر عقل به صورت یک موجود تجسم یافته زنده‌ای درآید علم و آگاهی عین او؛ فهم به منزله روح و روان او؛ زهد به منزله سر و رأس او که افضل فضیلت‌های بشری است؛ حیا به منزله چشمانی که موجب کشف امور و حقایق عالم می‌شود؛ کار حکیمانه و حکمت‌آمیز به منزله زبان و رأفت و رحمت منشأ افاضه و پذیرش حقایق الهی از عالم بالا به سوی اوست. بنابراین عقل جوهری است نورانی و به تعبیر فلسفی حقیقی است مجرد از ماده و آثار ماده هم از جهت ذات و هم از جهت فعل؛ لذا عین علم و آگاهی و روشنی و حضور است. چون همان‌طور که در جای خودش به اثبات رسیده اگر هر عاقلی مجرد است هر مجردی هم عاقل است در صورتی که دارای تجرّد تام باشد و نفس انسانی در مرتبه عقلانیت دارای همین نوع حالت تجرد است و چون موجودی مجرد، تام و کامل است و عین حضور و ظهور حقایق و معارف بشری و الهی می‌باشد و منشأ کشف و فهم مسائل کلی و اساسی و عقلانی و مورد نیاز کمال بشریت هم هست و حکمت، تدبیر، عفت، حیا، زهد، وارستگی، حرّ، آزادگی، همت بلند، رأفت، رحمت، دلسوزی، علاقه به نوع و نوع دوستی، ایثار، فداکاری و دیگر ارزش‌های اخلاقی و انسانی همگی از خصوصیات و علائم عقل و عقلانیت می‌باشد و به همین دلیل عقل و عقلانیت ملاک فهم خوبیها، بدیها، بایدها، نبایدها و بالاخره ملاک ثوابها، عقابها، پادشاهها، کفرهاست و اساساً دین، تدین و تعهد به مبادی دینی و اخلاقی و التزام به حسن، قبح، عدالت و عدل‌گرایی همانا با عقل و عقلانیت قابل تفسیر و تحلیل است و با قطع نظر از عقل و عقلانیت تدین به هر دینی و حتی بعثت انبیاء، ارسال رسولان الهی، بعث و قیامت، محاسبه، مؤاخذه، تشویق و ترغیب به انجام کارهای خوب و مشروع، تحذیر از اعمال زشت و خلی از موضوعات و مسائل دیگر که تعلیم و تربیت از پشتوانه منطقی و فلسفی خالی

خواهد بود و به صورت یک سلسله امور بی معنا و پوچ درخواست آمد. همچنین در بحار الانوار (مجلسی ج ۱ ح ۱۰: ۱۱۶-۱۱۷) آمده است:

در ضمن سؤالهای امام علی علیه السلام از فرزندش امام حسن بن علی علیه السلام این سؤال وجود داشت فرزندم حسن علیه السلام عقل چیست؟ امام حسن علیه السلام در جواب پدر بزرگوارش اینطور فرمود: عقل عبارت است از اینکه انسان در قلب خویش چیزهایی که از معارف حقّه و مشاهدات معنوی اندوخته کرده است آنها را نگهدارد و حفظ نماید. بعد سؤال فرمود: جهل چیست؟ امام حسن علیه السلام در جواب فرمود: جهل عبارت است از اینکه انسان قبل از آنکه مطمئن شود که موقعیت مناسب است و فرصت خوبی وجود دارد و بهتر است از آن استفاده خوبی به عمل آید شتابزده و با سرعت وارد کار شود و جایی که جا دارد و بجاست پاسخ بگوید به خاطر جهل به اصل مطلب و یا به خاطر جهل به موقعیت آن از پاسخ دادن امتناع ورزد.

معلوم است امام علیه السلام در اینجا درصدد این نیست که عقل را از طریق جنس و فصل تعریف نماید بلکه می خواهد آن را از طریق آثار و عوارض و لوازم تعریف کند و این روش امری متداول و آسان هم هست و شاید عمده تعاریف از همان طریق عوارض و لوازم صورت پذیر باشد چون شناخت فصول و اجناس و ذاتیات اشیاء اگر امری ناممکن نباشد، امری بسیار سخت و مشکل است.

در بحار (مجلسی ج ۱ ح ۸: ۱۱۶) از امام صادق علیه السلام آورده است:

از امام علی علیه السلام سؤال کردند عقل چیست؟ در جواب فرمودند: عقل چیزی است که به واسطه آن به خدای عالم بندگی صورت گرفته و مسیر عبودیت هموار می گردد و راه رسیدن به سعادت همیشگی و کسب درجات بهشتی به وسیله آن به دست می آید.

راوی حدیث می گوید:

به امام صادق عرض کردم روی این تعریفی که شما به عمل آوردید

آنچه که در معاویه بود و در جواب فرمودند آنچه که در معاویه بود عقل تسلیم نبود [بلکه] شیطنت بود.

این هم تعریف عقل از راه عوارض و لوازم صورت گرفته است و منظور از عقل جامع عقل نظری و عقل عملی است و از این سخن بلند اینطور استفاده می‌شود عقل آدمی اگر سالم باشد و تحت تأثیر القائنات و وسایس و توهّمات نفسانی قرار نگیرد و رهبری و هدایت قوای زیر مجموعه خودش را در دست داشته باشد انسان را در مسیر تشخیص حق و باطل و صلاح و فساد و خیر و شر یاری رسانده و به ساحل نجات می‌رساند و بالعکس اگر عقل انسانی مقهور قوه واهمه و تمایلات شهوانی و نفسانی باشد و به جای اینکه واهمه از عقل آدمی خطا بگیرد و جهت‌گیری را پیامزد بالعکس عقل از واهمه خطا می‌گیرد در این صورت آن عقل نیست بلکه شیطنت و ابلیس‌گری است و اعمالی که از عقل مقهور و مغلوب تمایلات و توهّمات نفسانی سر می‌زنند در ردیف اعمال انسانی قرار نمی‌گیرد بلکه جزء اعمال سبعانه یا مانند آن محسوب می‌شود. امام علی علیه السلام درباره این و معرفی آن اینطور می‌فرماید: «اصل الدّین اداء الأمانة والوفاء بالعهد» (غور ج ۲: ۲۲ ک ۱۷۶۲). اصل و اساس دین همان ادای امانت و وفا کردن به تعهدات و پیمانهاست. در جای دیگر می‌فرماید: «ثلاث هن جماع الدین: العفة والورع والحیاء» (غور ج ۳: ۳۴۲ ک ۴۶۷۹). اگر در فردی سه چیز به وجود آید دین با همه جوانب و ابعاد که دارد در آن فرد به وجود آمده و آثارش را آشکار می‌سازد. آن سه چیز عبارتند از عفت و ورع و حیا. امام علیه السلام در جای دیگر درباره دین می‌فرماید (غور ج ۳: ۳۲۵ ک ۴۶۸۵): سه چیز است اگر در جایی به وجود آیند و جمع شوند موجب کمال دین می‌شوند و آن سه چیز اخلاص، یقین و قناعت است. می‌فرماید: «اول الدّین التسلیم و آخره الاخلاص» (غور ج ۲: ۱۹۰ ک ۳۳۳۸). اول دین تسلیم شدن در برابر حضرت حق است و آخر آن اخلاص برای حق و نیز می‌فرماید: «انّ افضل الدین الحبّ فی الله و البغض فی الله و الاخذ فی الله و العطاء فی الله سبحانه» (غور ج ۲: ۵۴۱ ک ۳۵۴۰). بالاترین و افضل دینها عبارت است از اینکه انسان تمام گرایشهایش برای خدا و تفر و انزجارش برای خدا و دریافت و پرداخت و داد و ستدهایش هم برای خدا باشد و کوچکترین توقع و انتظاری از غیر او نداشته باشد و نیز می‌فرماید: «سنام الدین الصبر و البقین و مجاهدة الهوی» (غور ج ۴: ۱۴۸ ک ۵۶۳۸). ارتفاع و بلندی و قله ترفیع دین صبر و یقین و جهاد و

مبارزه با هواهای نفسانی است. دربارهٔ دین اسلام که همان دین واقعی و حقیقی است اینطور می‌فرماید:

حمد و ستایش مخصوص آن خداوندی است که اسلام به عنوان شریعت در اختیار بندگان خویش قرار داد و برای آنانی که می‌خواهند واردش شوند روشهای آسانی در اختیارشان گذاشت و ارکان و پایه‌های آن را عزیز و محکم ساخت برای کسانی که می‌خواهند با آن به ستیز و جدال و جنگ برخیزند و برای دلبستگان مایهٔ امنیت و آرامش و برای واردان در حوزهٔ آن سلم و مسالمت و برای گویندگان و سخنوران برهان و دلیل روشن و برای کسانی که با آن مخاصمه می‌نمایند شاهد و گواه و برای آنانی که می‌خواهند از نور و روشنائی آن بهره جویند نور و روشنایی و مایهٔ فهم برای عاقلان و رسیدن به واقع برای کسانی که اهل تدبیر و تفکرند. از آیه و علامت برای کسانی که می‌خواهند با صبغه و لون اسلام نشاندار شوند و مورد شناسایی قرار گیرند و مایهٔ بصیرت و بینایی برای کسانی که صاحب اراده و تصمیمند و مایهٔ عبرت برای کسانی که می‌خواهند از اسلام پند گیرند و مایهٔ نجات و رهایی برای کسانی که آن را تصدیق نموده و بر آن باور دارند و مایهٔ وثوق و اعتماد و اطمینان برای افرادی که خود را در اختیار آن قرار می‌دهند و با محوریت اسلام حرکتها و اعمالشان را منطبق می‌سازند و مایهٔ صیانت برای اشخاصی که به مشکلات اتباع از فرامین و دستورات اسلام صبر و تحمل می‌نمایند، قرار داده است. چون اسلام دارای راههای روشن و آشکار بوده و از طرق و راههای مطمئن به طور شفاف استفاده کرده و از دلایل و مبانی روشنی برخوردار است و از جایگاه رفیع علمی و معرفتی برخوردار بوده و دارای چراغهای روشن هدایت و روشنگری می‌باشد اگر کسی برای آن در مسابقه شرکت کند همیشه برنده خواهد بود چون بالاترین غایت و هدف و نتیجه در درون آن است و همهٔ عوامل بینشی و فلسفی و معرفتی و دنیایی و عقبایی و مادی و معنوی نصرت و پیروزی در آن جمع است چون پاداش برندگان آن بسیار بالا و

ارزشمند است و مسابقه‌دهندگان و سواران میدان مسابقه اسلام از شرافت بالایی برخوردارند.

برای اینکه تصدیق و باور درست و مطمئن راه آن است و اعمال نیک و صالح نشانه و معرف آن و مرگ که لقاء خداست غایت و پایان آن و دنیا میدان مسابقه و قیامت روز استتاج و بهره‌گیری و بهشت پاداش آن است (نهج البلاغه خ ۱۰۵: ۱۸۵، ۱۸۶).

بنابراین می‌توان گفت دین در دیدگاه امام علی (علیه السلام) مجموعه‌ای از باورها، معرفتها، معارف حقه، دستورالعملها و مقرراتی است که انسان در تأمین سعادت و کمال وجودی و به دست آوردن آرامش روحی و روانی و رفع دغدغه‌های فکری و ایجاد روابط سالم و بی‌شائبه و شفاف به رعایت آن نیازمند است.

در جای دیگر می‌فرماید: «أدين الناس من لم تفسد الشهوة دينه» (غور ج ۲: ۴۳۹ ک ۳۲۰۷). متدین‌ترین انسانها کسانی هستند که شهوت و تمایلات نفسانی دین آنان را فاسد نکند. بنابراین دین همراه با یقین و باورهای مطمئن و ارزشهای اخلاقی و فضایل بسالای انسانی و معرفت شهودی است و لذا می‌فرماید: «لادين لمرتاب ولا مروءة لمقتاب» (غور ج ۶: ۳۴۷ ک ۱۰۴۴۰). کسی که فاقد یقین و باور مطمئن است از دین بی‌بهره است و کسی که پشت سر دیگران حرف می‌زند و غیبت می‌کند فاقد فتوت و مردانگی است.

در این دیدگاه دین برای فرد متدین علاوه بر اینکه معرفت و علم و آگاهی می‌آورد و صاحبش را دارای خمیری روشن و بیدار می‌سازد و از اضطرابهای روحی و دغدغه‌های فکری نجات می‌بخشد او را دارای نفس مطمئنه و استوار و محکم قرار داده و از وی فردی امین و قابل اعتماد برای دیگران و جامعه تربیت می‌کند. به همین جهت امام علی (علیه السلام) به طور مکرر و با تأکید می‌فرماید: «لا تشق بعهد من لادين له» (غور ج ۶: ۲۶۲ ک ۱۰۱۶۳). به تعهدات کسانی که دین ندارند خیلی مطمئن و اعتماد نداشته باشید. یا در جای دیگر می‌فرماید: «لا امانة لمن لادين له» (غور ج ۶: ۴۰۳ ک ۱۰۷۸۹). کسی که دین ندارد امانت ندارد یعنی نمی‌شود انسان فاقد دین را فردی امین و مطمئن دانست.

رابطه عقل و دین

از مجموعه مباحثی که تا کنون گذشت به وضوح به دست آمد نه تنها عقل و دین در برابر همدیگر قرار نگرفته و رابطه متضاد ندارند بلکه دارای کمال ارتباط با همدیگر هستند؛ یعنی بدون عقل، دین کامل، سالم، صحیح و منطقی به وجود نخواهد آمد و بدون دین جامع و صحیح عقل آدمی مسئولیت اصلی خودش را که هدایت قوای زیر مجموعه و تشخیص درست مسائل است نمی تواند ایفا نماید. با دقت و تأمل به کلمات و سخنان امام علیه السلام دریافته می شود که رابطه این دو ریشه دارتر از آنچه است که در سطور فوق گذشت. از باب نمونه به مواردی از آنها اشاره می شود.

«الدین لا یصلحه الا العقل» (غرر ج ۱: ۳۵۳ ک ۱۳۴۱). چیزی دین را اصلاح نمی کند مگر عقل یعنی دین که یک مجموعه معرفتی و اعتقادی و از امور فکری و رفتاری است مانند دیگر مجموعه ها این چنین در معرض تحلیلها، اظهارنظرها، موافقتها و مخالفتها قرار می گیرد و لذا همگان به طور یکسان و قالبی بر آن تحلیلها رای و نظری ارائه نمی کنند به طوری که اختلاف تحلیلها و برداشتها یک امر طبیعی و عادی است و در این مسیر به طور قهری همه برداشتها نمی تواند از آن اتقان و استحکام لازم برخوردار و نسبت یکسان و همسان به واقع دین داشته باشد و همگان نمی توانند با همه این تنوعها و اختلافها به طور صحیح از مسائل و موضوعات دینی ارزیابی داشته باشند و لذا برای اینکه دین و مفاهیم دینی از تحریف محرفان و کج فکری کج اندیشان مصون بماند و سلامت و متانت و اصالت خودش را از دست ندهد، همیشه باید تحت نظر عقل سالم و غیر متأثر از قوای وهمی و شهوانی مورد ارزیابی قرار گیرد و با انحرافها و کج اندیشان و تحریف کنندگان با منطبق عقل و میزانهای درست عقلانی مقابله نمود و در برابر آنها اشیاء و موارد تحریف شده را اصلاح کرد.

«علی قدر العقل یكون الدین» (غرر ج ۴: ۳۱۳ ک ۶۱۸۳). دین انسانها به اندازه عقل آنان است یعنی هر اندازه عقول انسانها کاملتر و قویتر و بالاتر گردد به همان اندازه دین آنان کاملتر و قویتر و بالاتر خواهد بود.

«الدین و الأدب نتیجة العقل» (غرر ج ۲: ۲۸ ک ۱۶۹۳). دین و ادب انسانی نتیجه عقل است یعنی دین و فرهنگ بشری از سازندگان اصلی تمدنها و ملیتهاست و بدون دین و فرهنگ

نمی‌توان برای ملت‌ها و تمدن‌ها، تاریخ قابل دفاعی ترسیم کرد یا برای آنها هویت فرهنگی شناخته شده‌ای داشت. در واقع عقل که رسول حق تعالی (غورج ۱: ۷۰ ک ۲۷۱) و قویترین اساس و پایه انسانیت انسان (غورج ۱: ۱۲۸ ک ۴۷۴) است و مرکب علم و دانش و آگاهیهای بشری (غورج ۱: ۲۰۵ ک ۸۱۵) و ثمره عقل ملازمت حق (غورج ۳: ۳۲۵ ک ۴۶۰۱) و استقامت در کار و اعمال آنان (غورج ۳: ۳۲۲ ک ۴۵۸۹) است گاهی در کلام امام علی (ع) مشاهده می‌شود.

«العقل مصلح کل امر» (غورج ۱: ۱۱۰ ک ۴۰۳). عقل انسانی اصلاح‌کننده همه کارهاست یعنی اگر عقل آدمی درست کار کند و از نفوذ و القائات واهمه و تمایلات نفسانی مصون بماند می‌تواند همه امور را اصلاح نماید.

«بالعقل صلاح کل امر» (غورج ۳: ۲۳۴ ک ۴۳۲۰). به سبب عقل همه امور رو به راه گردیده و صالح می‌شود.

«صلاح البریة العقل» (غورج ۴: ۱۹۶ ک ۵۸۰۳). اصلاح عالم و جهان با عقل و تعقل و عقلانیت است. مشکل بشر در این است که از عقل و عقلانیت به طور بایسته و شایسته استفاده مناسب به عمل نمی‌آورند. به جای اینکه رهبری کارها را به دست عقل بسپارند و با فکر و اندیشه کارها را هدایت و کنترل نمایند زمام کارها را به دست تمایلات و عواطف سپرده و از هدایت فکر و اندیشه فاصله گرفته‌اند.

مشترکات عقل و دین

اصل اعتماد بر اساس عقل و دین: در نظام فکری امام علی (ع) عقل و ایمان و دین و تعقل توأمان هستند اگر در جایی دین ضعیف باشد نشانه سستی و ضعف عقلانیت است و اگر دین کامل و محکم باشد نشان قدرت و کمال عقل آدمی است. به عنوان نمونه اگر کسی از ایمان و دین قوی برخوردار باشد می‌توان به تعهدهای او اطمینان پیدا کرد و اگر بالعکس دارای ایمان ضعیف باشد، نمی‌توان روی وعده‌ها و تعهدهای او وثوق پیدا کرد. امام علی (ع) درباره دین اینطور می‌فرماید: «لا تثقن بعهد من لا دین له» (غورج ۶: ۲۶۲ ک ۱۰۱۶۳). به عهد و پیمان کسی که دین ندارد اطمینان نداشته باشید چون کسی که به اصل دین که یک امر معرفتی و انسانی و ارزشی است و ریشه در فطرت و جوهره آدمی دارد بی‌تعهد باشد و به آن درست نیندیشد چگونه

می‌توان روی تعهداتی که با سخن می‌خواهد به وجود آورد اطمینان پیدا کرد و دربارهٔ عقل می‌فرماید: «لا یوثق بعهد من لا عقل له» (غورج ۶: ۴۰۶ ک ۱۰۸۰۴). به عهد و پیمان کسی که عقل ندارد نمی‌توان اعتماد کرد. بنابراین در این نظام فکری اعتماد و اطمینان به انسانها در گرو دو چیز عمده است و آن تعمیق روابط دینی و تعمیق اصول و روشهای عقلانی.

پایبندی به ارزشهای اخلاقی: از جمله مشترکات میان عقل و دین وفاداری هر دو نسبت به ارزشهای اخلاقی و فضایل انسانی است. اگر عقل آدمی نشانهٔ ظرفیت انسان و توان بالای او برای پذیرش مسئولیتهاست و دلیل بر عفت و زهد و وارستگی و آزادگی انسان است و مظهر معرفت و علم و آگاهی و توجه او به حساسیتها و صلاحیتهاست و اگر عقل آدمی منشأ اعتبار و استنتاجات است و منشأ مروّت و انسانیت و کمال جوهری اوست و اگر عقل انسان را به حکمت و تدبیر و آینده‌نگری و حسابگری دعوت می‌کند و اگر انسان با عقل کارها را محکم و پایه‌دار انجام می‌دهد و بالاخره اگر انسان با عقل و عقلانیت به اوج فضایل انسانی راه می‌یابد و با ملکات فاضله ارزش می‌گیرد؛ دین هم چنین است و در این جهت زبان دین و زبان عقل با همه تفاوتهایی که دارد مشترکند و در حقیقت عقل و دین با دو زبان و با دو شیوه در اندیشهٔ امام علیه السلام برای رفع نیازهای بشری در اختیار انسان قرار داده شده‌اند اگر انسان تنها عقل را داشت از نعمت بزرگ دین بی‌بهره می‌ماند و اگر از نعمت عقل محروم می‌ماند و فاقد عقل انسانی بود همچنین از مهمترین نعمتهای مورد نیاز و اساسی بی‌بهره می‌شد عقل و دین هر دو برای بشر و رابطهٔ آن دو با همهٔ بشریت رابطهٔ یکسان و نیاز بشر به هر دو نیاز عمیق و ریشه‌داری است.

۱- امام دربارهٔ عقل می‌فرماید: «من استعان بالعقل سَدَّه» (غورج ۵: ۱۹۰ ک ۷۹۲۵). کسی که از عقل مدد بگیرد و از راهنمایی عقل یاری بجوید کارها را بامبنای محکم و اساسی انجام می‌دهد.

۲- «من ملک عقله کان حکیمًا» (غورج ۵: ۲۶۹ ک ۸۲۸۲). کسی که مالک عقلش باشد، با هدایت عقل کارهایش از حکمت برخوردار بوده و اعمال حکیمانه از او سر می‌زند.

۳- «یَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ اِذْ اَعْلَمَ اَنْ لَا يُصَفَّ وَ اِذْ لَا اَعْلَمَ اَنْ لَا يَأْنِفَ» (غورج ۶: ۴۲۷ ک ۱۰۹۵۴). انسان عاقل و اندیشه‌مند کسی است اگر علم و آگاهی به دست آورد، علم و آگاهی او را به اعمال زور و فشار بر دیگران و انمی‌دارد و اگر چیزی را ندانست و نسبت به آن علم و آگاهی نداشت از

یاد دادن و آموختن خود را بالاتر ندانسته و خود را نگیرد.

۴- «ضلال العقل یبعد من الرشاد و یفسد المعاد» (غروج ۴: ۲۲۹ ک ۵۹۰۳). گمراهی عقل

انسان را از رشد و کمال باز می‌دارد و عاقبت او را به فساد و تباهی می‌کشد.

۵- «لکل شیء زکاة و زکاة العقل احتمال الجهال» (غروج ۵: ۱۸ ک ۷۳۰۱). هر چیزی زکاتی

دارد که با آن رشد و پیشرفت می‌نماید و زکات عقل آدمیان در این است که انسان تحمل انسانهای ناآگاه و جاهل را داشته باشد.

در نظام فکری امام علیه السلام عقل و دین در ارتباط با همدیگر بوده و از همدیگر متأثرند به نحوی که ضعف هر کدام از آن دو منشأ ضعف و ناتوانی آن دیگری است کما اینکه قوت هر کدام از آنها نشانه قوت دیگری است، اگر عقل انسانی موجب می‌شود انسان از ظرفیت بالاتری برخوردار گردد دین هم همین حالت را دارد. عقل و عاقل از جایگاه رفیع در نظر امام علیه السلام برخوردار است و در اندیشه ایشان دارای احترام خاصی است که در صورت یک ضابطه اینطور می‌فرماید:

۶- «کن بعدوٰک العاقل اوثق منك بصديقك الجاهل» (غروج ۴: ۶۱۱ ک ۷۱۷۸): اگر دارای

دشمنی خردمند هستی بر آن از دوست و صدیق جاهل بیشتر اطمینان داشته باش؛ یعنی ملاک اعتماد و وثوق حاکمیت عقل و عقلانیت است در صورتی که اگر کسی دشمنی داشته باشد که اهل فکر و اندیشه باشد عقل آنقدر مهم و مؤثر است که می‌تواند دشمنیها را هم تحت الشعاع قرار دهد و به همین دلیل که وی فردی عاقل و متفکر است عناد دشمن را تعدیل و کنترل می‌کند و مقابل خیلی از نگرانیها را می‌گیرد. اگر حرفی بزند و در ارتباط با مسأله‌ای متعهد شود روی عهد و پیمان او می‌توان محاسبه کرد و مطمئن گشت و اگر طرف از عقل کافی برخوردار نباشد و با فکر و اندیشه رابطه حسنه و تنگاتنگ نداشته باشد ولو اینکه صدیق و دوست هم باشد نمی‌توان روی پیمان او محاسبه نمود و به او اعتماد کرد.

نشانه‌ها و علایم تدین و عقلانیت یک نظام

در اندیشه امام علی علیه السلام تدین و تعقل نشانه‌هایی دارد که با آنها می‌توان محاسبه نمود و به حاکمیت دیانت و تعقل حکم کرد و لوازم آنها را ملتزم گشت.

اولین و دومین علامت و نشانه تدرین روشن بینی و تورانیت در فکر و اندیشه و آزاداندیشی و پرهیز از آلودگیها و محرمات و زشتیها و پلیدیهاست. امام علی علیه السلام درباره دین فرموده است:

۱- «الدین نور» (غورج ۱: ۲۶ ک ۲۱۲). دین و تدرین نور و روشنایی است.

۲- «الدین یقید عن المحارم» (غورج ۱: ۳۴۲ ک ۱۲۹۵). دین انسان را از ورود در گناهان و مناطق ممنوعه بازداشته و از ارتکاب محرمات مانع می شود. در باب عاقل می فرماید:

۱- «العاقل من تورع عن الذنوب و تنزه عن العیوب» (غورج ۲: ۳۶ ک ۱۷۳۷). عاقل کسی است که از گناهان پرهیز کرده و از عیبها و لغزشها خود را پاک و منزّه می سازد.

۲- «العاقل من وضع الاشياء مواضعها و الجاهل ضد ذلك» (غورج ۲: ۷۹ ک ۱۹۱۱). عاقل و متفکر کسی است که هر چیزی را در جای مناسبش قرار می دهد ولی جاهل درست در برابر عاقل قرار دارد.

سومین و چهارمین نشانه عقل و عقلانیت ملازم حق بودن و دفاع از آن و استقامت در مسیر آن می باشد. حمایت از حقوق ملت و هر صاحب حقی و استقامت روی آن از علایم بارز عقلانیت و تعقل می باشد. کما اینکه همین دو علامت از علایم و مظاهر دین و تدرین هم هست در باب عقل و تعقل می فرماید:

۱- «ثمرة العقل لزوم الحق» (غورج ۳: ۲۲۵ ک ۴۶۰۲). ثمره عقل و تعقل ملازمت حق و دفاع از آن و حقوق صاحبان حق است.

۲- «ثمرة العقل الاستقامة» (غورج ۳: ۳۲۲ ک ۴۵۸۹). ثمره عقل و اندیشه استقامت در کارها و از جمله در مسیر حمایت و دفاع از حق است.

در باب دین و تدرین و نشانه های آن می فرماید:

۱- «صيانة المرء على قدر ديانته» (غورج ۴: ۲۱۱ ک ۵۸۶۰). صیانت و سلامتی هر مردی به اندازه دیانت اوست یعنی هر انسانی در هر کاری که شروع می کند و روی آن سرمایه گذاری به عمل می آورد سلامت و صیانت و مقاومت و ماندگاری وی به اندازه دیانت اوست.

۲- «من لا دين له لا نجاه له» (غورج ۵: ۳۶۳ ک ۸۷۶۱). کسی که دین ندارد و به چیزی پایبند نیست راه نجات و رهایی و پیروزی بر او وجود ندارد چون انسان لادین به چیزی تعهد و تقید ندارد کسی که تعهد و تقیدی به چیزی ندارد از خود مقاومت نشان نمی دهد. وقتی که از خود

استقامت نشان نداد به نجات و رهایی نمی‌رسد. در اندیشه امام علی (ع) تدین و دین قویترین (غورج ۱: ۱۳۲ ک ۴۸۸) و استوارترین ستون جامعه است. اگر جامعه‌ای در آن تدین و دیانت ظهور و بروز جدی و چشمگیری نداشته باشد و ساختار اجتماعی بدون تقید به مبادی دینی سازماندهی شود مانند ساختمانی است که ستون و عماد ندارد چنین ساختمانی آنقدر سست و بی‌اتکاست که با هر بادی می‌لرزد و در مقابل تندبادها نمی‌تواند ایستادگی کند. کما اینکه عقل و عقلانیت قویترین و محکمترین اساس (غورج ۱: ۱۲۸ ک ۴۷۴) و پایه حیات انسانی در بعد فرد و جامعه است؛ یعنی رابطه عقل و دین رابطه خیمه و ستون و رابطه ساختمان و پایه‌های آن است. قوام خیمه با عماد و ستون است و قوام بنا و ساختمان هم با پایه. بنابراین در اندیشه امام علی (ع) بقای جامعه انسانی در گرو دو چیز است تدین و دین که مظهر معنویت و تجلی ایمان و باور درونی انسان است؛ تعقل و عقل که مظهر تفکر و اندیشه و فهم و قدرت تحلیل و استدلال بشر است. اگر جامعه بشری دین را از دست بدهد عنصر معنویت را که همان اشراق و روشنائی و نورانیت حقیقی دل و قلب آدمیان است را از دست داده است و در نتیجه خود را در یک اضطراب و هیجان روحی و باطنی قرار می‌دهد که در نتیجه پایه‌های ثبات و استحکام و استقامت را از دست داده است و اگر جامعه و آحاد ملت عقل و عقلانیت را از دست بدهد و زندگی بشر در ابعاد گوناگون به دست بیخردان و جاهلان بیفتد نه تنها نظام امور به هم می‌ریزد بلکه اساس همه چیز متزلزل گردیده و ریشه سنن و فرهنگها و آداب و تمدنها از بین خواهد رفت و اصول حاکم بر روابط اجتماعی زیر سؤال قرار خواهد رفت. عقل و دین برای حرکتهای اجتماعی و انسانی مانند دو بال محسوب می‌شوند و تکامل حیات فردی و جمعی انسانها در گرو رشد عقلانیت آحاد ملتها و میزان پابندی آنان بر معنویت و اصول ارزشی نشأت گرفته از دین و معنویت می‌باشد. پنجمین نشانه عقلانیت و حاکمیت عقل حکمت و محکم‌کاری و چیره شدن بر تمایلات و مشتهیات نفسانی و ظرفیت و کشش برای تحمل مسئولیتها و قدرت تحلیل و جمع‌بندی نسبت به مسائل و موضوعات متنوع اجتماعی می‌باشد. در اندیشه امام علی (ع) اگر انسان دارای عقل کامل باشد مسائل را خوب می‌فهمد، نسبت به مسائل حساسیت لازم را پیدا می‌کند، از اسارت تمایلات نفس رهایی می‌یابد، مالک و غالب بر مقتضیات غرایز می‌گردد، از روی حکمت سخن می‌گوید، از خطا و لغزشها مصون و محفوظ می‌ماند، دیگران تحقیر و توهین نمی‌کند، از مسائل

و جریانها بهره‌های مناسب و استفاده بهینه به عمل می‌آورد، کلمات و رفتارها و کردارهایش به صورت الگوی قابل اعتماد درمی‌آید و مایه امید و رجای دیگران می‌شود. این مفاهیم در اندیشه امام علیه السلام درباره عقل و عاقل و عقلانیت جریان دارد و هر جا عقل و عقلانیت حکومت کند فهم، اعتبار، محکم‌کاری، تدبیر، آینده‌نگری، سلامت نفس، تکریم دیگران و قدرت تحلیل مسائل به صورت برجسته ظهور و بروز پیدا می‌کنند. درباره دین نیز چنین است انسان متدین، فهیم، عاقل، سالم، دارای شرح صدر، صاحب قدرت بر تحلیل مسائل و اهل کرامت و تکریم دیگران است. او برای خدا بر بندگان خدا بی‌حرمتی و اهانت را روا و جایز نمی‌شمارد و هتک حرمت هیچ انسانی را مجاز نمی‌داند و اهانت به دیگران را امری منکر و مبغوض خدای عالم و منفور و ضد اخلاق و منافی شرافت و کرامت انسان می‌داند. از باب نمونه به چند سخن از امام علی علیه السلام اشاره می‌کنیم:

۱- «من عقل فهم» (غور ج ۵: ۱۳۵ ک ۷۶۴۲). کسی که دارای عقل باشد و عقلانی بیندیشد، مسائل را خوب می‌فهمد.

۲- «من استعان بالعقل سدد» (غور ج ۵: ۱۹۰ ک ۷۹۲۵). اگر کسی با یاری کاری را شروع نماید و در آن کار از هدایت عقل استعانت جوید محکم کاری کرده است.

۳- «من ملک عقله کان حکیماً» (غور ج ۵: ۲۶۵ ک ۸۲۸۲). کسی که مالک عقلش باشد و از طریق عقل بر قوای دیگر نفسانی غالب شود از وی کارهای حکیمانه سر می‌زند.

۴- «من قوی عقله اکثر الاعتبار» (غور ج ۵: ۲۷۹ ک ۸۳۵۷). کسی که دارای عقل قوی و نیرومند است بهتر و بیشتر از دیگران می‌تواند از قضایا و جریانها بهره‌برد و عبرت‌گیری نماید.

۵- «من غلب عقله هواه افلح»: کسی که عقلش بر هوایش غالب و چیره شود رستگار و پیروز می‌شود.

درباره دین می‌فرماید: ۱- «حفظ الدین ثمرة المعرفة و رأس الحکمة» (غور ج ۳: ۴۰۵ ک ۴۹۰۳). حفاظت از دین و نگهداری آن نتیجه معرفت و شناخت درست و علم انسانی است که محصول عقل آدمی می‌باشد. حکمت و حکیمانه بودن در رأس کارهاست که آن هم در سایه کمال عقل و عقلانیت کامله میسر است.

۲- «من جعل دینه خادماً لملکه طمع فیه کل انسان» (غور ج ۵: ۴۲۱ ک ۹۰۱۷). اگر کسی دینش را در خدمت دنیا و ریاست و حکومتش قرار دهد و از دین به عنوان ابزار برای تثبیت پایه‌های

حکومت خویش استفاده نماید همهٔ انسانها با هر نوع گرایش و توان و انگیزه در وی طمع کرده و در صدد نفوذ در آن قرار می‌گیرند.

۳- «من جعل ملکه خادماً لدینه انقاده کل سلطان» (ضرر ج ۵: ۴۲۱ ی ۹۰۱۶). اگر کسی سلطنت و حکومت خویش را در خدمت دین قرار دهد و از آنها برای تحکیم مبانی و ارزشهای دینی استفاده نماید همه سلاطین و صاحبان قدرت در عالم در مقابل او سر تسلیم فرود می‌آورند و تسلیم سیاستها و خواستههای او می‌شوند. تدین چهرهٔ شهودی تعقل و تعقل چهرهٔ منطقی تدین است. در دنیای جدید یکی از مسائل بسیار اساسی و جدی رابطهٔ تدین و تعقل و رابطهٔ دین و عقل است بویژه پس از رنسانس و جدایی کلیسا از حکومت و قدرت این موضوع جدی‌تر مطرح گردید و با توجه به اینکه عقل در دنیای جدید تعاریف مختلف و گوناگونی دارد و در میدان عمل دین با آن تعاریفی که از آن شده است و عقل با تعریفهای گسترده‌ای که دارد به این نتیجه منتهی گردیده است که دین و عقل و تدین و تعقل نمی‌توانند با حالت تسالم و همزیستی در کنار همدیگر قرار بگیرند و مدافع همدیگر باشند و دامنهٔ این نوع تضاد تنها در ارتباط با تدین و تعقل نمی‌باشد بلکه دامنهٔ آن را آنقدر وسیع و گسترده دانسته‌اند که به تمامی سنتها، اصول، معیارها و ضوابط کلی هم نسبت داده‌اند و چون عقل در نظام فکری جدید با عقل در نظام فکری گذشته و ارسطویی متفاوت است طبعاً محصول عقل در نظام فکری گذشته با محصول عقل در نظام فکری فعلی نیز متفاوت خواهد بود. اگر در نظام فکری گذشته اصول موضوعه کلی و ثابت وجود داشت و اگر روشهای سنتی از پشتوانهٔ قوی منطقی سنتی برخوردار بود و اگر علم جزمیت و قطعیت تعریف و معنا را داشت امروزه دامنهٔ نسبیت به تمام معارف و ادراکات بشری و روشها و سنتها سایه نینداخته بود و اینقدر پایه‌های یقین و جزمیت را متزلزل نکرده بود و به همین جهت دین در این تعریف نمی‌تواند با عقل و عقلانیت سر سازش داشته باشد. اما در نگاه و تحلیل امام علی (علیه السلام) نه تنها تدین و تعقل با همدیگر تضاد و تخالف ندارند بلکه عقل و دین هر دو به یک حقیقت برمی‌گردند عقل همان دین است و دین همان عقل و تدین همان تعقل است و تعقل همان تدین. منتهی اگر دین در قالب استدلال و بیّنات و برهان شواهد و آیات، خودش را ظاهر سازد و به صورت عبارات و اشکال لفظی تبلور پیدا کند و در میدان مخاطب و مفاهمه و گفت‌وگو درآید با جلوه‌های گوناگون عقل و تعقل ظاهر و آشکار می‌شود و اگر همهٔ اینها

به صورت مشاهدات دل و یافته‌های قلب آدمی و اشراقات ربوبی و ایقانات و باورهای ایمانی ظهور و بروز پیدا کند و درون آدمی را با سکینه و طمأنینه باطن محکم و استوار سازد دین و تدین خودش را نشان می‌دهد. امام علیه السلام عقلانیت آدمی را در فهم، آینده‌نگری، برنامه‌ریزی، نظم و انضباط، تحمل و داشتن ظرفیت بالا، محکم کاری و استحکام در کارها می‌داند. کما اینکه تدین و دین انسانها را هم در همین‌ها می‌داند و لذا می‌فرماید: «صيانة المرء على قدر ديانته» (غورج ۴: ۲۱۱ ک ۵۸۶۰). مصونیت و سلامت انسانها به اندازه تدین آنهاست یا اینکه می‌فرماید: «على قدر العقل يكون الدين» (غورج ۴: ۳۱۳ ک ۶۱۸۳). دین آدمی به اندازه عقل اوست هر قدر انسان از ناحیه عقل و تعقل قویتر و بالاتر باشد به همان اندازه از دین بالاتر و قویتر برخوردار است و دیگر اینکه می‌فرماید: «نعم القرن الدين» (غورج ۶: ۱۵۸ ک ۹۸۹۲). دین رفیق و همراه خوبی است. در جایگاه و اهمیت دین می‌فرماید: «من رُزق الدّین فقد رُزق حین الدنیا و الاخرة» (غورج ۵: ۲۷۴ ک ۸۵۲۳). کسی که دین به او داده شده است و از تدین درستی برخوردار است هم خیر دنیا را دارد و هم خیر آخرت را. در ملاک دینداری می‌فرماید: «من لم يستغن بالله عن الدنيا فلا دين له» (غورج ۵: ۴۰۹ ک ۸۹۶۲). کسی که با ایمان به خدای عالم از دنیا و تعلق به آن بی‌نیاز نشود دین ندارد؛ یعنی یکی از علایم دینداری این است انسان خود را آنقدر تنزل ندهد و پایین نیاورد که خود را متعلق و وابسته و اسیر دنیا و مسائل دنیایی کند چون در دیدگاه امام علیه السلام دنیا برای انسان است و انسان برای دنیا نیست بلکه برای ارزشهای والا و بالاست.

در باب عقل و جایگاه آن می‌فرماید: «العقل حفظ التجارب» (غورج ۱: ۱۷۷ ک ۶۵۶). یکی از علایم و نشانه‌های عقل و تعقل و عقلانیت این است از تجارب دیگران بهترین بهره‌برداری را به عمل آورده و آنها را حفظ کند و می‌فرماید: «العقل ينبوع الخير» (غورج ۱: ۱۷۳ ک ۶۵۶). عقل منبع جوشان خیرات و برکات است و یا اینکه می‌فرماید: «الانسان بعقله» (غورج ۱: ۶۱ ک ۲۲۹). معرف هویت و ماهیت انسان عقل اوست بنابراین انسان چه دینی ببیندشود و چه عقلانی فکر کند در دیدگاه امام علیه السلام هر دو به یک نقطه می‌رسند و هر دو انسان را به خیر و کمال می‌رسانند و انسان بدون رعایت آن دو نه تنها به کمال مطلوب نمی‌رسد بلکه از هویت و ماهیت اصلی خود تهی می‌گردد. یکی از مطمئن‌ترین راههای تقویت عقلانیت توجه به آرا و افکار و اندیشه‌های دیگران و جمع‌آوری تجربه‌های به عمل آمده توسط دیگران است.

امام علیه السلام در یکی از کلماتشان به صراحت می‌فرماید دین، فرهنگ، ادب و عقل آنقدر به هم نزدیک هستند نه تنها متضاد نیستند و همدیگر نفی و طرد نمی‌کنند بلکه ادب و فرهنگ و دین نتیجه‌اش عقلانی است. آن بیان این است: «الدِّينُ وَالْأَدَبُ نَتِيجَةُ الْعَقْلِ» (غرر ج ۲: ۲۸ ک ۱۶۹۳). دین و تقید به مبادی دینی و ادب و فرهنگ انسانی و اجتماعی نتیجه و محصول عقل و عملیات عقلانی است از این جمله بسیار بلند نتیجه گرفته می‌شود که اتکا کردن به عقل و عقلانیت و تقویت مبانی عقلانی در مسائل گوناگون اجتماعی و سیاسی و فرهنگی نه تنها انسان را به لابالگیری و بی‌اعتقادی و ناباوری سوق نمی‌دهد و زمینه سکولار و امثال ذلک را فراهم نمی‌سازد بلکه پایه‌های دیانت و تدین را قویتر کرده و آداب و فرهنگها را از پشتوانه توانمند نیرومند منطق و عقلانیت برخوردار می‌کند. اساساً در مکتب امام علیه السلام تفکر تضاد و تنافی میان تعقل و تدین و عقل و دین از عدم شناخت عقل و دین و ارائه تعریف نادرست از دین و عقل نشأت می‌گیرد اگر دین درست تبیین گردد و در میدان عمل و بدون اعمال سلیقه به مرحله اجرا درآید و عقل هم در جایگاه واقعی خود قرار گیرد و از شیوه‌های معقول و طبیعی و منطقی استفاده کند و به عنوان پشتوانه فکری در کنار دین و همراه آن قرار گیرد و به هدایت امور و قوای زیر مجموعه پردازد هر جا که احتیاج به امعان نظر و اصلاح کارها و برخورد با انحرافات و سخنان سست حتی در دین باشد وارد می‌شود و اصلاحات لازم را انجام می‌دهد. بنابراین عقل همراه با تدین با کمال ملایمت و به صورت توأمان در تأمین سعادت جامعه و آحاد ملت نقش اول را داشته و در هدایت و تصحیح اعمال و روشها و کنترل و نظارت بر آنها رسالت خودشان را ایفا می‌کنند و مشکل دنیای امروز این است که نه از عقل بهره لازم و مناسب آن به عمل می‌آید و نه از دین تعریف درست و صحیحی ارائه می‌شود و نه در جای مناسب و با شیوه مناسب و قابل دفاع از آن دو استفاده به عمل می‌آید و لذا هم دین صبغه و رنگ واقعی خودش را می‌بازد و هم عقل با توهم و گمان مورد اشتباه قرار می‌گیرد. به تدریج وهم آدمیان جای عقل را پر می‌کند و به جای عقل برای رتق و فتق امور می‌نشینند. در اینجا آدمی در مسائل عقلانی با روشهای وهمانی به استدلال و اقامه دلیل قدم برمی‌دارد و محصولات و دستاوردهای ناپخته و خام و غیر منطقی را به نام منطق و دستاورد علم و دانش بشری به خورد جوامع بشری می‌دهد و به نام دفاع از دین، عقل، تدین، معنویات اساسی، پایه‌های دیانت و عقلانیت را متزلزل می‌نماید. به همین جهت

امام علیه السلام در یکی از کلماتی که از ایشان نقل شده، فرموده است: «الا وإنَّ اللَّيْبَ من استقبال وجوه الأداء بفكر صائب و نظر فی العواقب»: کسی که صاحب عقل و اندیشه و درصدد درک عمیق مسائل قرار دارد از آرا و نظریات گوناگون و موافق و مخالف استقبال کرده و با تحلیل درست و جامع با آنها برخورد می‌نماید و از لوازم و تبعات آن غفلت نمی‌ورزد و به آینده و عواقب و نتایج آن می‌اندیشد.

بنابراین اگر عقلانیت مقتضایی دارد و آن استقبال از آرا و نظریات مختلف است و اگر لازمه عقلانیت تحمل آرا و تضارب افکار و ارائه تحلیل صواب از آنهاست و اگر انسان عاقل به آینده و عواقب کارها می‌اندیشد و از عجله و شتاب در برخورد و قضاوت پرهیز می‌نماید مهم این است که عقلانیت و جلوه‌های آن را به تمامی زوایای زندگی تسری دهد بویژه حکومت و دست‌اندرکاران رهبری نظام بیش از دیگران باید این معنا را مراعات کنند و در درون نظام از ارائه افکار و اندیشه‌های متنوع و گاهی حتی مخالف نه تنها نرنجند بلکه با برخورد اصولی، صحیح و منطقی با آنها با ارائه راه حل صحیح و تحلیل و توضیح علمی و منطقی ریشه شبهه را به طور اساسی بخشکانند و با اندیشه و منطق متفکرانه برخورد کنند و با اعمال زور و رفتار غیر منطقی با صاحبان فکر و اندیشه و قلم رفتار ننمایند. این وضعیت هم از جامعه اصولگرا و عقلانی و صاحب فکر و اندیشه مورد توقع و انتظار است و هم از جامعه‌ای که در آن دین و تدین ملاک برخوردها، قضاوتها و باورهاست. با این تحلیل انسان عقلانی با انسان دینی، جامعه عقلانی با جامعه دینی، نظام عقلانی با نظام دینی از دو زاویه به حرکت و وظایف انسان نگاه می‌کند و هیچ کدام از آن دو منافی و متضاد همدیگر نبوده و مقتضیات یکدیگر را خنثی نمی‌سازند. افراد و یا اندیشه‌هایی که این دو را در مقابل همدیگر قرار می‌دهند با زبان دین و عقل فاصله داشته و از آن جدایند و یا اینکه از دین و تدین و عقل و تعقل تعریف دیگری غیر از تعریف امام علیه السلام دارند. امید است این میزان تحلیل از رابطه عقل و دین در کلمات آن بزرگوار با توجه به شرایط جامعه امروز مفید و راهگشا باشد.

منابع فارسی

- ۱- شرح غرورالحکم و درر الکلم. (۱۳۷۳). شرح جمال‌الدین محمد خوانساری. مقدمه و تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی اُرموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ چهارم. ۷ ج.
- ۲- المجلسی، محمدباقر. بحارالانوار. (۱۳۹۷ ق.). تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیه. الطبعة الثانية. ۱۱۰ ج.
- ۳- نهج البلاغه. (۱۳۷۸). گردآورنده: محمد شریف رضی. بیروت: دارالکتاب البنانی.

ویژگیهای حکومت مطلوب از منظر امام خمینی علیه السلام

محمد حسین جمشیدی*

چکیده: مطلوبیت حکومت در اداره جامعه یکی از مسائل بنیانی فلسفه سیاسی است که با موضوع، نوع و ماهیت آن تعیین می گردد نه با شکل آن؛ چه شکل به ساختار و صورت توجه دارد در حالی که نوع به محتوا و کیفیت و حقیقت. در بیان ماهیت یک حکومت مطلوب از سوی اندیشه‌مندان عمدتاً بر یکسری از شاخصها و ویژگیهایی چون عدالت، رعایت مصالح عام و... توجه شده است.

امام خمینی علیه السلام که بنیان اندیشه سیاسی اش را توحید و خداپادشاهی تشکیل می دهد، در خصوص مطلوبیت حکومت نه تنها به نوع و ماهیت آن توجه نموده است بلکه ماهیت حکومت مطلوب مورد نظر را بر اساس سه رکن اساسی عدل الهی حاکم بر جهان هستی، سئاله خلافت و جانشینی انسان در زمین و وحی (دین الهی) ترسیم نموده است. بر همین مبنا شاخصهای برتر حکومت مطلوب از دید ایشان عبارتند از: عدالت، مردمی بودن و اسلامی بودن. بعلاوه ایشان به شاخصهایی چون علم و آگاهی، اجتهادی بودن احکام حکومتی، ورع و تقوا، حسن تدبیر، استقاده پذیری، امانتداری و... نیز توجه نمود که می توان آنها را دارای رتبه ثانوی دانست.

بنابراین امام خمینی علیه السلام به نوعی به حکومت مطلوب توجه دارد که بر سه عنصر عدل، دین (وحی) و مردم (عقل) استناد یافته است و لذا می توان آن را حکومت عدل-

* عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

مردمی و قانونی (اسلامی) دانست.

نهاد حکومت آنقدر اهمیت دارد که نه تنها در اسلام حکومت وجود دارد بلکه اسلام چیزی جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که یکی از شئون حکومت است.... (امام خمینی، ج ۱: ۵: ۲۷۲).

مقدمه اول

یکی از بنیانی‌ترین پرسشهایی که در فلسفه سیاسی - از آغاز پیدایش تاکنون - مطرح شده است و هر یک از فلاسفه و اندیشه‌مندان بزرگ سعی کرده‌اند به نحوی از انحاء به پاسخگویی آن بپردازند این پرسش است که حکومت مطلوب برای اداره و رهبری جوامع انسانی چه نوع حکومتی است. * در این میان برخی از اندیشه‌مندان به بررسی نوع و محتوای حکومت پرداخته‌اند؛ برای نمونه افلاطون در کتاب جمهور **، حکومت مطلوب خود را حکومت حکمت یا حکومت فلاسفه می‌داند و بر این اعتقاد است:

... مفاسدی که شهرها را تباه می‌کند، بلکه به عقیده من به طور کلی مفاسد نوع بشر، هرگز نقصان نخواهد یافت مگر آنکه در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند به درستی و جدّاً در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت توأماً در فرد واحد جمع شود... (افلاطون: ۳۱۵ - ۳۱۶).

او این موضوع را در نامه هفتم خود نیز با همان شدت و حدّت مورد توجه قرار داده است:

فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد از این رو آدمیان هنگامی که از بدبینی رهایی

* در نگاه برخی از اندیشه‌مندان و فلاسفه این موضوع در قالب «حاکم مطلوب» و شرایط و ویژگیهای یک فرمانروای شایسته مطرح شده است.

** عنوان این اثر به زبان یونانی پولیتی Politeia است که به معنای سیاست، نظام سیاسی، حقوق شهروندان و... می‌باشد و عنوان فرعی آن درباره عدالت است.

خواهند یافت که یا فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند یا کسانی که زمام امور جامعه را به دست دارند (به لطف الهی) به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمق کنند (افلاطون: ۱۹۷۰).

بنابراین از دید افلاطون حکومت مطلوب حکومتی است که مختص فلسفه و حکمت باشد و در رأس آن حکیمان و فیلسوفان قرار گیرند. ارسطو نیز در بیان بهترین نوع حکومت یا حکومت مطلوب بعد از بررسی انواع حکومتها و تقسیم بندی آنها به شش نوع حکومت بر اساس معیارهای هدف و تعدد زمامداران و گزینش سه نوع مطلوب، بهترین نوع حکومت را حکومت پلیتی* می‌داند و آن به تعبیری حکومت مبتنی بر قانون اساسی (عالم ۱۳۷۲: ۲۶۹) است. این نوع حکومت به زعم ارسطو:

«پروای خیر و صلاح همگان را دارد و به دست اکثریت اداره می‌شود» (ارسطو: ۱۱۹). فلاسفه بزرگ ما چون ابونصر فارابی، ابن سینا، ابوالحسن عامری، ابن مسکویه و... نیز در بیان بهترین حکومت به محتوا و نوع حکومت توجه داشته‌اند، در مکتب تشیع نیز اساس مطلوبیت در حکومت بر ماهیت، محتوا و نوع حکومت است.

در میان اندیشه‌مندان جهان سیاست، برخی نیز به شکل حکومت توجه داشته‌اند و به عنوان مثال حکومت فردی را برترین نوع حکومت دانسته‌اند مانند توماس هابز و دیوید هیوم. برخی دیگر نیز به ویژگیها و صفات حاکم و زمامدار جامعه توجه نموده‌اند و مطلوبترین حکومت را حکومتی دانسته‌اند که در رأس آن مطلوبترین زمامدار باشد. برای مثال امام محمد غزالی در کتاب فضائح الباطنیه، در مجموع ده شرط برای امامت و رهبری جامعه قایل است (الغزالی: ۱۸۰). در حالی که ماوردی هفت شرط را مطرح ساخته است (الماوردی ۱۴۰۶: ۶). شرایط مورد نظر غزالی عبارتند از: بلوغ، عقل، حرّ بودن (بنده و برده نباشد)، دارا بودن نسبت قریشی، ذکوریت، سلامت شنوایی و بینایی، شوکت، کفایت، ورع و علم.

به طور کلی در بحث مطلوبیت حکومت، گاه نفس و ماهیت حکومت به مثابه یک نهاد مورد توجه قرار گرفته است، گاه زمامداران و حاکمان و گاه شکل حکومت** و بر همین اساس برای هر

* Polity

** برخی میان شکل و نوع حکومت تمایز قایل نشده‌اند و هر دو را یکی دانسته‌اند. در حالی که اینگونه

یک از آنها شرایط خاصی منظور شده است.

مقدمه دوم

امام خمینی رحمه الله اندیشه‌مند بزرگ جهان اسلام در عصر ما و رهبر یکی از بزرگترین انقلابهای جهانی، نامی است ماندنی در تاریخ ایران و جهان؛ عارف و فقیهی است بی‌بدیل که نه تنها به ارائه طرح خاص حکومت مورد نظر خویش به لحاظ نظری پرداخت بلکه توفیق تأسیس حکومت اسلامی را نیز به دست آورد و شخصاً در رأس چنین حکومتی به رهبری پرداخت. بنابراین اهمیت مسأله مطلوبیت حکومت و بهترین نوع حکومت از جهات متعددی در مورد ایشان مطرح است.

اولاً، خود او یک نظریه‌پرداز در باب حکومت است. او با توجه به فلسفه سیاسی، فقه اسلامی و جایگاه بسیار مهم و حساس حکومت در اداره اجتماع و پیشبرد و حفظ دین و نیز با عنایت به مقتضیات زمانی و مکانی و بویژه عنصر مصلحت به ارائه و تکمیل نظریه حکومتی خود پرداخت. بنابراین طرح و نظریه حکومت در اندیشه او، جایگاهی والا و مهم را داراست. او خود نگرشش را به مسأله حکومت اینگونه مطرح می‌سازد:

اسلام حکومت است در جمیع شئون آن و احکام شرعی [قرعی]
قوانین اسلام هستند احکام جلوه‌ای از جلوه‌های حکومت هستند، بلکه
احکام مطلوب بالعرض و وسایلی هستند که در جهت اجرای حکومت
و بسط عدالت به کار گرفته می‌شوند. پس اینکه فقیه حصن اسلام است
معنایی ندارد مگر اینکه او سرپرست اسلام است، همچنانکه
پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام سرپرست اسلام بوده‌اند در جمیع امور
حکومتی (امام خمینی، ج ۲: ۴۳۷).

نیست. نوع حکومت بیانگر ماهیت، محتوا و درونمایه حکومت است در حالی که شکل حکومت به ساختار صوری و ظاهری حکومت توجه دارد. به عنوان مثال حکومت فردی شکل خاصی از حکومت است که در رأس آن فرد قرار دارد. در حالی که مثلاً حکومت اسلامی یا حکومت دموکراسی و... بیانگر نوع حکومت است.

ثانیاً، همان‌گونه که بیان شد، امام خمینی رحمه الله، توفیق تأسیس حکومت مورد نظر خویش را با توجه به مقتضیات زمان و عمر محدود خویش به‌دست آورد. او توانست بعد از سالها مبارزه با یاری خداوند بزرگ و تلاش و کوشش بی‌دریغ ملت ایران حکومتی در قالب جمهوری اسلامی به‌وجود آورد، حکومتی که به تعبیر او عدل علوی سرلوحه برنامه‌هایش قرار داشت و به عدالت و مردمی‌بودن حکومت توجهی تام و تمام داشت. حکومتی که با رژیم‌های موجود در جهان شباهت چندانی نداشت. وقتی که از او در واپسین روزهای حکومت شاه پرسش شد که شما می‌خواهید چه نوع رژیمی را جانشین رژیم شاه کنید، در جواب فرمود:

رژیمی که جای رژیم ظالمانه شاه خواهد نشست رژیم عادلانه‌ای

است که شبیه آن رژیم در دموکراسی غرب نیست (امام خمینی ۳ ج ۳: ۱۳).

حرکت و اقدام امام خمینی رحمه الله در جهت تأسیس حکومت مسأله‌ای است که عنایت او را به مسأله مطلوبیت حکومت از توجه یک نظریه‌پرداز قراتر می‌برد. درواقع در اینجا امام خمینی رحمه الله به عنوان مؤسس و بانی یک حکومت مطلوب دیده می‌شود. بنابراین در شرایط تأسیس این حکومت به مطلوبیت آن توجهی عمیق و شایان دارد. برای مثال درخصوص ضرورت ایجاد حکومتی مطلوب و شایسته در چهارچوب قوانین و مقررات اسلام در عصر غیبت، همان چیزی که برای ایجاد آن کوشید و به آن نیز رسید، چنین می‌فرماید:

حال چون اجرای احکام تا ابد ضرورت دارد تشکیل حکومت و دستگاه اجرا و اداره ضرورت می‌یابد. بدون تشکیل حکومت که همه جریانات و فعالیتهای افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه‌ای درآورد هرج و مرج و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی پدید می‌آید (امام خمینی ۳: ۲۸ - ۲۹).

ثالثاً، بُعد دیگر اهمیت مسأله به این نکته بر می‌گردد که امام خمینی رحمه الله نه تنها نظریه‌پرداز و مؤسس حکومت که ایدئولوگ، رهبر و مدیر آن نیز می‌باشد. قرار گرفتن ایشان در موضع رهبری و اداره حکومت در طول ده سال این فرصت را در اختیار ایشان قرار داد که با سنجش شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی گوناگون و متنوع نظریه خود را مورد آزمون مکرر قرار دهد و بر

استحکام، قدرت و صحت آن بیفزاید. این است که در معرفی نظام حکومتی مطلوب مورد نظر خویش از مفهوم واحدی در تعبیر مرکب* جمهوری اسلامی استفاده می‌نماید و در جواب خبرنگاری چنین می‌فرماید:

ما جمهوری اسلامی را اعلام کردیم و ملت با راهپیماییهای مکرر به آن رای داده‌اند، حکومتی است متکی به آرای ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلامی (امام خمینی ج ۲، ص ۴: ۱۶۹).

در اینجا در مقام رهبر یک حکومت ایجاد شده به دو ویژگی اساسی حکومت مطلوب و مورد نظر خود یعنی اتکای به رای مردم و ابتدای بر قواعد و موازین اسلامی اکتفا می‌کند. قرار گرفتن امام خمینی (ره) به مدت ده سال در رأس حکومت این مزیت را داشت که بتواند به لحاظ نظری و عملی نظریه حکومتی مورد نظر خود را تا حدودی به کمال برساند.

رابعاً، امام خمینی (ره) از همان اوان رشد و بلوغ فکری خود مبارزه با ظلم و ستم و تلاش و پیکار عملی برای ایجاد حکومتی مطلوب را آغاز کرد. دیدار امام خمینی (ره) از مرحوم بافقی - که به دستور رضاخان تبعید شده بود (رجبی ۱۳۶۹: ۹) - نمونه‌ای از آغاز مبارزات او علیه حکومت ظالمانه رضاخان و در نتیجه تلاش برای رسیدن به حکومتی مطلوب بود. در سالهای ۱۳۲۱-۱۳۲۲ نیز با نگارش کتاب کشف اسرار حرکت جدی‌تری را در این راستا آغاز نمود. برای مثال در این کتاب می‌نویسد:

خدای عادل هرگز تن | به حکومت ظالمان را نمی‌پذیرد. تنها حکومتی که خرد و شرم آن را حق می‌داند، حکومت خدا یعنی حکومت قانون الهی است... (۲۸۱).

به طور کلی مبارزات، قیامها و تلاشهای امام خمینی (ره) در مقابله با رژیم پهلوی بیانگر این مطلب است که از آغاز مخالف رژیم و حکومت موجود است لذا در پی ارائه حکومتی مطلوب

* منظور این است که از منظر امام خمینی نیز جمهوری اسلامی امری است واحد و مفهومی است واحد ولی به لحاظ لفظ، مرکب می‌باشد. مانند آب گرم، در اینجا آب گرم موجود واحدی است ولی از لحاظ لفظ مرکب محسوب می‌گردد. البته این نگرش غیر از نگرش غربیان است که جمهوری را شکل خاصی از حکومت می‌بینند و اسلامی را نوعی دیگر و گاه آنها را در تقابل با هم می‌دانند.

است. حکومتی که به تدریج و ابتدا در نظر و بعد از آن در عمل، آن را تحقق بخشید. بنابراین مسأله حکومت مطلوب از دیدگاه امام خمینی علیه السلام حداقل از چهار زاویه یعنی از زاویه یک مبارز و مخالف وضع موجود و طالب وضع مطلوب، یک نظریه پرداز اندیشه مند و فقیه، یک مؤسس و بنیانگذار حکومت و یک ایدئولوگ و رهبر حکومت حائز اهمیت است. بنابراین ما در این نوشتار مختصر سعی داریم به صورتی کوتاه و گذرا به حکومت مطلوب مورد نظر ایشان اشاره ای بنماییم.

برای این منظور ابتدا اشاره ای به اشکال حکومت - اعم از مطرود یا مطلوب - از دیدگاه ایشان می کنیم. آنگاه با توجه به نوع و محتوای حکومت که در نزد ایشان شکل آن نسبت به مسأله ای اساسی است، صرفاً به چند شاخص و ویژگی حکومت مطلوب مورد نظر او خواهیم پرداخت.

شکل حکومت از منظر امام خمینی علیه السلام

یکی از مسائل مهم نزد اکثر فلاسفه، فقها و اندیشه‌مندان مسلمان این است که آنچه پذیرفتنی تر است نوع و محتوا و کیفیت حکومت است نه شکل و ساختار صوری آن. در قرآن کریم و روایات نیز شکل خاصی از حکومت مورد توجه قرار نگرفته است زیرا فرض بر این است که شکل حکومت تابع مقتضیات زمانی و مکانی و پیشرفت جوامع انسانی است. پس صحیح نیست که شکل خاصی از حکومت برای همیشه مطرح شود. بنابراین آنچه قابل طرح و بحث است همانا محتوا و ماهیت حکومت می باشد که در قالب یکسری مشخصه ها و صفات مشخص و معین می گردد. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این مورد می نویسد:

در شریعت اسلام دستوری مربوط به تعیین یکی از «انواع شکل حکومت» وارد نشده است و حَقّاً هم نباید وارد شود، زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابتۀ دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است (طباطبایی ج ۱: ۱۹۳).

این موضوع مورد تأکید حضرت امام خمینی علیه السلام نیز هست. بنابراین از دیدگاه امام خمینی علیه السلام مسأله اصلی در مطلوبیت یک حکومت، ماهیت و محتوای آن است که گاه از آن به نوع حکومت

تعبیر می‌گردد ولی شکل حکومت تابع مقتضیات زمانی و مکانی است و لذا موضوعی فرعی و ثانوی تلقی می‌گردد و تابع منبع مشروعیت، امکانات، تواناییها، خواست مردمی، مصالح جامعه و دین است. به تعبیر دیگر، بعضی از شکلهای رایج حکومتی با برخی از مبانی مشروعیت یا وضعیت جمعیتی خاص یا مصالح مردم و مکتب آنها در یک جامعه سازگار است. شکل حکومت بیانگر ساختار کلی حکومت است. برخی از اشکال رایج حکومت عبارتند از: فردی، آریستوکراسی، دموکراسی پارلمانی، پادشاهی، سوسیالیستی، فاشیستی، استبدادی و... البته حکومت را سه شکل کلی فردی، گروهی و جمعی یا اکثریت است که این سه شکل را بر اساس نوع حکومت، اهداف، ساختار، عملکرد و... می‌توان به اشکال متنوعی تقسیم‌بندی کرد. در دین اسلام بعد از بحث نوع و محتوای حکومت که عمده‌تأ از آن تحت عنوان اسلامی بودن حکومت یاد می‌شود بر اساس مقتضیات به شکل حکومت می‌رسیم. به عنوان مثال شکل حکومت در زمان خلفای راشدین نظام حکومتی خلافت یا به اختصار خلافت است. این است که می‌بینیم امام خمینی علیه السلام نیز در تعابیر و بیان دیدگاه خود در باب حکومت ابتدا از تعبیر حکومت اسلامی استفاده می‌کند ولی در زمان تأسیس یا در آستانه تأسیس و یا بعد از تأسیس حکومت نوع خاصی از آن یعنی جمهوری اسلامی را مورد توجه قرار می‌دهد. پس در اندیشه امام خمینی علیه السلام حکومت اسلامی بیانگر نوع و محتوای حکومت و جمهوری اسلامی نیز هرچند به معنایی روشن‌کننده نوع خاصی از حکومت اسلامی تلقی می‌گردد ولی تا حدودی به شکل حکومت نزدیک می‌گردد؛ چه شاید بتوان گفت که حکومت اسلامی در قالب و شکل جمهوری اسلامی می‌تواند تجلی یابد. هرچند که بر اساس تعابیر امام خمینی علیه السلام باز می‌توان گفت که جمهوری اسلامی شکل خاصی از حکومت نیست. بلکه شکل این نوع حکومت را نیز تابع شرایط و مقتضیات و خواست مردم می‌داند:

ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی. شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد (امام خمینی، ج ۲: ۲۶۰).

بنابراین این بیان نشان می‌دهد که در نظر امام:

اولاً، آنچه اهمیت دارد نوع و محتوا و ماهیت حکومت اسلامی است نه شکل آن. ثانیاً، جمهوری اسلامی نه یک شکل خاص حکومتی که بیانگر نوعی خاص از حکومت اسلامی است. نوعی که متکی به آرای عمومی مردم مسلمان [ایران] می‌باشد. ثالثاً، شکل نهایی حکومت یا شکل حکومت توسط مردم تعیین می‌شود و این یک موضوع کلی است و منحصر به زمان ما نیست. رابعاً، شکل نهایی حکومت یا شکل حکومت تابع شرایط و مقتضیات جوامع است. امام خمینی رحمه الله این موضوع را در جواب خبرنگار سنی مذهب مجله‌ی المستقبل اینگونه فرمود:

حکومت جمهوری اسلامی مورد نظر ما از رویه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام خواهد گرفت و متکی به آرای عمومی ملت می‌باشد و نیز شکل حکومت با مراجعه به آرای ملت تعیین می‌گردد. (امام خمینی، ج ۳: ۲۷).

اینگونه بیانات نشان دهنده این مسأله است که امام خمینی رحمه الله به شکل واحد حکومتی در اسلام برای زمانهای مختلف اعتقاد ندارد. لذا شکل حکومت را به مقتضیات، شرایط و نظر مردم موکول می‌کند. همچنین این عبارات امام با نظر کسانی که اسلامی بودن را نوع حکومت و جمهوری را شکل آن می‌دانند، جور در نمی‌آید. زیرا از نظر امام جمهوری اسلامی یک مفهوم واحد تلقی می‌گردد و یک چیز است نه دو چیز یعنی حکومت متکی به آرای عمومی انسانهای مسلمان و جمهوری در این نگاه نمی‌تواند شکل حکومت را نشان دهد بلکه ماهیت آن را نشان می‌دهد و این موضوع درست در مقابل دیدگاه کسانی قرار می‌گیرد که جمهوری را شکل خاصی از حکومت می‌دانند. البته این موضوع که جمهوری شکل خاصی از حکومت است موضوعی است که ابتدا در غرب مطرح شده و بعد در جوامع ما راه یافته است.

اشکال حکومتی مطرود از منظر امام خمینی رحمه الله

امام خمینی رحمه الله در اشکال فردی حکومت، حکومت‌های سلطنتی و ولایتعهدی را مطرود می‌داند. زیرا حکومت سلطنتی و ولایتعهدی مبتنی بر وراثت و سلطه کامل است و بنیان آن را اغلب زور

و غلبه تشکیل می‌دهد و به استبداد و فساد می‌انجامد لذا با خواست اکثر مردم تعارض دارد. بعد از طرح مشروعیت اولین سلطان و حاکم، مشروعیت فرزندان نسل در نسل مطرح شد و این موضوع یک دلیل منطقی نداشت. این است که به صراحت می‌فرماید:

اصل رژیم سلطنتی بی‌ربط است رژیم سلطنتی رژیم کهنه ارتجاعی است، در وقت خودش هم بی‌ربط بوده است (امام خمینی: ج ۷، ص ۳۷: ۱۳۸).

و در جایی دیگر می‌فرماید:

... سلطنت و ولایتعهدی همان طرز حکومت شوم و باطلی است که حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) برای جلوگیری از برقراری آن قیام فرمود و شهید شد. اسلام سلطنت و ولایتعهدی ندارد (امام خمینی: ج ۲، ص ۱۲).

همچنین از منظر امام خمینی (ره) اگر حکومت‌های امپراتوری، پادشاهی و شاهنشاهی نیز دارای شکل سلطنت موروثی باشند و بر اساس زور (تغلب) یا وراثت شکل گیرند و استقرار یابند، مطرود خواهند بود. دموکراسیهای لیبرالیستی غربی یا لیبرال دموکراسی و نیز دموکراسیهای سوسیالیستی و کمونیستی (نمونه اول حکومت ایالات متحده آمریکا و نمونه دوم حکومت اتحاد جماهیر شوروی بوده‌اند) نیز از دیدگاه امام مطرود بوده‌اند. همچنین مشروطه پارلمانی زمان رژیم پهلوی نیز از نظر ایشان مورد قبول نبوده است.

به طور کلی در تمامی اشکال حکومت اعم از فردی، گروهی یا جمعی و اکثریت، حکومت‌های استبدادی، مطلقه، فاشیستی از دیدگاه امام مطرود و غیرقابل قبول می‌باشند.

حکومت اسلامی نه استبدادی است، نه مطلقه و نه مشروطه به معنای فعلی آنکه تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشند (امام خمینی: ج ۲، ص ۵۲).

علت این امر نیز روشن است و آن اینکه تمامی این حکومتها در نوعیت خود مبتنی بر زور و سلطه بوده و لذا غیرمشروع می‌باشند.

اشکال حکومتی نسبتاً مطلوب از منظر امام خمینی

همان‌طور که گذشت حکومتها عموماً دارای سه شکل کلی فردی، گروهی یا جمعی - معمولاً اکثریت - هستند. هر یک از این سه شکل حکومت در شرایط و مقتضیات خاص و با توجه به ماهیت و محتوایی که بر اساس آن ابتدا می‌یابند، می‌توانند از منظر امام خمینی رحمه الله مقبول و مطلوب واقع شوند. به عنوان مثال در شکل فردی حکومت، مطلوبترین نوع حکومت از منظر امام خمینی رحمه الله حکومت شخص معصوم علیه السلام است که برتر از آن نمی‌توان حکومت مطلوبی را تصور نمود. بعد از آن حکومت فقها و دانشمندان است با شرایطی که امام خمینی رحمه الله برای آن ذکر می‌کند (امام خمینی: ۵۲).

همچنین حکومت فرد عادل یا عدول مؤمنین نیز نمونه‌ای از شکل فردی حکومت است که مورد تأیید حضرت امام بعد از دو نوع حکومت مذکور در بالا قرار گرفته است. امام خمینی رحمه الله در کتاب البیع، در بحث ولایت، بخشی را به ولایت عدول مؤمنین اختصاص داده است (ج ۲). همچنین در کتاب کشف اسرار در این مورد می‌فرماید:

اگر یک همچو مجلسی از مجتهدین دینداری که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند و از هواهای نفسانیه عاری باشند و آلوده به دنیا و ریاست آن نباشند و جز نفع مردم و اجرای حکم خدا غرضی نداشته باشند تشکیل شود و انتخاب یک نفر سلطان عادل کنند که از قانونهای خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد، به کجای عالم برخورد می‌کند (۱۸۵).

از سوی دیگر همان‌طور که گذشت شکل حکومت از یک ناحیه تابع نوع و ماهیت و محتوای آن است و از ناحیه دیگر تابع شرایط و مقتضیات و خواست مردم و جامعه‌ای که حکومت در مورد آنها تحقق می‌یابد، می‌باشد. بنابراین آنچه بیشتر مورد توجه حضرت امام قرار گرفته محتوای حکومتهاست نه شکل آنها.

البته امام در مورد شکل گروهی - مثلاً اریستوکراسی یا الیگارشی - نظر قاطعی تا جایی که نویسنده اطلاع دارد، ابراز ننموده است. ولی در مورد حکومتهای دموکراسی، مشروطه یا جمهوری که به معنای مورد نظر ما بیانگر مفهوم، ماهیت و محتوا و به طور کلی نوع حکومت

هستند صریحاً اظهار نظر کرده و حکومت مورد نظر خود را گاه دموکراسی به معنای خاص - معنایی غیر از دموکراسی مطرح در نظام لیبرالیسم - گاه مشروطه به معنای خاص - مقید و مشروط به یک مجموعه شرط - و گاه جمهوری - به معنای حکومتی که مبتنی بر رای و نظر مستقیم یا غیرمستقیم مردم است - حکومت ملی - مستند به آرای ملت - یا قانونی - مستند به قانون الهی - و... دانسته‌اند و هیچ یک از این موارد بیان شکل مطلوب حکومت نیست زیرا هر یک از اینها می‌تواند شکل فردی، گروهی یا جمعی و... را به خود بگیرد.

به عنوان نمونه در اینجا به چند مورد از دیدگاههای حضرت امام اشاره می‌شود:

۱- حکومت اسلامی... حکومت ملی است، حکومت مستند به قانون الهی و به آرای ملت است، اینطور نیست که با قلدری آمده باشد که بخواهد حفظ کند خودش را. با آرای ملت می‌آید و ملت او را حفظ می‌کند و هر روز هم که برخلاف آرای ملت عمل بکند قهراً ساقط است... (امام خمینی ج ۲، ۴: ۵۸).

۲- رژیمی که به جای رژیم ظالمانه شاه خواهد نشست رژیم عادلانه‌ای است که شبیه آن رژیم در دموکراسی غرب نیست و پیدا نخواهد شد. ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب است مشابه باشد، اما آن دموکراسی که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد، دموکراسی اسلام کاملتر از دموکراسی غرب است (امام خمینی ج ۲، ۳: ۱۳۰).

۳- حکومت اسلامی مشروطه است از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که باید رعایت و اجرا شود... (امام خمینی ج ۲، ۵۲).

۴- فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه سلطنتی و جمهوری در همین است که نمایندگان مردم [در جمهوری] و یا شاه [در حکومت‌های مشروطه] به قانونگذاری می‌پردازند ولی در اسلام شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقنه است... (امام خمینی ج ۲، ۵۲).

در اینگونه بیانات امام به نوع و محتوای حکومت توجه دارد که حکومت اسلامی و به عبارتی دیگر حکومت توحیدی است ولی می تواند زمینه ها و ابعاد و خصوصیات مشترکی با حکومت های مشروطه، جمهوری - به مفهوم رایج -، ملی، دموکراسی و... داشته باشد؛ هرچند به لحاظ ماهیت و محتوا تفاوت های اساسی نیز با آنها دارد. بنابراین شکل یک حکومت نمی تواند - از منظر امام خمینی (ره) - بیانگر مطلوبیت آن حکومت باشد. بلکه آنچه بیان کننده مطلوبیت در یک حکومت است ماهیت و محتوای آن است که ما از آن به نوع حکومت تعبیر می کنیم.

حال باید دید چه نوع حکومتی مورد نظر امام خمینی (ره) است و او آن را به عنوان نوع مطلوب یاد می کند. شاید جواب این باشد که حکومت مطلوب از منظر امام خمینی (ره) ولایت مطلقه فقیه است ولی این نوع حکومت در جامعه ای مطلوبترین نوع حکومت تلقی می گردد که فقیهی واجد شرایط و مردمی دیندار در آن باشند، علاوه بر این امکان تشکیل حکومت برای فقیه واجد شرایط نیز مقدور باشد.

لذا ما در اینجا به جای بررسی مطلوبیت در شکل یا نوع حکومت، مطلوبیت را در ویژگیها و خصایص و شاخصهای یک حکومت می بینیم و به دنبال این مطلب هستیم که امام خمینی (ره) چه شاخصها و ویژگیهایی را برای یک حکومت مطلوب مورد توجه قرار داده است.

شاخصها و ویژگیهای حکومت مطلوب

محور و بنیان اندیشه و جهان نگرى امام را توحید و خدا باورى تشکیل می دهد و از آنجایی که مطلوبیت حکومت موضوعی است که در فلسفه سیاسی مورد توجه و بررسی قرار می گیرد و فلسفه سیاسی چونان فلسفه اخلاق مبتنی بر جهان نگرى و طرز تلقی فرد از جهان و انسان می باشد، بنابراین مطلوبیت حکومت در دیدگاه امام خمینی (ره) مبتنی بر جهان نگرى توحیدی و خدا باورى است. بر همین اساس رکن اساسی این مطلوبیت را عدل الهی حاکم بر جهان هستی، مقام خلیفه الهی انسان و اسلامی بودن - منطبق بر شریعت حق تعالی - تشکیل می دهند. در اینجا بر اساس چنین ارکانی به بررسی شاخصهای حکومت مطلوب از دیدگاه امام خمینی (ره) می پردازیم چه این شاخصها نشأت گرفته از سه رکن فوق می باشند.

در بیان ویژگیها و شاخصهای حکومت مطلوب از دید امام خمینی (ره)، می توان به دو دسته از

ویژگیها عنایت داشت.

شاخصهای دسته اول

دسته اول را می‌توان عناصر، بنیانهای اساسی یک حکومت مطلوب یا شرط لازم آن تلقی کرد. اینها عبارتند از: (۱) عدالت؛ (۲) اسلامی بودن یا ابتنا بر ضوابط و قوانین اسلام؛ (۳) مردمی بودن یا ابتنا بر آرای عمومی. دسته دیگر از شاخصها نسبت به دسته اول دارای اهمیت ثانوی هستند و لذا شاید بتوان آنها را شرط کمال حکومت دانست نظیر: (۱) علم و آگاهی؛ (۲) اجتهادی بودن احکام و مقررات حکومتی یا بازبودن باب اجتهاد؛ (۳) تقوا و ورع؛ (۴) حسن تدبیر و مدیریت؛ (۵) انتقادپذیری؛ (۶) خدمتگزاری؛ (۷) امانتداری؛ (۸) ثبات سیاسی و ...

البته این بدان معنا نیست که حکومت مطلوب می‌تواند فاقد این ویژگیها باشد بلکه بدین معناست که نسبت به سه رکن اول که از ارکان اساسی یک حکومت مطلوب می‌باشند، دارای اهمیت کمتری هستند. در این نوشتار ما به سه شاخص اصلی که از اهمیت بالاتری برخوردار هستند، می‌پردازیم و در انتها به برخی از مهمترین شاخصهای دسته دوم اشاره‌ای کوتاه و گذرا خواهیم داشت. همچنین لازم به یادآوری است که امام خمینی رحمته‌الله گاه این شاخصها را به زمامداران و حاکمان نسبت می‌دهد ولی این موضوع مانع از این نیست که نهاد حکومت فارغ از چنین ویژگیهایی باشد زیرا همان‌گونه که خصلتی می‌تواند حالت فردی داشته باشد، حالت نهادی (حکومت به مثابه یک نهاد جمعی یا تجمعی از افراد در نظر گرفته می‌شود) نیز می‌تواند به خود بگردد.

۱- حکومت عادل (عدل)، عادلانه

یکی از مهمترین شاخصها و معیارهای یک حکومت مطلوب از دیدگاه حضرت امام خمینی رحمته‌الله این است که آن حکومت بر مبنای عدل و قسط استقرار یابد به گونه‌ای که عدالت در تمامی تار و پود آن ریشه دوانیده و در سرتاسر وجود و ابعاد متعدد آن چون ساختار عملکرد، اهداف، مسئولیتها، وظایف و کنشهای حکومت و زمامداران متجلی گردد. از دید ایشان تحقق عدالت نه تنها وظیفه حکومت و بزرگترین مقصد اسلام که بنیان و اساس یک حکومت مطلوب است.

مطلوبیت حکومت با برخورداری از عدالت، عدالتخواهی و عدالت‌گستری شناخته می‌شود. این است که آن بزرگوار این مهم را بارها مورد تأیید قرار داده است. برای نمونه می‌فرماید:

ما که می‌گوییم حکومت اسلامی، می‌گوییم حکومت عدالت، ما می‌گوییم یک حاکمی باید باشد که به بیت‌المال مسلمین خیانت نکند، دستش را دراز نکند. بیت‌المال مسلمین را بر ندارد، ما این مطلب را می‌گوییم این یک مطلب مطبوعی است که در هر جامعه بشری که گفته می‌شود برای هر کس که گفته بشود از ما می‌پذیرد (امام خمینی، ج ۲: ۳۰؛ آذینی: ۲۳۲).

در این بیان حضرت امام اولاً، حکومت اسلامی را - که مطلوبترین خواستشان در تحقق انقلاب اسلامی بوده است - مترادف با حکومت عدالت قرار می‌دهد و لذا اسلامی بودن در این نگرش می‌تواند به معنایی با عادل بودن مترادف داشته باشد؛ چون محال است حکومت اسلامی باشد ولی عدالت در آن نباشد. اگر عدالت نبوده، اسلامی نیست. البته می‌تواند حکومتی کافر یا کافره باشد ولی ظالم یا ظالمه نباشد اما این بدان معنا نیست که حتماً عادل است. هرچند برخی مطرح می‌سازند که اسلامی بودن غیر از عادل بودن است ولی اگر بپذیریم که اسلام بر اساس عدالت است و بنیان و اساس دین الهی را عدل تشکیل می‌دهد بدین معنا که بر اساس عدالت تشریع شده است آیا می‌توان گفت که اسلامی بودن غیر از عادل بودن است. شاید معنای عدالت گسترده‌تر باشد ولی اسلامی بودن نمی‌تواند از عدالت جدا باشد. امام خمینی رحمه‌الله خود به صراحت مطرح می‌سازد که اسلام بر عدل بنا شده است: «اسلامی که اساسش بر عدل است.» (امام خمینی، ج ۲: ۹۵ - ۹۶ - ۹۷).

ثانیاً، اینکه حکومت مطلوب مورد نظر ما حکومت عدالت است این مطلب مطبوعی است زیرا مطابق طبع و فطرت بشر است و لذا مخالفی ندارد. از طرفی چون مطابق فطرت آدمی است امری است انسانی و عمومی بنابراین برای همگان قابل پذیرش است. این است که امام بعد از بیان مطبوع بودن عدل می‌فرماید که در هر جامعه‌ای پذیرفته می‌شود و کسی با آن مخالفت و معارضه نمی‌کند. او همچنین در مورد عادلانه بودن حکومت در عبارتی دیگر می‌فرماید:

ما یک حکومت عدل می‌خواهیم، یک حکومتی می‌خواهیم که منافع

مملکت ما خرج خود مملکت بشود (امام خمینی، ج ۲: ۱۱۳؛ آذینی: ۲۳۲).

از این عبارت استنباط می‌شود که آنچه امام در عطف به عبارت اولی در هر یک از این دو بیان و نیز در بسیاری از بیانات دیگر خود می‌آورد عبارتی است توضیحی که عبارت اول را روشن می‌سازد. ولی این توضیحات هرکدام بخشی از مقاصد یا معانی عبارت اولیه را بیان می‌کنند. این است که در بیان دوم توضیحی غیر از توضیح مندرج در بیان اول آمده است. سخنان او در توضیح حکومت عدل بسیار است. برای مثال در بیانی دیگر می‌فرماید:

ما یک حکومت عدل می‌خواهیم، حکومت عدل اسلامی می‌خواهیم. این مهم آرزوی هر آدمی است که یک حاکمی باشد برای آن حکومت بکند که بعد از چند وقتی جیهایش را پر نکند و از این مرز برود (امام خمینی، ج ۲: ۵؛ آذینی: ۲۳۳ - ۲۳۴).

در این عبارت، حکومت عدل، آرمان و آرزوی هر انسانی تلقی می‌گردد. همچنین می‌فرماید: کارگران کارخانه‌ها و دیگر کارگران و کارمندان طبقات هر صنف باید بدانند که اسلام از بدو ظهور طرفدار آنان بوده و در حکومت عدل اسلامی به آنان اجحاف نمی‌شود و نخواهد شد (امام خمینی، ج ۲: ۵؛ آذینی: ۲۳۴).

در بیان فوق به دو ویژگی از ویژگیهای مهم حکومت عدل توجه داده است: ۱) فقدان اجحاف؛ ۲) حمایت از اقشار ضعیف جامعه. در بیانات زیر نیز به نتایج عدالت و حکومت عدل اشاره دارد:

اگر شما یک حکومت عدل بخواهید یک حکومت انصافی بخواهید، بخواهید که در رفاه باشید، بخواهید که فقرای شما در رفاه باشند، بخواهید که اغنیا به شما ظلم نکنند، بخواهید که دولت با شما ظلم نکنند.... (امام خمینی، ج ۲: ۵؛ آذینی: ۲۳۴).

و همچنین تأکید می‌کند:

عدل اسلامی را مستقر کنید. با عدل اسلامی همه و همه در آزادی و استقلال و رفاه خواهند بود (امام خمینی^۲ ج ۶: ۷۷؛ آذینی: ۲۳۶).

به طور کلی می‌توان استنباط کرد که تعاریف و توضیحاتی که حضرت امام در ادامه عبارات مربوط به عدل، حکومت عدل یا حکومت عدل اسلامی می‌آورند، بیان اهداف، نتایج، شاخصها یا مصادیق عدل و حکومت عدل است. برخی از مهمترین شاخصها و مصادیق از دیدگاه آن حضرت عبارتند از:

- ۱- فقدان ظلم و ستم، «ما نه ظلم می‌کنیم و نه مظلوم می‌شویم» (امام خمینی^۲ ج ۶: ۱۶۶؛ ج ۵: ۱۴۹؛ آذینی: ۲۳۶)؛
- ۲- تحقق آزادی در جامعه؛
- ۳- تحقق استقلال و فقدان وابستگی به بیگانگان؛
- ۴- تحقق رفاه و وسعت در معیشت؛
- ۵- انطباق بر قوانین و مقررات دین اسلام؛
- ۶- رسیدن تمام اقشار جامعه به حقوق حقه خود؛
- ۷- فقدان فرق بین زن و مرد و اقلیتهای مذهبی (امام خمینی^۲ ج ۵: ۲۲۳ - ۲۳۴) و دیگران و سایر موارد تبعیض‌آمیز؛
- ۸- وجود انصاف؛
- ۹- فقدان اجحاف؛
- ۱۰- علاقه‌مندی به افراد رعیت و برابری مسئولین با آنان در شیوه زندگی؛

ما آرزوی یک همچون حکومتی داریم [حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام]، یک حکومت عادل که نسبت به افراد رعیت علاقه‌مند باشد، عقیده‌اش این باشد که باید من نان خشک بخورم که مبادا یک نفر در مملکت من زندگی‌اش پست باشد، گرسنگی نخورد. ما می‌خواهیم یک همچو حکومت عدل ایجاد کنیم (امام خمینی^۲ ج ۵: ۲۹؛ آذینی: ۲۲۳)؛

۱۱- منافع مملکت خرج مملکت شود؛

۱۲- به بیت المال خیانت نشود؛

۱۳- به جای نظام استثماری، عدالت اقتصادی را برقرار سازد؛

۱۴- ابتدا بر رای و نظر مردم:

موافق میل مردم باشد، رای مردم و موافق حکم خدا، آن چیزی که

موافق با اراده خداست موافق میل مردم هم هست مردم مسلمانند،

الهی هستند (امام خمینی، ج ۳: ۱۱۱ - ۱۱۲؛ آئینی: ۲۳۲)؛

۱۵- رشد اقتصادی و ...

همچنین از دیدگاه امام خمینی (ره) تمامی احکام شرعی ابزار و وسایلی هستند برای تحقق

عدالت و حکومت عدل در جامعه؛ بنابراین بدون تحقق عدالت و حکومت مبتنی بر عدل معنا

و مفهومی ندارند. امام در این باره می فرماید:

احکام شرعی قوانین اسلام هستند و این احکام شأنی از شئون حکومت

می باشند، بلکه احکام مطلوب بالعرض و اموری ابزاری هستند برای

اجرای حکومت و گسترش عدالت (امام خمینی، ج ۲: ۴۷۲).

اگر برترین نمونه حکومت مطلوب و عملی که در زمین تحقق یافته است حکومت

رسول الله (ص) می باشد؛ به این علت است که این حکومت با انگیزه بسط عدالت تشکیل یافته

و حکومتی عادلانه می باشد یعنی بر عدل الهی و صراط مستقیم ابتدا یافته است و این وظیفه ای

است که تمامی پیامبران و اولیای الهی نیز آن را در حد توان و مقدرات خود و بر اساس

مقتضیات متحقق می ساخته اند:

پیغمبر اسلام (ص) تشکیل حکومت داد مثل سایر حکومت های جهان،

لکن با انگیزه بسط عدالت اجتماعی (امام خمینی، ج ۲: ۱۷۸).

عدالت در حکومت از دید امام خمینی (ره) هم به مثابه خصلت و ملکه ای فردی و امری

باطنی دیده می شود (امام خمینی، ج ۱: مسأله ۲۸). لذا می تواند صفت و خصلت زمامداران باشد

و نه تنها خصلت و صفت زمامداران که از آن تمامی کسانی که با بشر و اداره زندگی او سر و کار

دارند:

اسلام خدا یش عادل است، پیغمبرش هم عادل است و معصوم، امامش

هم عادل است و معصوم، قاضی‌اش هم بهتر است که عادل باشد،
 فقیهش هم بهتر است عادل باشد، مشاور طلاق هم بهتر است عادل
 باشد... زمامدار باید عادل باشد، ولاتشان باید عادل باشد (امام
 خمینی، ج ۲: ۴۴۴).

و هم به مثابه خصلت بنیادین و ساختاری وجود و بالتبع خصلت نهادهای بشری و بر همین
 اساس عدالت می‌تواند صفت و خصلت نهاد حکومت باشد. این است که در بیانات و آثار امام
 خمینی علیه السلام تعابیری چون حکومت عدل، حکومت عادل، حکومت عادلانه و... به کار رفته است.

۲- حکومت اسلامی (قانونی)

عنوان کلی و اولیه‌ای که حضرت امام در مورد حکومت مطلوب مورد نظر به کار می‌برد
 حکومت اسلامی است و منظورشان از اسلامی بودن حکومت نیز این است که بر موازین و
 قوانین الهی و دینی اسلام بنا شده باشد. قوانین و ضوابط آن از شرع مقدس اخذ گردد و بر
 جهان‌نگری و ایدئولوژی اسلامی مبتنا یافته باشد. حکومت اسلامی در منظور امام خمینی علیه السلام
 حکومتی است که هدف آن تحقق اسلام است، قوانین آن قوانین اسلام است و بنیاد و اساس آن
 را نیز جهان‌بینی اسلامی تشکیل می‌دهد. همچنین از دیدگاه ایشان، حکومت اسلامی به معنای
 این است که حکومت از درون اسلام به وجود می‌آید زیرا اسلام دارای سیستم و نظام خاص
 اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است؛ لذا اسلام بدون حکومت معنا ندارد.

اسلام... خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و
 فرهنگی است که برای تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی
 قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد (امام
 خمینی، ج ۲: ۱۶۷).

این بیان امام خمینی علیه السلام نشان از این است که در اسلام سیستم حکومتی نیز هست چه اگر
 مکتبی دارای نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی باشد طبعاً دارای نظام حکومتی نیز
 می‌باشد و نظام اجتماعی بدون وجود یک نظام حکومتی و سیاسی معنا نخواهد داشت.
 حضرت امام تعبیری گسترده‌تر را در بیان مفهوم سیاست دارند. در یکی از جلسات درس در

نجف اشرف در مورد سیاست می‌فرماید:

مگر سیاست چیست؟ روابط بین حاکم و ملت، روابط بین حاکم و سایر حکومتها، جلوگیری از مفاسدی که هست، همه اینها سیاست است (امام خمینی، ج ۲: ۲۲۹).

و اگر سیاست این است دین به طور عام و دین اسلام به طور خاص نیز جز این نیست و لذا اسلام سیاست است و مبنای سیاست مدن و اداره امور جامعه. زیرا سیاست در کل راه بردن و هدایت انسان به سوی سعادت خود و صلاح جامعه است و این همان خواست و هدف اسلام نیز هست. این است که می‌فرماید:

والله اسلام تمامش سیاست است. اسلام را بد معرفی کردند، سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد (امام خمینی، ج ۲: ۶۵).

بنابراین از دیدگاه حضرت امام هیچ‌گونه تفکیکی بین سیاست و دین و لذا بین سیاست و اسلام وجود ندارد و بر همین اساس دین اسلام دارای نظام حکومتی است نظام حکومتی که امام از آن تحت عنوان حکومت اسلامی یاد می‌کند. تعبیر حکومت اسلامی هم در آثار کتبی حضرت امام چون کتاب البیع و هم در بیانات آن بزرگوار چون ولایت فقیه و صحیفه نور به کرات آمده است. برای نمونه می‌فرماید:

... تمام چیزهایی که در حکومت طاغوت بود و به نفع اجانب در این مملکت ضعیف، در این مملکت زیردست پیاده شده بود، با استقرار حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی تمامی اینها باید زیر و رو بشود... (امام خمینی، ج ۲: ۲۲۷؛ آذینی: ۲۳۵).

همچنین امام خمینی رحمه الله گاه تعبیری چون حکومت الهی، حکومت حق، حکومت دین، حکومت امین، حکومت عدل اسلامی، حکومت قانون و ... را در بیانات و آثار خود استفاده کرده است که همگی بیانگر یکی از مهمترین شاخصه‌هایی است که ارزش، مفهوم و محتوای حکومت و نوع آن از سایر انواع شناخته می‌شود. این است که می‌بینیم در برابر حکومت اسلامی و حکومت الهی، حکومت‌های شیطانی و طاغوتی، حکومت استبدادی و ... به کار می‌برد. امام

خمينی رهبر در بيان و معرفي حکومت اسلامي مي فرمايد:

حکومت اسلامي هيچ يک از انواع طرز حکومتهاي موجود نيست. مثلاً استبدادي نيست که رئيس دولت مستبد و خودرأی باشد... حکومت اسلامي نه استبدادي است، نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروط به معني متعارف فعلي آنکه تصويب قوانين تابع آراي اشخاص و اکثريت باشد. مشروط از اين جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقيد به يک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معين گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانين اسلام است که بايد رعايت و اجرا شود. از اين جهت حکومت اسلامي حکومت قانون الهی بر مردم است (امام خميني: ۵۲ - ۵۳).

بنابراين از ديدگاه امام خميني رهبر حکومت اسلامي حکومت قانون است و منظور از قانون نيز نه قانونهاي موضوعه بشري که قوانين الهی يا قوانين شرع و اسلام است که در قرآن کریم و سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم مندرج است. در عبارتي ديگر اين موضوع را به اين صورت شرح مي دهد:

حکومت اسلام حکومت قانون است. در اين طرز حکومت، حاکميت منحصر به خدا است و قانون فرمان و حکم خدا است قانون اسلام يا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامي حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گرفته تا خلفاي آن حضرت و ساير افراد تا ابد تابع قانون هستند، همان قانوني که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبي اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بيان شده است (امام خميني: ۵۳ - ۵۴).

اسلامي بودن حکومت از منظر حضرت امام داراي دو بعد اساسي است که عبارتند از:

۱- مطابق رأي، نظر و خواست مردم بودن؛

۲- مطابق خواست و رضاي خدا و قانون الهی بودن.

و به عبارت ديگر حکومت الهی - مردمی. اين بيان در عبارت زيبايي از حضرت امام

خمينی رهبر به اين صورت آمده است:

ما هم که حکومت اسلامی می‌گوییم، می‌خواهیم یک حکومتی باشد که هم دلخواه ملت باشد و هم حکومتی باشد که خدای تبارک و تعالی نسبت به او گاهی بگوید که اینهایی که با تو بیعت کردند با خدا بیعت کردند «إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» *... ظلل الله باشد، یدالله باشد حکومت، حکومت الهی باشد. آرزوی ما این است که یک همچو حکومتی سرکار بیاید که تخلف از قانون الهی نکند... (امام خمینی ج ۲، ص ۱۱۱).

شاید بتوان گفت که امام بر اساس قاعدهٔ تلازم عقل و شرع، تعارضی بین رای و نظر مردم و خواست و رضای خدا یا به عبارت دقیقتر بین عقل و شرع نمی‌بیند. بعلاوه او اعتقاد دارد که انسان دارای فطرتی الهی است و دین خدا با فطرت و نهاد او سازگاری کامل دارد. آری مهمترین معادلی که حضرت امام برای اسلامی بودن حکومت مطرح کرده است، قانونی بودن است و این موضوع به کرات در بیانات و آثار حضرت امام با دقت و توجهی خاص مطرح شده است. برای نمونه امام خمینی رحمه الله حکومت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را حکومتی قانونی می‌داند و حکومت مورد نظر خود را نیز حکومتی می‌داند که همانند حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد:

[پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم] هرچه داشت تبع قانون بود، پیغمبر قرآن مجسم بود، پیغمبر قانون مجسم بود. ما یک حکومتی می‌خواهیم که قانون باشد، تبع قانون باشد، نه یک حکومتی که تبع شیطان باشد (امام خمینی ج ۳، ص ۱۱۱).

اسلامی بودن حکومت مفهومی است بسیار کلی. لذا حضرت امام شاخصهای متعددی را به عنوان معیارها و ویژگیهایی که بودن آنها نشان از اسلامی بودن حکومت است مطرح ساخته‌اند که در اینجا فهرست‌وار به برخی از آنها اشاره می‌شود.

- ۱- قانونی بودن حکومت (قانون در اینجا به مفهوم قانون الهی یا فرمان و حکم خداست)؛
- ۲- الهی بودن حکومت؛
- ۳- غیر استبدادی بودن حکومت؛
- ۴- مطلقه نبودن حکومت؛

۵- مشروطه بودن به مفهوم اینکه حکومت کنندگان مقید به مجموعه‌ای از شرطها باشند؛

۶- حاکمیت در حکومت اسلامی منحصر به خداست؛

۷- عادل بودن زمامداران و حاکمان؛

۸- هدف حکومت اسلامی تأمین سعادت بشر است (امام خمینی، ج ۲: ۴: ۱۹۰)؛

۹- حکومت وسیله و ابزار است برای تحقق عدالت و سعادت بشر؛

پس نفس حاکم شدن و فرمانروایی، وسیله‌ای بیش نیست و برای مردان

خدا اگر این وسیله به کار خیر و تحقق هدفهای عالی نیاید هیچ ارزشی

ندارد... (امام خمینی، ج ۲: ۶۹ - ۷۰)؛

۱۰- اتکا به آرای عمومی داشتن؛

۱۱- مجری احکام اسلام بودن؛

۱۲- ملهم بودن از روئے پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام؛

۱۳- غیر تحمیلی بودن حکومت؛

۱۴- مساوی بودن همه طبقات، اقشار و افراد در برابر قانون؛

در حکومت اسلامی همه طبقات در برابر قانون مساوی‌اند. هیچ یک از

اقشار جایگاه ویژه‌ای در حاکمیت ندارند (امام خمینی، ج ۲: ۲۸)؛

۱۵- تحقق آزادی، استقلال، رفاه، توسعه سیاسی و رشد اقتصادی و... .

۳- مردمی بودن حکومت

مردمی بودن در اصل به معنای این است که حکومت به لحاظ شکل‌گیری و ایجاد بر آرا و نظر و خواست مردم ابتدا یافته باشد و لذا دارای مشروعیت و مقبولیت مردمی باشد. همچنین از لحاظ ادامه و استمرار باید بر اعتماد مردم استوار گردد. حکومت مردمی به لحاظ اهداف و کارویژه‌ها نیز باید در خدمت مردم باشد و تأمین مصلحت عمومی را در سرلوحه برنامه‌ها، اقدامات و عملکرد خود قرار دهد. بنابراین مردمی بودن حکومت هم در بقا و استمرار است، هم در اهداف و مقاصد و هم در کارکرد و مسئولیتها.

مردم جایگاه والایی در منظر و اندیشه امام خمینی رحمته الله علیه دارد. همچنین امام کلیه اقدامات خود

را در حوزه رهبری بویژه در مواردی که در طول مدت رهبری خود تصمیمات فراقانونی گرفته، اخذ کرده است این تصمیمات را بر اساس میثاق خود با مردم که نشأت گرفته از اعتماد دو جانبه در روابط متقابل امام و مردم در طول ده سال رهبری آن بزرگوار به خوبی مشاهده شده است و مورد تأیید اکثر کسانی که با امام آشنایی داشتند، نیز می‌باشد. بدین گونه که مردم می‌دانستند امام علیه آنان تصمیم نمی‌گیرد زیرا باور داشتند که امام در اسلام ذوب شده و تمام وجود خویش را فدای اسلام کرده و به اصطلاح در مورد این مسأله امتحان خود را داده است. از سوی دیگر امام خمینی رحمه الله نیز باور داشت که مردم او را دوست دارند، به او عشق می‌ورزند و به او اعتماد دارند لذا بر اساس سلوک عرفانی و اخلاقی و ایمانی خود به این اعتماد ارجح می‌گذاشت و به طور کلی میثاقی بین او و مردم به وجود آمده بود که حاصل این اعتماد دو جانبه بود. برای شناخت سیره سیاسی حضرت امام و تصمیمات و اقدامات آن بزرگوار این موضوع جنبه محوری و اساسی دارد. تأکید امام خمینی رحمه الله بر مردم به گونه‌ای است که حتی در مورد برنامه‌های رادیو و تلویزیون چنین می‌فرماید:

من مدتهاست که وقتی می‌بینم رادیو تلویزیون را هر وقتی بازش می‌کنم از من اسم می‌برد خوشم نمی‌آید. ما باید به مردم ارزش دهیم، استقلال دهیم و خودمان کنار بایستیم و روی خیر و شر کارها نظارت کنیم. ولی اینکه تمام کارها دست ما باشد، رادیو تلویزیون دست ماها باشد، اما آن بیچاره‌ها که کار می‌کنند هیچ چیز دستشان نباشد، ولی ما [که] هیچ کاره هستیم دست ما باشد، به نظر من این صحیح نیست (امام خمینی، ج ۲، ۱۹: ۲۰۶).

یکی از مهمترین ویژگیهای یک حکومت مطلوب از منظر امام خمینی رحمه الله پذیرش عمومی مردم در ایجاد و بقاست که در جریان انتخاب طبیعی مستقیم و یا غیرمستقیم (از طریق خبرگان منتخب مردم) جلوه‌گر می‌شود. همچنین پذیرش و مقبولیت مردمی در حوزه اهداف و عملکرد و مسئولیتهای حکومت است که از طریق نظارت عمومی، امر به معروف و نهی از منکر و... تحقق می‌یابد.

بنابراین پیوند رهبری در این حکومت با مردم، به طور طبیعی پیوندی عمیق، عاطفی و

اعتقادی است و همین راز و رمز بود که باعث شد امام خمینی ره بتواند یکی از نظامهای سیاسی-مردمی را پایه‌ریزی و رهبری نماید.

بعلاوه در این نوع حکومت برخلاف همه نظامهای سیاسی موجود جهان، مردم پس از تعیین رهبری و برگزاری انتخابات از خود سلب مسئولیت نکرده و به خود وانهاده نمی‌شوند بلکه حضور آنان در صحنه اداره جامعه اسلامی و مشارکت در سرنوشت نظام اسلامی خود به مثابه یک تکلیف تضمین می‌گردد.

از منظر امام خمینی ره حکومت اسلامی بر اساس عشق و اعتماد متقابل و دو جانبه مردم و رهبری صالح ایجاد می‌گردد. این است که می‌فرماید:

رهبر و رهبری در ادیان آسمانی و اسلامی بزرگ چیزی نیست که خود به خود ارزش داشته باشد و انسان را خدای ناخواسته به غرور و بزرگ اندیشی وادارد (امام خمینی، ج ۱۸: ۴۳).

اهمیت این مسأله به گونه‌ای است که امام خمینی ره رابطه خود را با مردم رابطه‌ای برادرانه می‌داند: «من با مردم ایران برادر هستم.» (امام خمینی، ج ۴: ۱۴۵).

امام خمینی ره همچنین بر ضرورت آگاهی مردم و مشارکت آنان در حکومت و نظارت آنان بر حکومت و همگامی آنها با حکومت تأکید می‌کند و این شیوه رفتار با حکومت را بزرگترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه می‌داند.

آگاهی مردم و مشارکت و نظارت و همگامی آنها با حکومت منتخب خودشان خود بزرگترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه می‌باشد (امام خمینی، ج ۲: ۲۵۷ - ۲۵۸).

بر اساس این گفتار امام خمینی ره نقش مردم را در یک حکومت مطلوب شامل موارد زیر می‌داند:

۱- آگاهی؛ ۲- مشارکت؛ ۳- نظارت؛ ۴- همگامی؛ ۵- انتخاب.

بر همین اساس مردم مهمترین پایگاه و تکیه‌گاه حکومت تلقی می‌شوند. پایگاهی که اگر نباشد یا فروریزد حکومت از بین خواهد رفت. به تعبیری: یک قدرت بزرگ وقتی پایگاهی ندارد این قدرت نمی‌تواند بایستد (امام خمینی، ج ۷: ۴ - ۷).

همچنین امام در رهبری حکومت جامعه اسلامی پیش از آنکه به هدایت و نمایندگی اعتقاد داشته و به آن بپردازد قایل به ارشاد، تعلیم و دادن آگاهی به مردم بود تا خود بتوانند حرکت کنند، مشارکت سیاسی داشته باشند، نظارت نمایند و با حکومت همگامی داشته باشند. چه اگر مردم آگاه به امور باشند، بقیه راهها را خود با دارا بودن قوه عقل و اختیار طی می کنند ولی اگر به آگاهی نرسند طی طریق برای آنها مشکل و یا شاید غیرممکن گردد. زیرا راه رفتن در تاریکی برای آنها مقدور نیست بلکه باید نوری بتابد تا مقابل خود را ببینند و بتوانند به پیش حرکت کنند. بنابراین امام خمینی رحمته الله نقشهای چهارگانه دیگری را در ذیل آگاهی مطرح می نماید.

به طور کلی با توجه به آثار امام می توان دریافت که مردمی بودن حکومت از منظر او در سه بُعد مطرح شده یعنی ابعاد سه گانه ایجاد، استمرار و بقا در قالب ابتدا بر آرای مردمی و مشارکت عمومی؛ کارکرد و وظایف در شکل خدمت و خدمتگزاری عمومی و اهداف در قالب مصلحت عمومی موضوعیت تام دارد. بر همین اساس ما در اینجا بحث مردمی بودن حکومت را در هر یک از این سه محور به اختصار مورد توجه قرار می دهیم.

الف. ایجاد، استمرار و بقا؛ بنای حکومت بر آرای مردم و مشارکت عمومی: از دیدگاه حضرت امام حکومت بر اساس دیدگاهها، خواستها و آرای مردم بنا می شود و اگر حکومتی بر مردم تحمیل گردد، آن حکومت اسلامی نخواهد بود و لذا مطلوب نخواهد بود:

ما بنای این را نداریم که یک تحمیلی بر ملتمان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رای داد ما هم از آنها تبعیت می کنیم. ما حق نداریم. خدای تعالی به ما حق نداده است. پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملتمان چیزی را تحمیل کنیم (امام خمینی، ج ۲، ۱۰: ۱۸۱).

حضرت امام همچنین در بیان مهمترین معیارها و ضوابط حکومت مطلوب و مورد نظر خود می فرماید:

اولاً متکی به آرای ملت باشد به گونه ای که تمامی آحاد ملت در انتخاب فرد یا افرادی که باید مسئولیت و زمام امور را به دست گیرند، شریک باشند (امام خمینی، ج ۴: ۲۱۲).

حکومت در بقا و استمرار نیز بر اساس نظر حضرت امام باید مبتنی بر مشارکت عمومی باشد و مردم از طریق نمایندگان خود در اداره امور جامعه نقش داشته باشند. آنها باید بر کارکرد زمامداران نظارت نمایند و انتقادات سازنده و پیشنهادات لازم را در جهت بهبود وضعیت حکومت و جامعه ارائه نمایند. به عنوان مثال تعیین شورای انقلاب را امام نه تنها به موجب حق شرعی که بر اساس رای اعتماد اکثر مردم ایران نیز می دانست:

به موجب حق شرعی و بر اساس رای اعتماد اکثر قاطع مردم ایران، شورایی به نام شورای انقلاب تعیین شده است.

همین در مورد ضرورت ادامه و استمرار مشارکت سیاسی و مشورت مردمی و... می فرماید:

در این حکومت به طور قطع باید زمامداران امور دائماً با نمایندگان ملت در تصمیم گیریه مشورت کنند و اگر نمایندگان موافقت نکنند نمی توانند به تنهایی تصمیم بگیرند (امام خمینی، ج ۲: ۲۱۲).

از دیدگاه حضرت امام رجال سیاسی و حکومتی جامعه باید مردم را در نظر داشته باشند و توده مردم را در تصمیم گیریه و توزیع و تقسیم منابع و امکانات در نظر بگیرند و در مقابل مردم نیز باید ضمن حضور در صحنه های سیاسی جامعه و مشارکت در سرنوشت خود بر رفتار و عملکرد دولتمردان و مسئولان امر نظارت داشته باشند:

اگر مردم بخواهند جمهوری اسلامی را حفظ کنند باید مواظب باشند که رئیس جمهور و وزرا و نمایندگان مجلس انحراف پیدا نکنند از حیث قدرت طلبی و مال طلبی اگر رئیس جمهوری بخواهد قدرتمندی نشان دهد آن روز بدانند علامت این است که شکست بخوریم. لذا خود مردم باید جلوشان را بگیرند (امام خمینی، ج ۶: ۱۶: ۳۲).

ب. کارکرد و وظایف خدمت و خدمتگزاری عمومی: از دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) مهمترین وظیفه یک حکومت مطلوب این است که خود را خادم جامعه بداند و در راه تأمین نیازهای فردی و اجتماعی مردم بکوشد، نه اینکه به فکر تأمین منافع خود باشد. از منظر آن بزرگوار حکومت وسیله و ابزاری است برای تأمین نیازهای مردم. تربیت و هدایت و خدمت به

آنان و تحقق عدالت و رساندن آدمیان به سعادت باقی و پایدار. بنابراین افراد زمامدار نیز خود صرفاً وسیله و ابزاری هستند در خدمت جامعه و مردم و حکومت امانتی است در دستان آنها. این موضوع را امام بارها و بارها در آثار و بیانات خود مورد توجه قرار داده است، به عنوان مثال:

ائمه و فقهای عادل موظفند که از نظام و تشکیلات حکومتی برای اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم استفاده کنند. صرف حکومت برای آنان جز رنج و زحمت چیزی ندارد. منتهی چه بکنند؟ مأمورند انجام وظیفه کنند، موضوع ولایت فقیه مأموریت و انجام وظیفه است (امام خمینی: ۳، ۷۰ - ۷۱).

و نیز می‌فرماید:

اگر به من بگویند خدمتگزار بهتر از این است که بگویند رهبر، رهبری مطرح نیست، خدمتگزاری مطرح است، اسلام ما را موظف کرده است که خدمت کنیم (امام خمینی: ۲، ج ۱۰: ۱۲۶).

این است که از منظر امام خمینی (ره) خدمت کردن رهبران در حکومت مطلوب ایشان یک وظیفه و تکلیف است، وظیفه‌ای که اسلام به عنوان دین آسمانی و مکتب الهی که مطابق با فطرت و سرشت بشر و لذا عقلی و انسانی است، برای او تعیین نموده است. بنابراین در اسلام اساس حکومت را خدمت و خدمتگزاری به مردم تشکیل می‌دهد.

امام خمینی (ره) آنگاه که در رأس چنین حکومتی قرار می‌گیرد در راستای چنین برداشتی است که می‌فرماید: «من یا مردم ایران برادر هستم و خود را خادم و سرباز آنان می‌دانم.» (امام خمینی: ۲، ج ۴: ۱۴۵).

همچنین خطاب به دولتها - به مفهوم هیأت حاکمه و قوای حکومتی در جامعه اسلامی می‌فرماید:

دولت در حکومت اسلامی در خدمت ملت است، باید خدمتگزار ملت باشد (امام خمینی: ۲، ج ۵: ۲۳۸).

بعلاوه احترام به رای، نظر و خواسته‌های مردم در نظام مطلوب مورد نظر امام خمینی (ره)

جایگاه فوق‌العاده والایی دارد. خود او آن‌چنان به این مسأله اهمیت می‌داد که در بسیاری از موارد حاضر به اعمال نظر شخصی خود نبود و سعی می‌کرد بداند رای و نظر مردم در این خصوص چیست؟

همچنین سیره سیاسی امام خمینی رحمه‌الله بیانگر این است که او سعی نمی‌کرد مطابق تشخیص و نظر خود، مردم را بدون آنکه آمادگی پذیرش داشته باشند به سمت و سوی معینی سوق دهد یا چیزی را بر آنها تحمیل نماید بلکه به نظر و خواست آنها تا جایی که خطری جدی و اساسی برای انقلاب یا ارزشهای دینی و اسلامی به وجود نمی‌آمد احترام قایل می‌شد و در عین حال در بعضی شرایط نیز سعی می‌کرد با بیانات و پیامهای خود آگاهی لازم را در عامه مردم به وجود آورد تا آمادگی پذیرش حقیقت و واقعیت را داشته باشند.

شاید بتوان گفت تنها خط قرمز امام خمینی رحمه‌الله نسبت به مردم تخطی نسبت به اسلام و ارزشهای اسلامی بود که برای او اهمیت والایی داشت و در اینگونه موارد بدون تأمل و تحمل برخورد می‌کرد.

ج. اهداف؛ مصالح عمومی: یکی از مهمترین ویژگیهای یک حکومت مطلوب از منظر امام خمینی رحمه‌الله این است که حکومت بر اساس مصالح عمومی شکل گیرد، مصالح را به خوبی تشخیص دهد، بر اساس مصالح عمومی رفتار و عمل نماید و بر اساس مصالح بقا و استمرار یابد. برخی از فقهای بزرگ ما تعبیری دارند، بدین مضمون: «الحاکم منصوب للمصالح» یعنی حکومت و حاکم در هر جا برای مصالح عموم افراد جامعه نصب شده است و در بیانی آمده است:

«الحاکم منصوب للمصالح» این کلام شیخ مفید است، کلام صاحب شرایع است. کلام... حاکم یا رهبر وظیفه‌اش تشخیص مصالح و اجرای آن است (آذری ۱/۲/۱۳۷۰: ۲).

بنابراین تشخیص مصالح سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی جامعه یعنی آنچه به مصلحت امت و جامعه اسلامی است بر عهده حاکمان و رهبران است و حکم آنها در این موارد نافذ می‌باشد.

حضرت امام همواره مصلحت مردم و مصلحت نظام سیاسی جامعه را در رأس مصالح دیگر

و حفظ نظام را از اوجب واجبات می دانست او با هر گروه، شخص، جریان و تفکری که با مصلحت مردم و نظام معارضه می نمود برخورد می کرد تا نظام و جامعه اسلامی محفوظ باقی بماند. بدیهی است که حفظ عزت و اقتدار نظام اسلامی که بر اساس موازین شرع اسلام و قانون و مبتنی بر آرای مردم است بر آحاد ملت یک فریضه و واجب شرعی تلقی می گردد و حکومت در راه تحقق مصلحت از احکام اولیه اسلام است و مقدم تمامی احکام فرعیه:

حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابانی است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند... حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در مواقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرائض مهم الهی است در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند (امام خمینی ج ۲: ۲۰، ۱۸۰).

و در ادامه این بیان تأکید می فرماید:

آنچه که گفته شده است تاکنون و یا گفته می شود 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 می کنم که فرضاً چنین باشد. این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی کنم (امام خمینی ج ۲: ۱۷۰ - ۱۷۱).

امام خمینی رحمته الله علیه این سخنان را در جواب نامه رئیس جمهور وقت پیرامون اختیارات حکومت اسلامی مطرح ساخته اند.

به طور کلی از منظر امام خمینی علیه السلام موضوع مصلحت اسلام و مصلحت مردم (مصالح عامه) مهمترین رکن در تعیین اختیارات و اهداف حکومت است. حکومت می تواند همه چیز را فدای مصالح عمومی و مصالح اسلام بنماید. ناگفته نماند که بین این دو نیز از نظر ما تعارض وجود ندارد. بنابراین حکومت اختیار دارد تا آنچه را که مصلحت جامعه اسلامی بدان متوقف است انجام دهد و منافع فردی را در صورت ضرورت فدای مصالح عمومی نماید و تنها حکومت مطلوب حکومتی است که مطابق با مصلحت مردم باشد. «جز سلطنت خدایی همه سلطنتها برخلاف مصلحت مردم و جور است» (امام خمینی: ۱۸۶).

شاخصهای دسته دوم

در پایان این نوشتار به برخی دیگر از شاخصهای یک حکومت مطلوب از دیدگاه امام خمینی علیه السلام - شاخصهای دسته دوم - به صورت فهرست وار اشاره می گردد.

۱- علم و آگاهی

یکی از مهمترین خصایص و شاخصهای حکومت و زمامداران حکومتی آگاهی، دانش، علم به قانون و کتاب الهی است. اگر حکومت مورد نظر ما حکومت قانون است پس باید بر اساس علم به قانون و نیز علم و معرفت نسبت به مقتضیات زمانی و شرایط سیاسی روز بنا گردد. به بیان آن بزرگوار:

چون حکومت اسلام حکومت قانون است برای زمامدار علم به قوانین الزامی می باشد... (امام خمینی: ۵۸ - ۵۹).

در تعیین حدود علم و دانش زمامداران نیز می فرماید:

اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند لایق حکومت نیست.... البته لازم نیست که صاحب منصبان و مرزبانان و کارمندان اداری همه قوانین اسلام را بدانند و فقیه باشند بلکه کافی است قوانین مربوط به شغل و وظیفه خویش را بدانند (امام خمینی: ۶۰ - ۶۱).

از علم و آگاهی مورد نیاز زمامداران جامعه اسلامی گاه تحت عنوان فقه (علم به شرایع دینی) یا اجتهاد (دانش یا قوه استنباط احکام شرعیه از ادله اربعه) یاد شده است.

اجتهاد در اصل به معنای نهایت سعی و کوشش در تحقق امر می باشد و در اصطلاح فقهی به معنی داشتن ملکه و قدرت استنباط احکام شرعی از منابع و ادله شرعی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است و لذا مجتهد است که با کتب علوم و دانشهای لازم و ممارست در فهم دین به این جایگاه نایل آمده است.

۲- افتتاح باب اجتهاد در مقررات و احکام حکومتی

در این نگاه حکومت بعد از علم و آگاهی به کتاب و سنت (قوانین شریعت) باید احکام و مقررات حکومتی را بر اساس شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی و قوانین کلی شریعت تشخیص داده و مورد عمل قرار دهد. یعنی باب اجتهاد در احکام برای حکومت در جامعه اسلامی باز است. البته چنین اجتهادی از یکسو مبتنی بر علم و آگاهی و از سوی دیگر مبتنی بر عدالت و از دیگر سوی مبتنی بر مقتضیات است.

در بحث افتتاح باب اجتهاد باید دانست که شرایط زمان و مکان موجود بر احکام اجتهادی تأثیر می گذارد. از سوی دیگر اجتهاد و احکام اجتهادی با توجه به جامعیت و کامل بودن اسلام و لذا توسعه و گسترده گی زمانی و مکانی فقه اسلامی، مسائل روز به ویژه در حوزه سیاست و حکومت، اقتصاد، اجتماع و... باید عمق و گسترش یابد. به گونه ای که اجتهاد بتواند پاسخگوی مسائل مستحدثه سیاسی و اجتماعی باشد. لذا برای درک مقتضیات و تحولات اجتماعی و تطبیق شریعات با این مقتضیات و تحولات باید باب اجتهاد باز بوده تا نظریات اجتهادی دانشمندان مسلمان در ادوار مختلف زمانی حکومت را در اداره بهتر امور راهنمایی نماید و حکومت و وظایف آن در چهارچوب مقتضیات زمانی شناخته گردد. امام خمینی رحمه الله در این مورد می فرماید:

در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می کند که نظریات اجتهادی - فقهی در زمینه های مختلف ولو مخالف با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی

توان و حق جلوگیری از آن را ندارد ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند... (امام خمینی، ج ۳: ۲۱: ۴۷).

۳- عقل و حکمت

از دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) عقل و حکمت یکی از برجسته‌ترین شاخصها و معیارهای یک حکومت مطلوب تلقی می‌گردد و فقدان آن باعث می‌شود که حکومت از مطلوبیت ساقط گردد. زیرا عقل و حکمت اساس و بنیان بسیاری از شاخصها و معیارهای دیگر چون حسن سیاست، حسن تدبیر، دانش و آگاهی، زمان‌شناسی، عزم و تصمیم‌راسخ، ثبات رای، کمال اعتقادی، صلاحیت اخلاقی و ... است.

۴- کمال اعتقادی، صلاحیت اخلاقی و تقوا

نهاد حکومت به طور کلی و همچنین زمامداران و مسئولان امر باید دارای اعتقادات سالم و تقوا بویژه تقوای سیاسی باشند تا توانایی تحقق اهداف و انجام مسئولیت‌های حکومتی را داشته باشند. از دیدگاه اسلام حکومت عهد و پیمان پروردگار جهانیان است و شامل حال ظالمین و گنهکاران و افراد آلوده نمی‌گردد. به تعبیر امام خمینی (ره):

زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامانش به معاصی آلوده نباشد. کسی که می‌خواهد حدود جاری کند یعنی قانون جزای اسلام را به مورد اجرا گذارد، متصدی بیت‌المال و خرج و دخل مملکت شود و خداوند اختیار ادارهٔ بندگان را به او بدهد باید معصیت کار نباشد «وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» * خداوند تبارک و تعالی به جای چنین اختیاری نمی‌دهد. (امام خمینی، ج ۶: ۶۱).

۵- حسن تدبیر و مدیریت

همچنین یکی از شرایط و شاخصهای مهم یک حکومت شایسته، تدبیر نیک و مدیریت صحیح و مطلوب است که گاه از آن تحت عنوان حسن التدبیر، حسن السیاسة و یا حسن مدیریت یاد شده است و امام خمینی رحمه الله نیز بر این ویژگی تأکید دارند. گاه نیز این خصلت آن را ذیل عقل یا علم مطرح ساخته‌اند.

۶- انتقاد پذیری و مشورت با مردم

انتقادپذیری و مشورت با مردم حکومت یکی دیگر از شاخصها و ویژگیهای یک حکومت مطلوب از منظر امام خمینی رحمه الله است و حکومتی که از مشورت با مردم یا نمایندگان آنها و پذیرش انتقاد و نظارت مردمی روی‌گردان باشد حکومتی است که بنای خود را بر استبداد قرار داده است.

منابع فارسی

- ۱- آذری قمی. (۱۳۷۰/۲/۱). «حکومت اسلامی». دموکراسی و مقتضیات زمان. ویژه نامه رسالت.
- ۲- ارسطو. (۱۳۶۴). سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی. چاپ چهارم.
- ۳- آژینی، محسن. (جمع‌آوری و تدوین). اندیشه‌های اقتصادی امام خمینی. سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی. چاپ اول.
- ۴- افلاطون. جمهوری. (۱۳۶۸). ترجمه فواد روحانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ پنجم.
- ۵- افلاطون. دوره کامل آثار افلاطون. ترجمه حسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۶- امام خمینی. کتاب البیع. قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ۷- امام خمینی. صحیفه نور. (مجموعه رهنمودهای امام خمینی). تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. چاپ اول.

۸- امام خمینی، ۳. ولایت فقیه.

۹- امام خمینی، ۴. کشف اسرار. قم: انتشارات آزادی.

۱۰- امام خمینی، ۵. تحریر الوسیله.

۱۱- رجیبی، محمد حسن. (۱۳۶۹). زندگینامه سیاسی امام خمینی. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد

اسلامی. چاپ اول.

۱۲- طباطبایی، محمد حسین. بررسیهای اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۳- عالم، عبدالرحمان. (۱۳۷۲). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی. چاپ اول.

۱۴- الغزالی. (۱۲۸۳ ق.). فضائح الباطنیه. قاهره: الدار الغربیه للطباعة و النشر.

۱۵- الماوردی. (۱۴۰۶) الاحکام السلطانیه و الولايات الدینییه. قاهره: مکتب الاعلام الاسلامی.

پیوند اخلاق و سیاست در تفکر اسلامی*

دانیل اچ. فرانک**

مسعود صادقی علی آبادی***

چکیده: نظریه‌های فلسفی اخلاق در اسلام ریشه در نوشته‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو دارد. تلقی عقل‌گرایانه افلاطون و ارسطو از خیر انسانی که سعادت را وابسته به فعالیت نظری فلسفی می‌دانند و تلاش می‌کنند برای مشارکت فعالانه فیلسوف در جامعه توجیه و محملی بجویند در آرای اخلاقی فیلسوفان مسلمان نیز منعکس شده است.

در این نوشتار، دانیل فرانک با بررسی دیدگاه‌های چهار فیلسوف مسلمان، فارابی، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، ضمن اشاره به توافق آنها بر این نکته که حکمت نظری در رأس دستاوردهای انسان قرار دارد و سعادت حقیقی نیز در آن

* این مقاله ترجمه‌ای است از کتاب:

Frank, Daneil H., Ethics, in S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1990, vol. 2, pp. 959-968.

** دانیل اچ. فرانک در دانشگاه‌های کالیفرنیا، کمبریج و پیتزبورگ تحصیل کرده است و اکنون در دانشگاه کنتاکی (The University of Kentucky) به تدریس اشتغال دارد. وی در حوزه‌های فلسفه یونانی، فلسفه قرون وسطای اسلامی و فلسفه یهودی صاحب تألیف است.

*** عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

نهفته است، دیدگاههای متفاوت آنان را در باب ارتباط حکمت و سیاست بیان کرده است.

اخلاق اسلامی را باید در طیف وسیعی از منابع یافت؛ از تفاسیر قرآنی گرفته تا متون کلامی، از شروح فلسفی بر آثار ارسطو گرفته تا متون عرفانی صوفیانه. بررسی تاریخی‌ای می‌توان ارائه کرد که بر حسب نوع نظریه به بخشهای فرعی‌تر تقسیم شده باشد. جدیدترین و جامعترین بررسی درباره این موضوع، دقیقاً به این شیوه انجام گرفته است. فخری (۱۹۹۱) اخلاق اسلامی را طبق روایتی که از این موضوع به دست می‌دهد به چهاربخش تقسیم می‌کند: اخلاق برآمده از کتاب مقدس،* اخلاق کلامی، اخلاق فلسفی و اخلاق دینی. با این همه، در نظر دارم که این کار را به شیوه‌ای نسبتاً متفاوت انجام دهم؛ یعنی شیوه‌ای که با اجتناب از تاریخ اندیشه‌ها به سود رهیافتی گزینشی‌تر، دیدگاههای برخی فیلسوفان بزرگ اسلامی را در باب یک مسأله فلسفی - ماهیت خیر انسانی و پیوند آن با نظام سیاسی - تا اندازه‌ای روشنتر می‌سازد. این مسأله بی‌شک مهمترین مسأله در سنت اخلاقی - سیاسی‌ای است که فیلسوفان اسلامی را باید در آن جای داد؛ یعنی سنت فلسفی اخلاقی یونانی. بنابراین برای یافتن مبانی شرح و تفسیرهای بعدی مسلمانان، در سده‌های میانی، باید به این سنت مراجعه کرد.

پیش زمینه یونانی

اگر اخلاق را پیش از هر چیز بحثی درباره خیر انسانی، سعادت و حصول آن بدانیم، شیوه خاصی در پرداختن به این موضوع در پیش گرفته‌ایم؛ ولی لازم است بدانیم این تنها شیوه ممکن نیست. می‌توان به جای بحث از آنچه بهترین نوع زندگی انسان را می‌سازد، به بحث از پایه‌ریزی و در پی آن تأسیس معیاری برای ارزیابی (انواع) خاصی از افعال پرداخت یا می‌توان به جای بحث از پیدایش نوعی منش اخلاقی یا نگرش اخلاقی به مباحث فرائظری درباره ماهیت گفتار اخلاقی پرداخت. به طور کلی می‌توان اخلاق را به جای مشغله‌ای عملی، مشغله‌ای نظری دانست. اما

* Scriptural morality.

چنین دیدی نسبت به اخلاق با روش سنتی پرداختن به اخلاق تطابق ندارد. برای ارسطو، اخلاق دانشی عملی است، یعنی دانشی است در خدمت غایتی عملی؛ این غایت که چگونه می‌توان خوب زیست و به خیر انسانی نایل آمد. می‌توان رساله‌ای مانند اخلاق نیکوماخس* را اثری در نظریه اخلاقی دانست، اما باید بدانیم که از نظر ارسطو این رساله، اثری نظری، دست کم آنگونه که او فهم می‌کرد، نیست. از نظر او رساله‌هایی مانند درباره آسمان**، فیزیک و آثار متعدد زیست‌شناسی آثاری نظری‌اند که به دانش از آن جهت که دانش است [و نه از آن جهت که در خدمت غایتی عملی است] اختصاص دارند. اما در اخلاق «مراد ما از تحقیق این نیست که بدانیم فضیلت چیست، بلکه مقصود این است که چگونه می‌توانیم صاحب فضیلت شویم» (اخلاق نیکوماخس: ۱۱۰۳b). آن غایتی که یک علم در پی تأمین آن است، تعیین‌کننده ماهیت آن علم است و با توجه به این امر، تقسیم‌بندی ارسطو از علوم این اجازه را به ما نمی‌دهد که اخلاق و فلسفه سیاسی را علوم نظری بدانیم. حتی هنگامی که این غایت، [رسیدن به] کمال نظری است اخلاق و فلسفه سیاسی بیشتر علوم عملی هستند، یعنی در خدمت غایتی عملی‌اند، دانش برای رسیدن به سعادتند.

دیدگاه یونانیان مبنی بر اینکه اشتغال فلسفی به اخلاق***، غایتی عملی دارد، در سرتاسر قرون وسطی پذیرفته شد. ابن سینا، ابن میمون و اکویناس با حفظ تقسیم‌بندی مشابهی از علوم، اخلاق را از نوع علوم عملی می‌دانستند و مسائل اصلی آنها در اخلاق، همان مسائل اسلاف بزرگ یونانی آنان بود. البته برخی موضوعات خاص، مانند رابطه دین با فلسفه، هیچ ارتباط روشنی با آن فیلسوفان کافر ندارد. اما حتی چنین موضوعاتی را فیلسوفان قرون وسطی با عنایت به مقولات فلسفی یونانی مورد بحث قرار داده‌اند و همچنین طرف خطاب آنها در این موضوعات صرفاً کسانی بوده‌اند که تربیت فلسفی داشته‌اند.

بنابراین برای درک سهم مسلمانان در بحث خیر انسانی، نخست باید فهمی از پیش زمینه یونانی این بحث به دست آوریم. سقراط آغازگر تأمل فلسفی درباره خیر انسانی بود و زندگی (و

* Nicomachean Ethics.

** de caelo.

*** moral philosophizing.

مرگ) وی سبب شد که افلاطون، یاد معلمش را در مکالمات جاودانه سازد. برای این منظور مهمترین مکالمه مربوط به خیر اعلیٰ*، جمهوری است. این مکالمه مهم، که در سرتاسر قرون وسطی در اسلام از فارابی تا ابن رشد شناخته شده بود، سقراط را در رقابت با دو هموارد جوان نشان می‌دهد که از او می‌خواهند که به رغم ظواهر، از زندگی وقف عدالت دفاع کند. این دفاع نهایتاً روشن می‌کند که انسان حقیقتاً عادل فیلسوف است که به خلاف توده عوام، به واقعیت‌های نامحسوس و متعالی آگاهی و التزام همیشگی دارد. به این ترتیب هم بر حسب پیش معرفتی و هم شیوه زندگی** ناشی از آن، فیلسوف در تقابل با توده‌های عوام قرار می‌گیرد. اما به نظر می‌رسد چنین دل‌بستگی‌ای به واقعیت‌های نامحسوس و غیردنیوی، مستلزم بریدن فیلسوف از دنیا و به طور کلی از انسانها و از نظام سیاسی باشد؛ بنابراین مشکلی عمیق و همیشگی پدید می‌آید. با چه استدلالی می‌توان فیلسوف، آن یگانه سعادت‌مند را متقاعد ساخت که در سیاست مشارکت جوید؟ افلاطون، استدلالی در جمهوری، (۷:۵۱۹ ff) دارد که به نظر من چندان قانع‌کننده نیست، این استدلال می‌خواهد فیلسوف را ترغیب کند که به غار یعنی به قلمرو سیاسی باز گردد. اما مطلب شایان توجه در اینجا ضرورت استدلالی است که فیلسوف را متقاعد به بازگشتن کند. به نظر می‌رسد تأمل فلسفی و زندگی اختصاص یافته به چنین فعالیت‌هایی به خودی خود مستلزم هیچ دلمشغولی اخلاقی یا سیاسی نیست. بنابراین برای نخستین بار در تفکر غربی است که به بیان مفصل و دقیقی از ماهیت خیر انسانی و اینکه آیا با اخلاقیات و سیاست تناسبی دارد یا نه، برمی‌خوریم.

در گذر از افلاطون به ارسطو در واقع از متفکری اهل ایجاز به متفکری نه این چنین؛ یعنی از خارپشت به روباه گذر می‌کنیم. ارسطو برای نخستین بار بین انواع مختلف دانش، یعنی نظری، عملی و تولیدی تمایز نهاد. از نظر او آموختن چگونگی بهتر زیستن، موضوع اصلی علم عملی اخلاق است. با توجه به ماهیت عمدتاً عملی این موضوع نزد ارسطو، می‌توان انتظار داشت که چنین فیلسوف اخلاقی ضد نظریه پردازی، زندگی اساساً عملی‌ای را - به معنای مورد نظر ما از این واژه - به عنوان الگو برگزیند و با این تلقی است که خواننده از قسمت اعظم اخلاق

* Summum bonum.

** modus vivendi.

نیکوماخس سرخورده نمی‌شود.

در این کتاب، ارسطو دربارهٔ فضیلت انسانی از دیدگاهی خاص، طرح کلی‌ای ارائه می‌کند که مبتنی بر طبیعت انسانی است و متضمن پرورش فضایل اخلاقی چون شجاعت، خویش‌داری و سخاوت است. به نظر می‌رسد خیر انسانی را می‌توان با اصطلاحات کاملاً عملی تعبیر کرد. تقابل دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو دربارهٔ خیر انسانی شایان ذکر است. هرچند افلاطون خیر انسانی را در زندگی‌ای می‌داند که به تأمل فلسفی اختصاص یافته است و در مرحلهٔ بعد (و از روی اکراه) به فعالیت اخلاقی و سیاسی توجه دارد، اما اینکه بگوییم ارسطو فعالیت عملی را بر فعالیت نظری ترجیح می‌دهد، نتیجه‌ای است بسیار عجولانه. در کتاب آخر اخلاق نیکوماخس، این دیدگاه دیگر جایگاهی ندارد. در فصل‌های هفتم و هشتم کتاب دهم، ارسطو آشکارا زندگی اختصاص یافته به تأمل فلسفی* را در مرتبهٔ بالاتری نسبت به زندگی‌ای که وقف فضیلت اخلاقی و سیاسی است، قرار می‌دهد. بر اساس دلایلی چون خودبسندگی، فعالیت مستمر و لذت (نوعی)، تأمل فلسفی بر فعل فضیلت اخلاقی برتری می‌یابد. در تحلیل آخر، اختلاف اغراق‌آمیز بین افلاطون آن جهانی و ارسطوی واقع‌گرا کم‌رنگ می‌شود.

این بدین معنا نیست که آرمان تأمل** مستلزم زندگی راهبانهٔ دور از جماعت عوام است. ارسطو آگاه است که ما نمی‌توانیم بدون خانواده، دوستان و مانند آن خوشبخت باشیم؛ حتی سقراط مستقیماً درون دولتشهر*** فعالیت می‌کرد. با این حال، این وجوه «مادی» سعادت انسانی، شرایط (صرفاً) مقدماتی برای امکان دستیابی به خیر انسانی (حقیقی) هستند.

پیش از آنکه به برخی از فیلسوفان مسلمان که قطعاً تحت تأثیر مفهوم یونانی کمال انسانی**** بوده‌اند بپردازیم، باید نتیجه‌ای را متذکر شویم که از مفهوم پیش‌گفتهٔ کمال انسانی به دست می‌آید. اگر سعادت مبتنی بر تأمل عقلانی، فعالیت‌عالی‌ترین مرتبهٔ عقلی باشد، سعادت انسانی پاداشی است که فقط برای عدهٔ خیلی قابل حصول است. بر اساس الگوهای افلاطونی و ارسطویی، تنها نخبگان فکری می‌توانند حقیقتاً سعادتمند باشند و فقط آنها می‌توانند به

* theoria (philosophical contemplation).

** contemplative ideal.

*** the polis.

**** human flourishing.

بالاترین درجه کمال دست یابند. برای کسانی که از چنین فعالیت عظیم تعقل ناتوانند، مرتبه دوم کمال انسانی امکان پذیر است. اما باید خاطرنشان ساخت که حتی در اینجا نیز نوعی نخبه گرایی آشکار وجود دارد، زیرا برای اینکه بتوان به فضیلت اخلاقی (ارسطویی) پرداخت، باید تا حدودی از رفاه مادی جهت موفقیت برخوردار بود. نمی توان بدون داشتن سرمایه کافی و مانند آن، آزاداندیش بود. خلاصه آنکه مفهوم یونانی کمال انسان به لحاظ محتوایش آشکارا اشرافی* است. چه بالاترین فضایل عقلانی را مقدم بدانیم و چه فعالیت اخلاقی و سیاسی را، در سعادت انسانی (حقیقی) به روی عده قلیلی باز و به روی بسیاری بسته است.

بنابراین از خیر انسانی نزد افلاطون و ارسطو روایتی عقلگرایانه داریم که همراه است با دیدگاههای متفاوتی درباره ارتباط آن با حیات اخلاقی و سیاسی و گرایش نخبه گرایی آشکار. هنگامی که به برخی فیلسوفان مسلمان می پردازیم، بهتر است این نکات را مد نظر داشته باشیم. باید ببینیم آنها چگونه به نحو بدیعی دیدگاههای کلاسیک یونانی را با زمان و مکان خودشان تطبیق داده اند. فیلسوفان مورد بحث فارابی، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد هستند.

مباحث اسلامی درباره خیر انسانی

چندان تعجب آور نیست که فارابی (۲۵۹/۸۷۲ - ۳۳۹/۹۵۰)، شاگرد مشتاق جمهوری افلاطون و اخلاق نیکوماخس ارسطو در بحثهایش راجع به خیر انسانی تحت تأثیر اسلاف یونانی اش باشد. عبارت «بحثهایش راجع به خیر انسانی» را به صورت جمع به کار بردم زیرا همان طور که گالستون (۱۹۹۰) اخیراً اشاره کرده است فارابی در آثار مختلفش دیدگاههای بسیار متفاوت درباره خیر انسانی ارائه می کند. در واقع، دیدگاههایش در طیفی در نوسان است؛ از یکی انگاشتن خیر انسانی با فعالیت سیاسی تا یکی دانستن آن با صرف فعالیت نظری تا سرانجام وابسته دانستن آن به نوعی از ترکیب این دو. اما به گمانم منصفانه است که بگوییم این دو مورد آخر در آثار موجودش بسیار برجسته تر است و شاید این به سبب تأثیرپذیری از اسلاف یونانی اش باشد، چنان که اینگونه نیز هست.

بنابراین، در آثار فارابی به طور کلی دو دیدگاه رقیب درباره سعادت انسانی می یابیم، یکی

منحصراً نظری در المدينة الفاضلة و السياسة المدنية و دیگری دیدگاهی که تلاش می‌کند به شیوه افلاطونی فلسفه را با سیاست پیوند دهد، در تحصیل السعادة دیدگاه اول بر آن است که سعادت انسانی را باید وابسته به فعالیت آن بخشی از نفس عقلانی دانست که از بدن جداست یا به هر حال جدایی‌پذیر است. چنین فعالیت‌هایی در بالاترین و جهش، شکل اتصال به عقل فعال را پیدا می‌کند. عقل فعال جوهری متعالی و منبع بلاواسطه برای امکان تعقل انسانی است.

در اینجا نمی‌توانم درباره ماهیت چنین اتصالی شرح و بسط دهم، اما تنها باید خاطرنشان سازم که در آن جاهایی که بر اتصال [به عقل فعال] به عنوان سعادت حقیقی انسان تأکید می‌شود، فارابی از این رهگذر مفهومی کاملاً غیر سیاسی از خیر انسانی اختیار می‌کند. چنین دیدگاهی درباره آرمان انسانی متضمن نخبه‌گرایی عقلی (مُلهِم از یونانیان) است که سعادت حقیقی را فقط برای عدهٔ قلیلی امکان‌پذیر می‌سازد. درواقع نخبه‌گرایی فارابی هنگامی آشکار می‌شود که وی (مثلاً در سياسة المدينة) دین را به ضرس قاطع از فلسفه متمایز می‌سازد و اظهار می‌دارد که اکثر انسانها در پی سعادت خیالی (صرفاً ظاهری) هستند و نه سعادت در اصل نظری. مشهور است که از نظر فارابی دین تصویری از حکمت حقیقی، یعنی فلسفه است. دین به (صرف) تصاویر در قالب داستانها و حکایتها می‌پردازد و چنین «ظواهری»* ابزارهایی هستند که از طریق آنها تودهٔ عوام به چنین سعادت، چنانکه توان آن را دارند، دست می‌یابند و هرچند فارابی سهیم‌بودن تودهٔ عوام را در سعادت از طریق دین تضمین می‌کند آشکار است که تحسین و تمجیدش را برای آن عدهٔ قلیل، یعنی فلاسفه، نگاه می‌دارد. از نظر فارابی، دین در برابر فلسفه به مثابهٔ بصیرت فلسفی در برابر باورهای ناآگاهانه غیرفلسوفان نزد افلاطون است.

اما همان‌طور که ذکر شد، فارابی آرمان انسانی دیگری نیز دارد. در مورد تمام آنچه سبب شده وی آرمان نظری غیر سیاسی را ترجیح دهد، در تحصیل السعادة اعلام می‌دارد:

هنگامی که علوم نظری جدا افتند و دارندگان این علوم را توان بهره‌گیری از آنها به سود دیگران نباشد، آن علوم فلسفهٔ ناقصند. فیلسوف حقیقتاً کامل کسی است که هم واجد علوم نظری باشد و هم توان بهره‌گیری از آنها را به سود دیگران، در حد امکان آنها، داشته باشد. اگر در امر

* phenomena.

فیلسوف حقیقی بنگریم بین او و حاکم اول فرقی نمی‌یابیم. زیرا کسی که این توان را دارد که از آنچه امور نظری متضمن آن است به نفع دیگران بهره‌گیرد، هم این توان را خواهد داشت که این امور را معقول گرداند و هم آنها را که مبتنی بر اراده‌اند، تحقق بخشد و هر چه توانش برای تحقق بخشیدن بیشتر باشد فلسفه‌اش کاملتر است. بنابراین فیلسوف حقیقتاً کامل کسی است که با بصیرت یقینی اولاً واجد فضایل نظری باشد و در ثانی فضایل عملی.*

(ترجمه انگلیسی تحصیل السعادة: ۳۹).

این فقره به همان اندازه که روشن است، مهم نیز هست. در مقابل آرمان نظری‌ای که در بالا ذکر کردیم، این فقره تصویری جمع و جورتر از فیلسوف به عنوان نبی و از فلسفه به عنوان نبوت ارائه می‌کند. در حالی که تصویر پیشین هیچ توجهی به اهمیت و درواقع ضرورت برگرداندن نظریه به عمل نداشت. این تصویر چنان پیوند مهمی بین این دو می‌بیند که فلسفه (حقیقی) را به‌طور تحت اللفظی به حاکمیت سیاسی روشنگرانه تعریف می‌کند. تذکار دهنده افلاطون، فیلسوف حقیقی و حاکم سیاسی یکی هستند یا باید یکی باشند.

هرچند این الگو از آرمان انسانی به گمانم با آرمان کاملاً نظری تفاوت دارد؛ دست کم در یک نکته با آن توافق دارد و آن اینکه نخبه‌گرایی فکری که ذاتی الگوی نظری است در مورد این تصویر از حاکم اول اسلامی نیز صادق است. گرچه او به غار باز می‌گردد و عهده‌دار مقامش در این جهان می‌شود اما تنها اوست که توانایی لازم را دارد تا رهبری را بر مبانی نظری مبتنی سازد.

* اصل متن عربی این نقل قول در پی می‌آید:

«و اذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن، لمن حصلت له، قوة على استعمالها في غيره، كانت فلسفة ناقصة. و الفيلسوف الكامل على الاطلاق هو ان تحصل له العلوم النظرية، و تكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه. و اذا تأمل امر الفيلسوف على الاطلاق لم يكن بينه و بين الرئيس الاول فرق، و ذلك ان الذي له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية في كل من سواه اهل هو ان تكون له القوة على ايجادها معقولة و على ايجاد الارادية منها بالفعل. و كلما كانت قوته على هذه اعظم كان اكمل فلسفة؛ فيكون الكامل على الاطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية اولاً، ثم العملية ببصيرة يقينية».

(کتاب تحصیل السعادة لأبي نصر الفارابی، قدم له الدكتور علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال، ص

بنابراین بدین معنا وحدت بنیادین عمیقی در اندیشه فارابی دربارهٔ سعادت انسانی و امکان حصولش به وسیلهٔ بشر به طور گسترده وجود دارد.

در این مقام نمی‌توانیم دیدگاه‌های فارابی را دربارهٔ خیر انسانی بیشتر از این مورد مذاقه قرار دهیم، اما باید خاطر نشان سازیم که وی نقطهٔ آغاز بسیار خوبی است. تمام تأملات فلسفی بعدی در باب خیر انسانی در سده‌های میانی اسلامی و امدار اوست. تا آنجا که وی غالباً نیاز مبرم به برقراری توافق بین فلسفه و سیاست می‌دید، وی افلاطونی‌ترین فیلسوف مسلمان دورهٔ میانه است و واکنش‌های نقادانه نسبت به دیدگاه‌های او ممکن است ناشی از وضعیت کاملاً تثبیت شدهٔ فلسفه و فیلسوفان در نسل‌های بعدی باشد.

ابن باجه و ابن طفیل

حدود دو قرن بعد وقتی از شرق به غرب می‌آییم، به دو متفکر مسلمان اسپانیایی برمی‌خوریم که نتایج خاصشان دربارهٔ خیر انسانی با دیدگاه‌های فارابی تقابل آشکار دارد. در مقابل فارابی، که با یکی انگاشتن سعادت و نبوت فعالیت اخلاقی و سیاسی را در خیر انسانی می‌گنجاند، ابن باجه (وفات ۵۳۳ / ۱۱۳۸-۱۱۳۹) و ابن طفیل (وفات ۵۸۰ / ۱۱۸۵) هر دو، هر یک به شیوهٔ خاص خود، بر ناسازگاری فلسفه و سیاست تأکید می‌کردند. از نظر آنها خیر انسانی تنها شامل فعالیت (نظری) فلسفی می‌شود. اگر بخواهیم با اصطلاحات افلاطونی سخن بگوییم، ابن باجه و ابن طفیل، بازگشت به غار را آن‌چنان خطرناک و نگران‌کننده می‌دانند که هر دو با کمی اختلاف به فردی که خواهان سعادت است، توصیه می‌کنند که در انزوا زندگی کند. در حکایت تمثیلی حی بن یقظان، چنین انزوایی دقیقاً تصویر شده است.

ابن باجه در تدبیر المتوحد به وضع و حال فیلسوف در جامعهٔ ناکامل یعنی جهان واقعی توجه می‌کند. چنین انسان‌هایی، آنگونه که ابن باجه آنها را می‌نامد خودرویان* جدا افتاده (نوابت) هستند. آنها با جوامعشان هماهنگ نیستند. در حالی که افلاطون با مشکل ارتباط فیلسوف با وضعیت (فضیلت‌آمیز) کامل مواجه است و همان‌گونه که ذکر شد به این نتیجه می‌رسد که فیلسوف هرچند به اکراه باید به غار بازگردد، ابن باجه دلمشغول جهانی آرمانی نیست

و از این رو خود را با وظیفه اخلاقی بازگشت به جامعه مواجه نمی‌بیند. نوابت ابن باجه در انزوای از جامعه‌ای که در آن هستند زندگی می‌کنند و از این رو «فقط سعادت فرد منزوی را می‌توانند کسب کنند» (تدبیر، ترجمه انگلیسی برمن: ۱۱). از این نظر، اینان پیشتر مانند فیلسوف افلاطونی (سقراط) همواره با جامعه‌شان در تضاد خواهند بود. افلاطون درباره وی می‌گوید: «او مانند انسانی است که از ترس طوفان غبار یا تگرگ به دیوار کوتاهی پناه می‌برد و انسانهای دیگر را و یلان و سرگردان می‌نگرد، فیلسوف اگر در زندگی کنونی‌اش تا حدی از اعمال ناعادلانه و کفرآمیز مبرا باشد و با آمیدی زیبا و با پاکی و رضایت خاطر این دنیا را ترک کند، خرسند است» (جمهوری: 6.496 de). از نظر افلاطون و ابن باجه (و ابن طفیل چنان‌که خواهیم دید)، برنامه کار و مجموعه اولویتهای فیلسوف با حکومتهای موجود مغایر است. در نتیجه فیلسوف باید در انزوا زندگی کند، دست‌کم تا حدی که به هیچ وجه در اهداف کشوری که در آن ساکن است، مشارکت نکند. از نظر ابن باجه، نایب در میان مردم ساکن است؛ اما از طریق کامل کردن طبیعت روحانی خود و دوری جستن از «کسانی که غایتشان مادی است و کسانی که غایتشان روحانیتی آمیخته با مادیت است» (تدبیر: ۷۸) می‌تواند خود را به کمال برساند.

حکایت تمثیلی حئی بن یقظان ابن طفیل را می‌توان به عنوان شرح و بسطی بر اساس اندیشه سلف خود، ابن باجه، خواند و فهم کرد. همان‌طور که ذکر شد، ابن باجه فلسفه و سیاست را سازش‌ناپذیر یافت و به این نتیجه رسید که فیلسوف باید جدای از توده عوام زندگی کند. این دقیقاً درسی است که حئی، قهرمان حکایت ابن طفیل، می‌آموزد جز اینکه در مورد او این جدایی و انزوا تمثیلی نیست. حئی می‌آموزد که برای رفاه خودش و رفاه انسانها به‌طور کلی، که هر دو اهمیت برابر دارند، باید جدا و به لحاظ فیزیکی دور از مردم زندگی کند؛ زیرا در تلاش برای مستقاعد ساختن حتی بهترین مردم بر مبنای حکمت (فلسفی) حقیقی «آنها از ترس اندیشه‌هایشان خود را پس می‌کشند و اذهانشان را می‌بندند... [و] هرچه تعلیم او بیشتر شود، آنها بیشتر احساس انزجار و تنفر می‌کنند» (حئی بن یقظان، ترجمه انگلیسی گودمن: ۱۵۰) به دلیل این ناکامی مأیوس‌کننده، حئی منزوی به جایی که آمده بود باز می‌گردد و درمی‌یابد که دلسوزی ناشی از بی‌تجربگی، که او را از جزیره‌اش بیرون کشیده بود، متأسفانه بیجا بوده است. وقتی دریافت که «بیشتر مردم هیچ بهتر از حیوانات دور از عقل نیستند» (۱۵۳) از قلمرو سیاسی کناره

می‌گیرد تا به جستجوی حکمت پردازد.

درسی که حی به نحو بسیار دردناکی آموخته است این است که تنها عدهٔ خیلی می‌توانند حقیقتاً سعادتمند باشند، سعادتی که به وسیلهٔ فلسفه به دست می‌آید؛ تنها عدهٔ «قلیلی می‌توانند به طور آشکار حقیقت را دریابند». برای دیگران، که اکثریت هستند، حقیقت باید در حجاب و داستانها و حکایت‌های شرع پوشیده باشد. نخبه‌گرایی در اینجا هویدا است. تنها فیلسوف می‌تواند به رموز شهودی* نایل آید و برای رسیدن به این حقایق وی باید این درس دردناک را بیاموزد که این رموز را غالباً در این جهان نمی‌توان اظهار کرد. فلسفه و سیاست ناسازگارند و این درواقع هم به زیان فیلسوف است و هم به زیان غیر فیلسوف؛ زیرا فیلسوف باید در انزوا زندگی کند و غیر فیلسوف نمی‌تواند آگاه گردد. کاملاً برعکس فارابی که برای وی فلسفه اگر قابل برگرداندن نبود ناقص بود. ابن طفیل (و ابن باجه) کمتر نگران ماهیت غیر عملی فلسفه‌اند، طبق دیدگاه بدبینانه آنها، نوع بشر نمی‌تواند تغییر کند. در نتیجه سعادت انسانی را باید در انزوا یافت.

بنابراین تا اینجا دیدیم که فیلسوفان مسلمان دیدگاه‌های متفاوتی در باب مسئلهٔ ناسازگاری فلسفه و سیاست اتخاذ کرده‌اند، فارابی دیدگاه (افلاطونی) بسیار خوشبینانه‌ای در باب این مسئله داشت و ابن باجه و ابن طفیل به این مسئله چندان خوشبین نبودند. اما همگی توافق دارند که حکمت نظری در رأس دستاوردهای انسانی قرار دارد و سعادت انسانی در آن نهفته است. در این اعتقاد، فیلسوفان مسلمان سده‌های میانه به اسلاف یونانی‌شان ملحق می‌شوند. افلاطون و ارسطو نیز هر دو دربارهٔ ماهیت نظری خیر انسانی توافق دارند. در نتیجه، بحثی که به نظر می‌رسد دلمشغولی همهٔ این متفکران اخلاقی و سیاسی باشد، لوازم نخبه‌گرایانهٔ این دیدگاه شد. اگر تنها عدهٔ خیلی می‌توانند به سعادت حقیقی برسند، پس چه امری اجتماع را متحد می‌کند؟

ابن رشد

ابن رشد (وفات ۵۹۵ / ۱۱۹۸) آخرین فیلسوف سنت فلسفی مورد بحث ماست. ابن رشد، مفسر آثار افلاطون و ارسطو، در بسیاری وجوه یادآور فارابی است. فارابی، ابن باجه و ابن طفیل همگی به بحث دربارهٔ خیر انسانی و ارتباطش با قلمرو سیاسی می‌پردازند. اما تنها فارابی است

* illuminative mysteries.

که تسلیم ناامیدی نمی‌گردد. هرچند او معتقد است که تنها عدهٔ بسیار قلیلی می‌توانند به خیر اعلیٰ نایل شوند؛ اما مصرّ است که چنین آرمانی باید در خدمت غایت سیاسی باشد و در غیر این صورت ناقص است. به نظر می‌رسد ابن رشد به سهم خودش در این دیدگاه که فیلسوف باید راهی برای خدمت به اجتماع بیابد، شریک باشد. در شرحش بر جمهوری افلاطون که در واقع تفسیری از آن است، با صراحت تمام اظهار می‌دارد که بهترین کمال (۲۶:۶۴) این است که به عنوان فیلسوف در جامعه‌ای که قدردان وی‌اند، شرکت جوید. در واقع برای ابن رشد مانند همتای یهودی‌اش، ابن میمون، و همچنین فارابی این حاکمیت روشنگرانه، نشانهٔ نبی است و نبوت به معنای رهبری روشنگرانه، آرمان است. از نظر ابن رشد این آرمان به واقع ریشه در شرع دارد. کتاب مشهورش فصل المقال کاملاً آشکار می‌سازد که شرع، کسانی را که توان انجام آن را دارند به مطالعهٔ فلسفه الزام می‌کند (فصل المقال: ۱-۲) و با فرض اینکه شرع قرار است رفاه کل جامعه را از جمله آنهایی (غیر فیلسوفانی) را که نیازمند تعلیمند تأمین کند، این الزام به مطالعهٔ فلسفه به ناچار باید کاربرد عملی داشته باشد.

آنچه ابن رشد را در نظریه‌ای که پرداخته مهم و کاملاً بی‌نظیر می‌سازد، اشتیاق وی است برای اینکه فلسفه و مطالعهٔ آن را بر مبنای شرع استوار سازد. فیلسوفی که مقید به شرع است در بین مردم همچون پیامبر زندگی می‌کند و به دلیل برتری‌اش در حکمت فلسفی ملزم به حکمرانی است. ضرورتی که او را وادار به حکمرانی می‌کند، نتیجه‌ای نسبتاً شُسته و رُفته برای این بحث پیش روی ما می‌گذارد. در نظر افلاطون تردید و اکراهی را که فیلسوف در بازگشت به غار داشت، متذکر شدیم. فیلسوف که زیبایی و نظم موردِ رؤیت عقلی‌اش وی را مستغرق خود ساخته است، دشوار است که انگیزه‌ای برای بازگشت به قلمرو سیاسی داشته باشد. ظاهراً، عقد بین فلسفه و سیاست شاید مبنای دیگری داشته باشد، اما بر مبنای فلسفی نمی‌تواند به کمال خود برسد.

این مبنای برای ابن رشد وجود دارد و از این لحاظ است که شرع چنین نقش اساسی‌ای را در نظریه پردازی او ایفا می‌کند هرچند شرع در نظریه پردازی دیگر متفکران مسلمانی که بحث کردیم اهمیت چندانی ندارد. تنها شرع است که می‌تواند این مبنای را فراهم سازد؛ یعنی استدلال بر اینکه چرا فیلسوف باید به غار بازگردد. ظاهراً ابن رشد بر این عقیده است نفع شخصی غالب خواهد شد و فیلسوف بازنگشتن به غار را ترجیح خواهد داد. البته آنطور که برخی از متکلمان

مسلمان گمان می‌کنند این بدان معنا نیست که ابن رشد در نهان معتقد است که نفع شخصی باید غالب آید و در نتیجه فلسفه و سیاست تلفیق نمی‌شوند. زیرا این امر این واقعیت آشکار را که ابن رشد مسلمان بود نه مرتد نادیده می‌گیرد. از نظر او شرع الزام‌آور است و مطالعه فلسفه و عمل بر اساس آن را برای همه کسانی که توان آن را دارند به خاطر سود کل جامعه الزام می‌کند.

بنابراین، خیر انسانی در دیدگاه ابن رشد حقیقتاً هیچ تفاوتی با دیدگاه پیشینیان وی ندارد؛ خیر انسانی مستلزم مطالعه فلسفه است. ابن رشد همان‌قدر نخبه‌گراست که هریک از دیگر متفکران مورد بحث. اما چرخشی که او به بحثش درباره خیر اعلی می‌دهد، جایگاه ذاتاً شرعی آن است. انسان برای رسیدن به خیر انسانی باید به غار بازگردد. بدین‌سان نگرانی افلاطون درباره ناسازگاری فلسفه و سیاست برطرف می‌شود.

منابع فارسی

- ۱- ابن باجه. (۱۹۶۹). *تدبیر المتوحد*. ویراسته م. اسین پلسیوس. مادرید وگراندا.
- ۲- ابن رشد. (۱۹۳۰). *تهافت التهافت*. ویراسته م. بویژه. بیروت.
- ۳- ابن رشد. (۱۹۵۹). *فصل المقال*. ویراسته ج. هورانی. لندن.
- ۴- ابن طفیل. (۱۹۸۳). *حی بن یقظان*. ترجمه ل. گودمن. لوس آنجلس.
- ۵- فارابی. (۱۹۶۹). *تحصیل السعادة*. ویراسته و ترجمه م. مهدی. ایتکا.
- ۶- فارابی. (۱۹۶۴). *السیاسة المدینة*. ویراسته ف. نجار. بیروت.
- ۷- فارابی. (۱۹۸۵). *المدینة الفاضلة*. ویراسته ر. والتزر. اکسفورد.

منابع لاتین

- 1- Averroes. (1969). *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. E. I. J. Rosenthal (ed.). Cambridge.
- 2- Averroes. (1974). *Averroes on Plato's Republic*. Trans. R. Lerner. Ithaca.

3- Butterworth, C. E. (ed.). (1992). **The Political Aspects of Islamic Philosophy.** Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge: Mass.

4- Calston, M. (1990). **Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi.** Princeton.

5- Fakhry, M. (1991). **Ethical Theories in Islam.** Leiden.

6- Leaman, O. (1988). **Averroes and his Philosophy.** Oxford.

7- **Medieval Political Philosophy.** (1963). (a Source book). R. Lerner and M. Mahdi (eds.). Ithaca.

رهبران مذهبی و مدرنیزاسیون در ایران در دوره پهلوی دوم (قسمت اول)

یحیی فوزی*

چکیده: این مقاله به تبیین و تحلیل مواضع فقهی بزرگ شیعه (به جز امام خمینی ره) در قبال الگوی مدرنیزاسیون (نوسازی) پهلوی دوم (در سالهای ۵۷ - ۱۳۲۰) پرداخته و در پی پاسخگویی به این سؤال است که مواضع فقهی شیعه در خصوص الگوی نوسازی پهلوی دوم چگونه بود؟

نویسنده برای پاسخگویی به این سؤال ضمن اشاره‌ای گذرا به ماهیت الگوی نوسازی شاه، به بررسی مواضع فقها با استفاده از «روش تحلیل محتوا» و ارزیابی بیانیه‌ها، اسناد و مکاتبات این فقها در سالهای مذکور می‌پردازد و نشان می‌دهد که فقه‌های مذکور علی‌رغم برخی اختلاف‌نظرها یا گرایشهای محافظه‌کارانه و یا رادیکال خود، از موضع تقریباً واحدی، الگوی نوسازی در دوران پهلوی دوم را مورد انتقاد قرار می‌دادند. آنان اولاً، اعتقاد داشتند که دولت یا وابسته یا آلت دست استعمار و مأمور به اجرای برنامه‌های اصلاحی دیکته شده از سوی آن است و از آنجا که نگرش بسیار منفی در مقابل استعمار و عملکرد آن در جهان اسلام داشتند هرگونه اقدام دولت را با دیده تردید می‌نگریستند و با اقدامات فراقانونی دولت برای انجام

* عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

اصلاحات به شدت مخالفت می‌کردند. ثانیاً، آنان به دلیل مبانی عقلانی فقه اصولی شیعی نه تنها مخالفتی با اصل اصلاحات نداشتند بلکه نحوه اجرای اصلاحات توسط دولت را غریب‌ومی و غیرمنطقی با شرایط خاص کشور می‌دانستند و حتی پیامدهای آن را برای مصالح کشور نامطلوب تلقی می‌کردند. لازم به ذکر است که مواضع امام خمینی ره به دلیل اهمیت و گستردگی خاص خود در مقاله دیگری در آینده مطرح خواهد شد.

هدف این مقاله بررسی نحوه مواجهه مراجع بزرگ تقلید شیعه (به جز امام خمینی ره) با برنامه‌نوسازی در ایران در دوران پهلوی دوم می‌باشد. مواضع امام خمینی ره به دلیل اهمیت و گستردگی خود نیاز به بررسی جداگانه‌ای دارد. لذا در این مقاله به‌طور خاص مواضع دیگر مراجع تقلید مورد بحث قرار می‌گیرد هر چند به صورت گذرا مواضع امام خمینی ره نیز مورد اشاره قرار گرفته است.

الف. ابعاد و روند مدرنیزاسیون در دوره پهلوی دوم

در دوره پهلوی دوم ما شاهد تحولاتی هستیم که به نوعی می‌توان از آن به مدرنیزاسیون و تحول در جامعه پیشین ایران تعبیر کرد. این تحولات که عمدتاً در حوزه اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی کشور حادث شد، منجر به تغییرات بنیادینی در ساختار این حوزه‌ها گردید؛ همچنین تلاشهایی را برای تحول فرهنگی در جامعه یا اهداف حذف یا استحاله فرهنگ سنتی - مذهبی را به دنبال داشت.

علل بروز این تحولات هرچند متأثر از نیازهای درونی و مشکلات موجود اجتماعی - اقتصادی کشور بود اما عمدتاً بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و با حمایت‌های مالی و مشاوره‌ای و فشارهای دیپلماتیک آمریکا بر ایران و در راستای سیاست‌های آمریکا در دوران جنگ سرد و رقابت با شوروی آغاز شد؛ توسط یک الیت سیاسی - فرهنگی که نسل جدید و دنباله جریان فکری مدرنیستی دوران رضاخان بودند، پیگیری می‌شد. این گروه که اغلب در آمریکا تحصیل کرده بودند به شدت تحت تأثیر راهکارهای تئورسین‌های مکتب مدرنیزاسیون قرار گرفتند. بعد از جنگ جهانی دوم به منظور عرضه راهکارهای مناسب برای توسعه کشورهای جهان سوم به

وسيله محققان علوم اجتماعي، سياسي و اقتصادي و با حمايتهاي مالي دولت آمريكا اين مکتب فکري شکل گرفت که هدفش ارائه توصیه‌هايي براي توسعه با ثبات اجتماعي و اقتصادي در اين کشورها بود تا بتواند از افتادن آنان در دام کمونيستها جلوگیری کند و آنان را در مدار غرب و سرمايه‌داري جهاني حفظ نمايد.

تئوريسين‌هاي مکتب مدرنيزاسيون معتقد بودند که جوامع جهان سوم که از آنها به جوامع سنتي تعبير مي‌کردند ضرورتاً ناچارند که حرکت به سمت مدرن شدن را در مسيري که غرب پيموده است، آغاز کنند. به نظر آنان جامعه مدرن با زوال جامعه سنتي به وجود مي‌آيد که در نتيجه آن اقتصاد معيشتي و مبتني بر کشاورزي و فرهنگ سنت‌گرا و اقشار سنتي و نظام سياسي مبتني بر اليگارشي از بين رفته و جای خود را به نظام اقتصاد صنعتي و سرمايه‌داري، فرهنگ مدرن (که حامي انباشت سرمايه و عقلگراست) خواهد داد و طبقه متوسط نوين و نظام دموکراتيک و مردم‌سالارانه گسترش خواهد يافت.

هرچند اهداف هواداران مکتب مدرنيزاسيون در ايران عمدتاً متأثر از مکتب مدرنيزاسيون بود اما به طور کامل با هم انطباق نداشت. مثلاً هواداران مکتب مدرنيزاسيون در ايران بر لزوم گذر از جامعه سنتي و رسيدن به یک جامعه مدرن (با الگوي کشورهای غربي)، رشد اقتصادي و گسترش اقتصاد سرمايه‌داري، تحول فرهنگي، حذف ارزشهاي جامعه سنتي و گسترش ارزشهاي غربي، ايجاد طبقات جديد اجتماعي و گسترش طبقه متوسط نوين در کشور تأکيد مي‌کردند و بر عکس بر تحول سياسي و نظام دموکراتيک چندان اعتقادي نداشتند و مانند روشنفکران دوره رضاخان حضور یک دولت مقتدر و حتی مستبد به عنوان مهمترين عامل براي پيشبرد اين گذار و ايجاد تحولات فرهنگي، اقتصادي و اجتماعي را از بالا ضروري مي‌دانستند. آنان به طور کل بر ايدئولوژيهاي مهندسي اجتماعي و تجدد سازماندهي شده اعتقاد داشتند و به همين دليل نسبت به استبداد سياسي حساسيتي نشان نمي‌دادند بلکه آن را در شرايطي لازم مي‌پنداشتند و حتی در مراحل اوليه حوزه سياسي را از تحول مجزا کرده بودند که اين تفکر به وسيله سياستمداران آمريکا نيز حمايت مي‌شد و به جز در مقاطع محدود از استبداد سياسي در ايران حمايت مي‌کردند.

تشابه‌ها و تفاوت‌های الگوی نوسازی در دوره پهلوی دوم و الگوی کلاسیک مکتب مدرنیزاسیون

الگوی نوسازی پهلوی دوم	الگوی مدرنیزاسیون	
همان	سنت - مدرن	مفاهیم اصلی
همان	غربی شدن (Westernization)	هدف کلی نوسازی
نوعی سرمایه‌داری دولتی و وابسته	استقرار سرمایه‌داری	هدف اقتصادی
مبارزه با مذهب و جایگزین کردن ارزشهای غربی و برخی ارزشهای باستانی	مبارزه با سنتهای بومی و جایگزینی ارزشهای غربی	هدف فرهنگی
همان	گسترش طبقه متوسط جدید	هدف اجتماعی
حفظ قدرت متمرکز - مهندسی اجتماعی	دموکراسی و مشارکت سیاسی	هدف سیاسی

به هر حال علی‌رغم تفاوت‌های اساسی فوق‌الذکر می‌توان با تسامح مدرنیزاسیون در ایران در دوره پهلوی دوم را متأثر از تفکرات مکتب مدرنیزاسیون در آمریکا دانست. بر اساس این الگو ایجاد تغییرات اساسی در بنیادهای فرهنگی و ارزشهای موجود جامعه و ایجاد نوعی دگرگونی فرهنگی که بتواند به خلق انسان مدرن بیانجامد در اولویت قرار داشت. به منظور رسیدن به این هدف ایجاد تحولات اقتصادی و اجتماعی همچون گسترش ارتباطات و ابزارهای ارتباط جمعی، ایجاد رشد و رفاه اقتصادی، رشد طبقه متوسط نوین، ایجاد الیت اقتصادی و فرهنگی جدید، ادغام نظام اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بومی در نظام اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جهانی تشویق می‌گردید.

اقدامات مذکور در قالب چهار برنامه عمرانی (دوم تا پنجم بین سالهای ۳۵-۱۳۵۷) و اجرای اصول انقلاب سفید که در سال ۱۳۴۱ توسط شاه اعلام شد و همچنین توسط مراکز فرهنگی دولتی و وابسته به احزاب سیاسی مخصوصاً حزب رستاخیز مطرح و اجرا گردید.

زمینه‌های سیاسی موجود در ایران از جمله نفوذ آمریکا در ایران بعد از جنگ جهانی دوم و گسترش این نفوذ بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ایران و اهمیت سوق‌الجیشی ایران به عنوان خط مقدم در مقابل کمونیسم مهمترین عواملی بودند که دولتمردان آمریکا را تشویق به حمایت از برنامه‌های مذکور به منظور ایجاد تحولات اساسی در اقتصاد و فرهنگ ایران نمودند تا بتوانند یک حکومت دست‌نشانده نیرومند تحت رهبری شاه را در قدرت حفظ کنند. بر اساس دکترین آیزنهاور بعد از جنگ سرد، آمریکا تلاش کرد تا ایران از یک کشور ضعیف سستی که به دنبال موقعیت بیطرفی در امور جهانی بود تبدیل به یک نیروی ضد کمونیست شود (گازیوروسکی ۱۳۷۳: ۲۱۸) و به عنوان متحد آمریکا در منطقه نقش مهمی را در راستای منافع منطقه‌ای آمریکا بازی کند و از ثبات سیاسی لازم برای ایفای این نقش برخوردار گردد و به همین دلیل به وسیله مستشاران و عوامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود در کشور و با ارائه کمک‌های مالی گسترده، روند مدرنیزاسیون در ایران آغاز شد.

اجرای الگوی مذکور عکس‌العملهای متفاوتی را در بین اقشار اجتماعی مختلف در ایران به وجود آورد که این مقاله تلاش خواهد کرد تا مواضع مراجع بزرگ شیعی را درخصوص الگوی خاصی از نوسازی (مدرنیزاسیون) که در این دوران طراحی و اجرا گردید مورد مطالعه و تبیین قرار دهد و به این سؤال پاسخ دهد که مواضع فقهای شیعه درخصوص الگوی نوسازی پهلوی دوم چگونه بود؟ و دلیل مواضع انتقادآمیز این فقها در برابر اقدامات شاه چه بود؟

ب. مواضع مراجع تقلید شیعه در برابر مدرنیزاسیون شاه

پیوند مذهب و نهاد مرجعیت در ایران بعد از دوران صفویه بود. این نهاد که حاصل اندیشه امامت است نقشی محوری در جامعه تشیع ایفا می‌کرده است؛ به‌طوری‌که همواره در دوره قاجار، مشروطه و حتی رضاخان مهمترین عامل بسیج نیروهای مذهبی و عامل اصلی تحریک آنان بوده است. بنابراین برای بررسی مواضع مذهب در برابر مدرنیزاسیون در ایران می‌باید به بررسی نقش نهاد مرجعیت در این مواجهه پرداخت و در این راستا باید با نقش آیت‌الله بروجردی به عنوان مرجع عمومی جهان تشیع آغاز کرد.

آیت‌الله بروجردی و اصلاحات (در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ شمسی)

آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۲۳ و در اوایل سلطنت پهلوی دوم به دعوت علمای مدرسین قم به این شهر آمد و به تدریس مسائل عالی فقه و اصول پرداخت؛ در آبان ۱۳۲۵ با فوت آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی و همچنین آیت‌الله حاج حسین قمی، به عنوان مرجع بزرگ شیعیان توسط علمای قم و نجف انتخاب شد و افکار عمومی شیعیان متوجه ایشان گردید (دوانی ۱۳۷۰).

او در حالی که با نگرش خاص خود از درگیری سیاسی جلوگیری می‌کرد در به راه انداختن یک جنبش اصلاحی در صفوف روحانیت اقدامات بزرگی انجام داد (بروجردی ۱۳۷۷: ۱۳۰) که از آن جمله می‌توان به تمرکز دادن و انسجام به امور مالی حوزه‌ها، اعزام مبلغان مذهبی به کشورهای غربی برای ترویج اسلام، تلاش برای برقراری ارتباط نزدیک بین علمای شیعه و سنی و ایجاد وحدت اسلامی، کمک به ساخت مدارس و مساجد و گسترش حوزه‌های علمیه در سراسر کشور، تشویق طلاب به کسب تخصص در همه شعب علوم اسلامی اشاره کرد (مطهری ۱۳۴۱).

آیت‌الله بروجردی با تعیین حجت‌الاسلام فلسفی، واعظ معروف، به عنوان رابط خود با دربار سعی کرد انتقادات و پیشنهادات خود را به طور شفاهی یا کتبی به وسیله ایشان به شاه برساند و یا از شاه توضیح بخواهد (فلسفی ۱۳۷۶: ۱۷۲). بنا به گفته فلسفی از طریق ایشان پیامهای متعددی به شاه ابلاغ شد که یکی از آنها پیام آیت‌الله بروجردی در سال ۱۳۲۵ در مورد لزوم گنجاندن درس تعلیمات دینی در لایحه اجباری کردن تعلیمات ابتدایی بود و تأکید کردند که در راستای اجرای این لایحه دانش آموزان موظف به فراگیری تعلیمات دینی نیز باشند. به گفته فلسفی شاه این پیشنهاد را (هرچند احساس می‌کرد که دین از اهمیت لازم نزد مردم برخوردار نیست) پذیرفت و وزیر فرهنگ طی نامه‌ای به فلسفی اعلام نمود که نظر آیت‌الله بروجردی را درباره تعلیمات دینی در مدارس چهار ساله تعلیمات اجباری یا مشورت علمای مذهبی تأمین خواهد کرد (فلسفی: ۲۵).

به گفته فلسفی هنگامی که آیت‌الله بروجردی مخالفت خود را با حمل مشعل ورزشکاران که آن را نمادی از آیین آتش پرستی می‌دانست، اعلام نمود شاه نیز مانع این عمل شد (فلسفی: ۱۸۵)، از حمل مشعل جلوگیری کرد.

همچنین هنگامی که به آیت الله بروجردی خبر رسید که لشکر آذربایجان در مراسم چهارشنبه سوری به منظور ادای احترام قصد برپایی آتشکده را دارد طی نامه‌ای به شاه نوشت که اگر بنا باشد پادشاه ما به آتش پرستی بگراید همان مبارزه‌ای که در صدر اسلام با آتش پرستان شد اکنون نیز می‌شود که شاه به دنبال این نامه دستور توقیفش را صادر کرد (حوزه ۲۳ - ۴۴: ۱۰۰).

موضع آیت الله بروجردی در مورد رخدادهای سیاسی مهمی که در دوره ایشان اتفاق می‌افتاد، تقریباً بیطرفانه بود؛ از قبیل ملی شدن صنعت نفت، فداییان اسلام و مسئله فلسطین. در قضیه ملی شدن صنعت نفت هیچ دسته‌ای را جانبداری نکرد، گفتند:

من در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و پایان آن را ندانم و نتوانم پیش‌بینی کنم، وارد نمی‌شوم. این قضیه ملی شدن نفت را نمی‌دانم چیست؟ چه خواهد شد و آینده در دست چه کسی خواهد بود. البته روحانیت به هیچ وجه نباید با این حرکت مخالفت کند که اگر با این حرکت مردمی مخالفت کند و این حرکت ناکام بماند در تاریخ ایران ضبط می‌شود که روحانیت سبب این کار شد لذا به آقای بهبهانی و علمای تهران نوشتم، مخالفت نکنند (هوشنگ مهدوی ۱۳۷۲؛ بازگان ج ۱: ۲۷۷).

نظر مرحوم بروجردی نسبت به مشی مسلحانه‌ای که از جانب فداییان اسلام اتخاذ شده بود چندان مساعد نبود و حتی در حوزه علمیه با هواداران نواب صفوی زد و خوردهایی هم داشتند؛ که به طوری که هواداران نواب توسط دسته «شیخ علی لر» از اطرافیان مرحوم بروجردی با ضرب و شتم از حوزه رانده شده بودند (حوزه ش ۴۳ - ۴۴: ۷۲).

موضع‌گیری مرحوم بروجردی در مورد مسئله فلسطین نیز بیطرفانه بود. در آن زمان برای کمک به مردم فلسطین از طرف روحانیون حرکت‌هایی انجام می‌شد و حتی بعضی علاقه‌مند عزیمت به فلسطین بودند در حوزه علمیه قم هم تلاشهایی در این زمینه صورت می‌گیرد ولی با مخالفت مرحوم بروجردی مواجه شده و متوقف می‌شود (یادش ۷: ۴۱).

این مشی بیطرفانه و عدم دخالت در جریانهای سیاسی از طرف مرحوم بروجردی به طور کل بر سراسر حوزه علمیه تأثیر نهاده و به جز فداییان اسلام، آیت الله کاشانی و برخی از

روحانیون سیاسی پرسابقه، کسی فعالانه آشکارا وارد مسائل سیاسی نمی‌شد. این فعالیت‌های سیاسی نیز در دوران نهضت ملی شدن صنعت نفت و در ارتباط با آن خیزش سیاسی تشدید شده بود؛ با این وصف در فاصله کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ تا هنگام رحلت آیت‌الله بروجردی در سال ۴۰ برخوردهای انتقادآمیز محدودی با مسائل سیاسی - اجتماعی از سوی آیت‌الله بروجردی انجام شده که شاه در نهایت، این برخوردهای محدود را نیز غیرقابل تحمل دانست. در این راستا، فلسفی به برخورد آیت‌الله بروجردی با گسترش نفوذ بهاییان در کشور در سالهای دهه ۳۰ اشاره دارد. به گفته وی:

در این سالها آیت‌الله بروجردی در یک فشار شدید افکار عمومی واقع شده بود زیرا مرتباً از ولایات نامه می‌آمد که مثلاً فرماندار اینجا بهایی است و یا رئیس فلان اداره بهایی است و چه‌ها که نمی‌کند اینگونه شکایتها آیت‌الله بروجردی را بر آن داشت که وارد عمل شود (فلسفی: ۸۵).

به گفته فردوست در این سالها تعداد بهاییان به سه برابر رسیده بود و پزشک مخصوص شاه - ایادی - که نفوذ فوق‌العاده‌ای در دربار داشت و دارای مشاغل گوناگون بود نقش مهمی در گسترش نفوذ بهاییان در کشور ایفا نمود (۲۰۲ - ۲۰۳). حتی قصد داشت شبکه تلویزیونی را به یکی از اعضای فرقه واگذار نماید (فلسفی: ۲۲۷).

تذکرات مختلف آیت‌الله به مقامات دولتی نیز بی‌نتیجه ماند و این بی‌توجهی آیت‌الله را بسیار ناراحت و متأثر ساخت به طوری که وقتی بی‌تفاوتی آنها را نسبت به آن مسأله احساس کرد و حتی همدردی و همدستی برخی از رؤسای ادارات دولتی را با بهاییان دریافت، دیگر مذاکره با مقامات مملکتی را لغو و بیهوده دانست و طی نامه‌ای به فلسفی در ۱۳۲۸ می‌نویسد:

ایجاد نفوذ و تقویت این فرقه از روی عمد و قصد است نه خطا و سهو و تظاهراتی که نادراً از سوی دولت علیه آنها مشاهده می‌شود فقط و فقط تظاهر و اغفال است نه حقیقت و این دستگاه یا آلت صرف و متحرک بدون اراده و اختیار است یا به غلط مصلحت مملکت را در تقویت و موافقت منوبات اینها تشخیص داده با بعض چرخهای آن

مصلحت شخصی خود را بر مصلحت مملکت ترجیح می‌دهند
(فلسفی: ۴۴).

ایشان طی نامه دیگری در سال ۳۳ ضمن اعلام خطر از گسترش نفوذ این فرقه از فلسفی می‌خواهد با شاه ملاقات و به او اعلام خطر نماید هرچند نسبت به نتیجه عمل بدگمان است. در این نامه ضمن تأکید بر نفوذ بهاییان در امور نفت آبادان و دادگستریها و بی‌خبری مسئولان می‌نویسد: «قضایای این فرقه کوچک نیست عاقبت امور ایران را از این فرقه حقیر خیلی وخیم می‌بینم» در خاتمه نامبرده متذکر می‌شود که «به کلی حقیر از اصلاحات این مملکت مأیوسم» (فلسفی: ۴۵).

به دنبال این نامه با پیشنهاد فلسفی، موضوع خطر بهاییان در سخنرانیها مطرح و مردم علیه آنها به مبارزه برمی‌خیزند که در نهایت شاه مجبور به بستن «حظیره القدس» مرکز بهاییان و تبلیغات ضد دیانت مقدسه اسلام می‌شود و آیت‌الله بروجردی از این موضوع ابراز مسرت می‌نماید (فلسفی: ۱۹۴).

همچنین آیت‌الله بروجردی طی نامه‌ای به فلسفی از بهائیت به عنوان یک حزب سیاسی که با پولهای گزاف مجهول المخزن و تبلیغات دامنه‌دار خود علناً بر ضد مذهب رسمی کشور و وحدت ملی فعالیت دارد، یاد می‌کند و تذکر می‌دهد:

این حزب منحوس در بسیاری از شئون مملکت و حکومت نفوذ نموده
ولذا اهم امور در این مقام، تسویه ادارات، وزارتخانه‌ها و پستهای
حساس مملکت از این فرقه است (فلسفی: ۱۹۵).

این امر روابط دربار و آیت‌الله بروجردی را وارد مرحله جدیدی کرد به طوری که ادامه تبلیغات ضد بهائیت توسط اطرافیان آیت‌الله بویژه فلسفی، شاه را که تحت فشار اروپاییان و آمریکاییان به منظور حمایت از بهاییان قرار داشت به شدت عصبانی ساخت و ارتباط خود را با آیت‌الله قطع کرد (فلسفی: ۲۰۰). از طرفی اطمینان آیت‌الله به دربار نیز به شدت کاهش یافت و روابط آنان به سردی گرایید. آیت‌الله در مواضع بعدی خود در خصوص اقدامات دولت همچون طرح موضوع آزادی زنان و حق رای آنان در سال ۳۷ (فلسفی: ۲۲۸) و زمزمه تغییر خط فارسی در مطبوعات در سال ۳۸ به مخالفت پرداخت (فلسفی: ۴۶) و در نامه‌ای به شاه نوشت: «در

کشورهای اسلامی امری که مخالف احکام ضروریه اسلام است ممکن‌الاجرا نیست» (دوانی ۱۳۴۱: ۹۶).

در سال ۳۸ شاه و مشاورین آمریکایی اش قانع شدند که نوعی از اصلاحات ارضی در کشور اجتناب‌ناپذیر است بر این اساس در اردیبهشت ۳۹ لایحه‌ای به منظور تقسیم زمینهای بزرگ تهیه و به مجلس ارائه کردند (کدی: ۲۶۳) که آیت‌الله بروجردی در مقابل آن واکنش نشان داد. برخی مدارک گواه بر آن است که آیت‌الله با اصل اصلاحات ارضی مخالف بوده و طی نامه‌ای به رئیس مجلس او را از تصویب لوایح خلاف شرع بر حذر داشته است (حوزه ش ۴۳ - ۴۴: ۲۶۳). مهمترین استدلالی که به طور سنتی درباره مخالفت مرحوم بروجردی با اصلاحات ارضی اقامه می‌شود تأکید وی بر حدیث پیامبر یعنی «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» می‌باشد که بر اساس آن گرفتن زمین مردم غصب و حرام می‌باشد. به گفته علی دوانی مخالفت علما با اصلاحات ارضی به دلیل تعارض آن با یکی از بابهای مهم علم فقه به نام «شبهه محصوره و شبهه غیر محصوره» بوده است زیرا معلوم نبود که کدام یک از زمینها واقعاً غاصبانه بوده است و کدام یک غاصبانه نبوده است در این صورت باید دست نگه داشت و اجتناب کرد مبادا به اشکال شرعی برخورد بکند. وظیفه افراد در شبهه محصوره اجتناب و دوری است در حالی که در شبهه غیر محصوره اجتناب لازم نیست (مصاحبه ۷۶/۱۲/۱۶).

اما اگر به مبانی فکری آیت‌الله بروجردی توجه شود شاید این استدلال ساده‌انگارانه به نظر برسد و به همین دلیل عده‌ای معتقدند که ایشان مخالفتی با اصل مسأله نداشتند و اصلاحات را کار مثبتی برای جامعه تلقی می‌کردند فقط بر توانایی شاه و مشروعیت وی در انجام این کار تردید داشتند. عبدالعلی باقی در خاطراتش در تأیید این مطلب می‌نویسد:

در قضیه اصلاحات ارضی عده‌ای به دیدار مرحوم بروجردی شتافتند ایشان در آن جلسه فرمودند: «خیلی اصلاحات هست که در این مملکت باید صورت بگیرد اول از آنجا باید شروع کنید فقط اصلاحات ارضی نیست خیلی مسائل هست باید از قانون اساسی مملکت شروع کنید... این آدم (شاه) خودش پایه‌هایش سست است مردم او را نیاورده‌اند او را تحمیل کرده‌اند و کسی که حکومتش تحمیلی باشد نمی‌تواند برای

مملکت کار مثبت انجام دهد (یادش ۷: ۴۱).

بعلاوه هنگامی که شاه با مخالفت آیت‌الله بروجردی مواجه شد تلاش کرد تا با فرستادن نامه و نمایندگانی به قم، رضایت وی را جلب کند زیرا به خوبی می‌دانست بدون توافق آیت‌الله چنین کار مهمی به نتیجه نخواهد رسید. شاه در یکی از نامه‌هایش به مرحوم بروجردی نوشته بود:

اصلاحات ارضی در ممالک اسلامی هم انجام گرفته است (مانند ترکیه و پاکستان و ...) مصالح کشور را باید رعایت نمود، نه خواسته‌های عده‌ای مال‌پرست را. ما دستور داده‌ایم قانون اصلاحات ارضی مثل سایر ممالک اسلامی اجرا شود (حوزه ش ۳۳ - ۳۴: ۱۰۲).

مرحوم بروجردی قبل از ارسال پاسخ‌نامه به تهران با بعضی از علمای حوزه از جمله آیت‌الله خمینی رحمته‌الله مشورت می‌کنند و نظر آنان را هم جویا می‌شوند امام در جواب پیشنهاد می‌کند که بنویسد:

این خلاف قانون اساسی است شاه چه حق دارد بگوید ما دستور داده‌ایم. کشور مشروطه است مجلس دارد (حوزه ش ۳۳ - ۳۴: ۱۰۲).

در نهایت مضمون جوابیه‌ای که آیت‌الله بروجردی به شاه ارسال می‌کند این بود:

شما که می‌گویید در ممالک اسلامی قانون اصلاحات ارضی اجرا شده است در آن ممالک ابتدا رژیم سلطنتی به جمهوری تبدیل شده بعد اصلاحاتی انجام شد (حوزه ۳۳ - ۳۴: ۱۰۲).

نیکی کدی نیز در کتاب ریشه‌های انقلاب ایران معتقد است که پیشنهادات آیت‌الله بروجردی برای اصلاح قانون اصلاحات ارضی از سوی دولت لحاظ شد و تعدیلات زیادی در آن ایجاد گردید (۲۶۳). شاه نیز در کتاب انقلاب سفید تلویحاً به تأثیرگذاری آیت‌الله بر قانون مذکور اشاره دارد و معتقد است مداخله ایشان لایحه را به کلی بی‌معنی و بی‌اثر ساخت (۱۳۴۶: ۱۹).

بنابراین به نظر می‌رسد آیت‌الله با اصل اصلاحات ارضی مخالف نبود بلکه اولاً، رژیم شاه را رژیم مشروعی برای این کار نمی‌دانست ثانیاً، نحوه اجرای اصلاحات را نمی‌پذیرفت و نظریات خود را به همین دلیل به دولت ارائه داد اما این پیشنهادات نمی‌توانست اهداف مورد نظر شاه را

برآورده کند.

در سال ۴۰ با درگذشت آیت‌الله بروجردی و عدم مرجعیت عامی که بتواند جایگزین ایشان شود شرایط مناسبی برای اجرای اصلاحات ارضی فراهم آمد (نراقی: ۲۷).

مراجع متعددی که در قم و نجف بعد از آیت‌الله بروجردی مطرح شدند واکنش مهمی در مقابل این طرح از خود نشان ندادند. امام خمینی ره و مراجع دیگر در این مورد سکوت کردند و فقط آیت‌الله گلپایگانی و حکیم در سال ۴۰ در پاسخ به تلگراف حسن ارسنجانی (وزیر کشاورزی) که ادعا کرده بود علما با طرح اصلاحات ارضی وی موافق بوده‌اند به رد ادعای او پرداختند. در این مورد آیت‌الله گلپایگانی نوشت:

علاوه بر اینکه از طرف علمای اعلام با قانون اصلاحات ارضی موافقتی نشده هر قانونی که بر خلاف احکام اسلام باشد لغو و بی‌اثر است
(اسناد: ۱۹ نامه ۱۳۴۰/۱۲/۲۰).

آیت‌الله حکیم نیز در واکنش به تلگراف مذکور در جوابی کلی اعلام کرد که اینجانب «موافق تصرف املاک افراد» نبوده‌ام (اسناد: ۲۲) وی در پاسخ به سؤالی از ایشان در این خصوص، اغتصاب املاک مردم را حرام دانست (اسناد: ۲۴).

به تدریج در اوایل دهه ۴۰، اقدامات شاه با فشار دموکراتها در آمریکا تشدید شد و علاوه بر اجرای برنامه اصلاحات ارضی، بحث شرکت زنان در انتخابات و تساوی غیر مسلمانان با مسلمانان برای انتخاب شدن و انتخاب کردن و اعلام اصول ششگانه انقلاب سفید به میان آمد. علما به منظور برخورد مناسب با اقدامات دولت تلاش کردند تا انسجام و وحدت نظر خود را افزایش دهند این کار که عمدتاً با همت امام خمینی ره انجام شد موجب گردید تا مراجع جدید، مواضع خود را در جلسات مشترکی هماهنگ کنند که این هماهنگی به خوبی در جریان انجمنهای ایالتی و ولایتی مشهود است.

مواضع دیگر مراجع شیعه (غیر از امام خمینی ره) در مورد برنامه‌های نوسازی شاه در سالهای ۴۰ - ۵۷

بررسی اعلامیه‌ها و سخنرانیهای مراجع بزرگ شیعه در سالهای ۴۰ - ۵۷ تا حد زیادی می‌تواند

حساسیتهای علما را در این سالها منعکس کند. مجموعهٔ اعلامیه‌های مراجع بزرگ نجف و قم (به جز امام خمینی ره) که در کتاب اسناد انقلاب اسلامی گردآوری شده است شامل ۴۲۳ اعلامیه، پیام یا نامه می‌باشد که از این تعداد ۳۸۱ مورد در سالهای ۴۲ - ۵۷ منتشر شده است. این مکتوبات عمدتاً مربوط به آیات عظام خویی، میلانی، گلپایگانی، شریعتمداری، نجفی مرعشی، اراکی، شیرازی، شاهرودی، حکیم می‌باشند. از این مقدار ۳ مورد در سالهای ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰؛ ۳۸ مورد در سال ۴۱؛ ۸۶ مورد در سال ۴۲؛ حدود ۳۰ مورد در سال ۴۳؛ ۱۰ مورد در سال ۴۴؛ ۳ مورد در سال ۴۵؛ ۱۹ مورد در سال ۴۶؛ ۵ مورد در سال ۴۷؛ ۱۳ مورد در سالهای ۴۸ و ۴۹، ۵۰ و ۵۱؛ ۱۰ مورد در سال ۵۲؛ ۱۸ مورد در سال ۵۳؛ ۹ مورد در سال ۵۴؛ ۵ مورد در سال ۵۵؛ ۱۳ مورد در سال ۵۶ و ۱۴۹ مورد در سال ۵۷ منتشر شده است.^{*} بیشترین حجم واکنشها در دو مقطع سالهای ۴۰ - ۴۳ با ۱۵۷ اعلامیه و مقطع سال ۵۷ با ۱۴۹ اعلامیه و پیام می‌باشد که نشان‌دهندهٔ دو مقطع مهم و چالش بین دولت و روحانیون است. در دورهٔ سالهای ۴۰ - ۴۳ حوادثی همچون اعتراض علیه حق رای به زنان، تساوی اقلیتهای مذهبی با مسلمانان (تغییر در قانون انتخابات انجمنهای ایالتی و ولایتی)، اعتراض علیه رفتارندم انقلاب سفید، وقایع ۱۵ خرداد و کشتار مردم معترض و همچنین اعتراض علیه حق کاپیتولاسیون به اتباع آمریکا و تبعید امام خمینی ره از جمله مهمترین وقایعی هستند که واکنش روحانیون را برمی‌انگیخت. این دوران را می‌توان همچون حوادث مقطع انقلاب در سال ۵۷، تحت عنوان دوران نهضت در بقیهٔ سالها یاد کرد. این اعلامیه‌ها در واکنش به برخی اقدامات شاه به صورت محدود در این دوران صادر شده است.

در سال ۴۱ هنگامی که بحث شرکت زنان در انتخابات مطرح شد علما عمدتاً طرح این مسأله را در شرایط آن روز کشور «مستلزم فساد» دانسته و به مخالفت با آن برخاستند. آنان در عین اینکه در این اعلامیه‌ها بر اهمیت شأن اجتماعی زنان تأکید دارند اما به دلیل درک خود از شرایط زمان و مکان که عملکرد تجددگراها در کشور موجب آن شده بود آن را به مصلحت

* لازم به ذکر است که طی این مدت سالهای ۴۱ - ۵۷، ۱۸۷ پیام و اعلامیه، ۱۲۸ سخنرانی و گفتگو، ۱۲۲ مصاحبه و تعداد زیادی نامه از سوی امام خمینی ره را نیز باید به این آمار افزود که سبک آنها بسیار شبیه اعلامیه و پیامهای دیگر فقها می‌باشد که به طور مشروح در مقالهٔ دیگر خواهد آمد.

نمی‌دانستند و آن را مسأله‌ای انحرافی برای پوشش مشکلات کشور عنوان می‌کردند. در این رابطه در سال ۴۱ هنگامی که بحث شرکت زنان در انتخابات مطرح می‌گردد، آیت‌الله گلپایگانی در نامه‌ای خطاب به تعدادی از علما، نگرانی خود را از طرح موضوع ابراز داشته و می‌نویسد:

در این باره مذاکراتی با رئیس دفتر مخصوص شاه (هیراد) داشته و شرحی در مفاسد این امر را تذکر داده است (اسناد: ۲۵).

هنگام طرح تصویب‌نامه انجمنهای ایالتی و ولایتی که در آن مشارکت زنان در انتخابات، تساوی غیرمسلمانان با مسلمانان، حذف شرط اسلام و قسم به قرآن برای انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان در نظر گرفته شده بود؛ علما با شدت بیشتری به موضع‌گیری پرداختند. این موضع‌گیری که عمدتاً با ترغیب امام خمینی ره که آنها را به جلسات مشترکی دعوت و وضعیت سیاسی را برایشان تشریح می‌کرد، شدت گرفت. به طوری که طی نامه‌ها و بیانیه‌های متعددی نگرانی خود را به دربار درباره این مصوبات اعلام و این تصویب‌نامه را خلاف شرع و قانون اساسی دانستند. آیت‌الله گلپایگانی «تغییر در شرط مرد بودن و اسلام را در انتخاب‌شونده و انتخاب‌کننده باعث نگرانی دانست» (اسناد: ۲۶). آیت‌الله خویی «تساوی زن و مرد کافر و مسلمان در انتخابات انجمنها را مخالف شرع انور و قانون اساسی ذکر کرد» (اسناد: ۲۷). آیت‌الله مرعشی نیز این موارد را «باعث اضطراب مؤمنین عنوان کرد» (اسناد: ۲۹).

آیت‌الله خویی طی تلگراف مجددی به شاه «صدور بعضی قوانین به تقلید از بیگانگان و مخالف قوانین اسلام و قانون اساسی را فاقد ارزش دانست و تأکید کرد در صورتی که شاهنشاه قصد انجام اصلاحات را دارد می‌تواند این امر را در پرتوی دین مقدس اسلام انجام دهد زیرا در پرتوی دین اسلام با در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان هرگونه اصلاحی را می‌توان انجام داد این دین از عدالت پشتیبانی و با فساد مبارزه می‌کند و بر اساس همین قوانین حکومت بزرگ اسلامی به وجود آمده است (اسناد: ۳۰).

در این راستا آیت‌الله خوانساری، آیت‌الله حکیم، آیت‌الله میلانی، آیت‌الله اراکی نیز طی مکتوبات مختلفی مخالفت خود را با تغییر مذکور در قانون انتخابات اعلام و مواضع دیگر مراجع را مورد تأکید قرار دادند (اسناد: ۳۲ - ۵۵).

آیت‌الله گلپایگانی در این باره طی تلگرافی در پاسخ به علم (نخست‌وزیر وقت) ضمن غیر شرعی دانستن مصوبات تأکید می‌کند که «به فکر انجام اصلاحات از طرق مشروعه و قانونی باشید» (اسناد: ۳۸).

آیت‌الله میلانی حق دخالت بانوان در انتخابات را «از جهات عدیده مستلزم مفاسد می‌داند» و تأکید دارد که «طرح این مسأله از طرف هیأت حاکمه که تاکنون تمایل به محترم شمردن حقوق مسلم ملت ایران و رعایت موازین اسلامی نشان نداده است چیزی جز منحرف کردن افکار از مسائل مهم و اساسی تعبیر نمی‌شود» (اسناد: ۴۰).

آیت‌الله گلپایگانی حفظ موازین اسلامی را مهمترین اصلی می‌داند که می‌تواند استقلال و ترقی مملکت را به دنبال داشته باشد و به نظر وی این مصوبه مخالف شرع است و قبلاً موضوع دخالت زنان در انجمن شهر اصفهان مورد اعتراض علما و شخص وی قرار گرفته و آیت‌الله بروجردی نیز با اصل موضوع مخالف بوده و مخالفت وی مانع از اجرای طرح شده است. وی تأکید دارد از آنجا که طبق قانون اساسی، مصوبات مجلس می‌بایست مورد موافقت مراجع باشد و علما با آن مخالفند این مصوبه فاقد ارزش است (اسناد: ۴۵).

در این راستا طی بیانیه‌ای به امضای نه نفر از مراجع و علمای بزرگ قم از یکسو ضمن طرح استدلال‌هایی اعلام کردند که دولت حق ارائه طرح مشارکت زنان را به مجلس و تغییر قانون انتخابات را ندارد و اشکالات قانونی بسیاری بر آن مترتب است و دولت را از قانون‌شکنی برحذر داشتند و تصویب‌نامه را از نظر قانون اساسی غیرقانونی دانستند. از سوی دیگر آنان از جهت شرعی بر این نکته تأکید کردند که «چون ورود زنها در مجلس مستلزم مجرمات کثیره است، مخالف شرع است». در این باره اضافه شده است که «مفاسدی که از ورود زنها در جامعه و اختلاف بین زن و مرد رخ می‌دهد، واضح است». مراجع مذکور از مشارکت زنان به عنوان «تعبیری فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد» یاد می‌کنند و تأکید دارند که اسلام مراعات بانوان را در تمام جهات پیش از هر کسی نموده و احترام به حیثیت اجتماعی - اخلاقی آنها موجب شده است که از این نحو اختلاط مخالف با عفت و تقوای زن جلوگیری کند آنان سپس ادعای دولت را مبنی بر اینکه علما قصد محجوریت زن را دارند، رد می‌کنند و می‌نویسند: «مگر فقط علامت عدم محجوریت آن است که در این مجلسها وارد شوند

اگر چنین است باید نظامیان و شاهزادگان بلافصل و اشخاص کمتر از بیست سال که طبق قانون حق شرکت در انتخابات را ندارند از محجورین و محکومین باشند». مراجع مذکور در خاتمه ضمن اعلام خطر از اینگونه اقدامات دولت می‌نویسند:

خطرهای بالاتری را اعلام می‌کنیم و از عواقب امر این جهشهای خلاف شرع و قانون اساسی بر این مملکت و استقلال و اقتصاد و تمام حیثیات آن می‌ترسند و صریحاً تصویب‌نامه اخیر دولت راجع به شرکت نسوان در انتخابات را از نظر شرع بی‌اعتبار و از نظر قانون اساسی لغو می‌دانند (اسناد: ۶۳-۶۹).

لازم به ذکر است که این بیانیه مهم با امضای آیت‌الله گلپایگانی، آیت‌الله خمینی، شریعتمداری، مرتضی حسینی لنگرودی، احمد حسینی زنجانی، محمد حسین طباطبایی، محمد موسوی یزدی، هاشم آملی، مرتضی حائری می‌باشد و آن را می‌توان یکی از صریح‌ترین بیانیه‌های مراجع در خصوص این موضوع دانست.

آیت‌الله مرعشی نیز در پاسخ به پرسش جمعی از مردم، «مداخله نسوان در امر انتخابات را مستلزم محرمات و مفاسد کثیره و برخلاف شرع مقدس اسلام می‌داند» (اسناد: ۷۱). مجموعه این عوامل باعث می‌گردد تا دولت در برابر مواضع علما عقب نشینی کند و لایحه خود را از مجلس پس بگیرد.

موضوع بعدی مورد چالش علما و دولت مسأله رفتارندم انقلاب سفید است. شاه تلاش می‌کند در ایام تعطیلی مجلس با توسل به رفتارندم اصول انقلاب سفید خود را توجیه و به تصویب ملی برساند. انقلاب سفید شامل اصولی همچون اصلاحات ارضی و اعطای حق رای به زنان بود که مراجع آن را مخالف شریعت می‌دانستند به همین علت طی اطلاعیه‌های مختلف مراجعه به آرای عمومی را در قبال احکام شرعی بی‌مورد و موجب نگرانی علمای اعلام و عموم مسلمین و مضر به استقلال و مصالح مملکت دانستند (اسناد: ۵۷) و «کلیه تصویب‌نامه‌هایی که بر خلاف شرع مقدس باشد را حرام و شرکت در آنها را شرکت در امر حرام و در حکم مبارزه با امام زمان» ذکر کردند (اسناد: ۵۹).

علما در این موضوع عمدتاً استفاده شاه از ابزار رفتارندم برای توجیه و مشروعیت بخشیدن به

اقدامات خود را نگران کننده می‌دانستند و آن را زمینه توجیه دیگر اقدامات وی در جهت اسلام‌زدایی و گسترش نفوذ اجانب در کشور محسوب می‌کردند. به همین دلیل تأکید اصلی در این مقطع عمدتاً بر نفس استفاده از ابزار رفرا ند م است که علما آن را خلاف قانون اساسی ذکر می‌کنند و تأکید بسیار کمتری در گفتارهای خود در تحلیل اصل اصلاحات دارند و آنها در این انتقادات بر دیکته شدن جهت‌گیریها و اصلاحات توسط بیگانه‌ها و غیر بومی بودن اصلاحات تأکید می‌کردند و نتایج و پیامدهای آن را برای اقتصاد، فرهنگ و سیاست اسفناک می‌دانستند. این مواضع عمدتاً بعد از جلسات مشترکی اتخاذ شد که به پیشنهاد امام خمینی ره و با شرکت مراجع و علمای بزرگ قم تشکیل و لوایح شش‌گانه در آن مورد بحث و گفتگو قرار گرفت درباره این جلسه حمید روحانی می‌نویسد که برخی از مقامات روحانی قادر به اتخاذ تصمیم قاطع نبودند زیرا از مسائل پشت پرده اطلاعی نداشتند... و در نهایت قرار شد نماینده شاه به قم فراخوانده شود (۱۳۷۴ ج ۱: ۲۲۳). اما حضور نماینده دولت نیز نتوانست ابهامات روحانیون را در خصوص برنامه‌های شاه برطرف کند و لذا نماینده‌ای از سوی علما (کمالوند) نزد شاه اعزام شد وی در گفتگو با شاه بر عدم پیش‌بینی رفرا ند م در قانون اساسی اشاره کرد و گفت:

شما مصدق را به جرم رفرا ند م پیش‌بینی نشده در قانون اساسی تحت تعقیب قرار دادید اکنون چگونه خود به آن دست می‌زنید؟ که شاه در جواب گفت ما تصویب ملی انجام می‌دهیم (دوانی ۱۳۷۷ ج ۲: ۲۰).

پس از ملاقات مرحوم کمالوند با شاه، جلسه‌ای به ابتکار امام یا حضور مراجع و روحانیون برجسته قم، برای شنیدن گزارش ملاقات و اخذ تصمیم نهایی تشکیل گردید. در این جلسه تاریخی دو دیدگاه مختلف مطرح بود. عده‌ای که هنوز طعم شیرین پیروزی در غائله انجمنها را در کام خود احساس می‌کردند، بر آن بودند که باید با قدرت تمام در مقابل اصلاحات آمریکایی شاه ایستاد؛ گروه دیگر - محافظه‌کاران - معتقد بودند که شاه با تکیه بر ارتش سراپا مسلح و حمایت‌های خارجی، ایستادگی خواهد کرد و چون مردم و روحانیت کوچکترین وسیله‌ای برای مبارزه ندارند، کاری از پیش نخواهند برد؛ مشیت با درفش، مناسبتی ندارد. امام خمینی ره پس از شنیدن نظریات دو گروه، سخنانی ایراد فرمودند که متأسفانه متن کامل آن در دست نیست و تنها بخشهایی از آن در کتب مورخین آمده است. در این جلسه، امام برای تعیین خط مشی مبارزه، در

آغاز شرایط حساس پیش آمده را تشریح کردند و ضمن نقد هر دو نظر، فرمودند:

آقایان توجه داشته باشند که با وضعی که پیش آمده، آینده تاریک و مسئولیت ما سنگین و دشوار می باشد... آنکه روبه روی ما قرار دارد و طرف خطاب و حساب ما می باشد، شخص شاه است که در مرز مرگ و زندگی قرار گرفته ... خطری که اکنون عموم مردم را تهدید می کند بزرگتر از آن است که بتوان از آن چشم پوشید... ملت اسلام در معرض فنا و نیستی قرار خواهد گرفت... کاری که از ما ساخته است، بیدار کردن و متوجه ساختن مردم است؛ آن وقت خواهید دید که دارای چه نیروی عظیمی خواهیم بود که زوال ناپذیر است و توپ و تانک هم حریف آن نمی شود.

پس از بیانات امام خمینی رحمه الله قرار شد که مراجع و مقامات روحانی، هر یک با صدور اطلاعیه ای با رفتارند مخالفت نموده دست به افشاگری علیه رژیم بزنند. اولین اعلامیه را امام در پاسخ سؤال جمعی از متدینین تهران که نظر ایشان را راجع به رفتارند خواسته بودند؛ بامداد سه شنبه ۱۳۴۱/۱۱/۲ صادر کردند و طی آن اعلام داشتند:

... معلوم نیست چه مقامی صلاحیت دارد رفتارند نماید... به نظر می رسد این رفتارند اجباری، مقدمه برای از بین بردن مواد مربوط به مذهب است ... علمای اسلام وظیفه دارند هر وقت برای اسلام و قرآن احساس خطر کردند، به مردم گوشزد کنند... (روحانی ۱۳۶۱ ج ۱: ۲۳۰).

در پی اعلامیه امام، دیگر مراجع نیز اعلامیه هایی صادر کردند و اعتراض قانونی و تکالیف شرعی خود را به آگاهی اولیای امور رساندند (دوانی ۱۳۷۷ ج ۳: ۲۷۰ - ۲۱۰).

علی رغم وقایع مذکور و اعتراضات عمومی علیه رفتارند، شاه اقدام به برگزاری رفتارند کرد و اعلام داشت که اصول مذکور به تصویب اکثر شرکت کنندگان در انتخابات رسیده است. به دنبال این وقایع، در نوروز ۴۲، در پی مراسمی که در مدرسه فیضیه قم برگزار شده بود کماندوهای دولتی به طلاب حمله کردند و به ضرب و شتم آنها پرداختند، این اقدام انتقاد مراجع

را بر عملکرد دولت تشدید کرد و آنان همزمان با محکوم کردن حمله مذکور به نقد برنامه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی دولت پرداخته و از استبداد سیاسی انتقاد کردند.

مراجع مجموعاً ۲۵ اعلامیه، پیام و نامه از تاریخ ۴۲/۱/۱ تا ۴۲/۳/۱۴ صادر کردند که در همه آنها عمدتاً محورهای اصلی زیر جلب توجه می‌کند:

اولاً، حمله به فیضیه، ضرب و شتم طلاب، حمله به مدرسه طالبیه تبریز، حمله به دانشگاه تهران و شکنجه و زندانی کردن روحانیون و اعزام آنان به سربازی، نقض آزادیهای اجتماعی و سرکوب مخالفین و ایجاد اختناق و دیکتاتوری اشاره شده و مورد انتقاد قرار گرفته است و آن را اقدامی مغایر با قانون اساسی و شریعت و مقابله با روحانیت دانسته‌اند. بر لزوم عذر خواهی شاه از علما و بر مهاجرت برخی از علما به خارج از ایران تأکید داشتند.

ثانیاً، در این مکتوبات دولت متهم به تصویب قوانین خلاف شرع گردیده است. در این راستا از قوانینی همچون تساوی غیرمسلمانان در انتخابات (با حذف قید اسلام و قرآن در مصوبه انجمنهای ایالتی و ولایتی)، اعطای حق رای به زنان، شرکت زنان در امر قضاوت، حذف شرط اسلام و شرایط اسلامی در انتخاب قاضی و لوایح ضد اسلامی در دادگستری نام برده شده است. لازم به ذکر است که در این اطلاعیه‌ها مشارکت زنان مستلزم فساد و فحشا دانسته شده و تساوی اقلیتها و حذف قید اسلام، مستلزم گسترش نفوذ بهائیان در دستگاههای دولتی در نظر گرفته شده بود.

ثالثاً، در این مکتوبات تأکید شده است که این اقدامات در راستای اهداف استعمار و گسترش و نفوذ و سلطه قدرتهای استعماری و حذف مهمترین مانع یعنی اسلام و روحانیت و نفوذ عناصر استعماری از جمله صهیونیستها و بابیها در دستگاههای دولتی (که روز به روز دامنه تسلط آنها بیشتر می‌شود) در این رابطه نقش مهمی را ایفا می‌کند. در این بیانیها مطالبی همچون تسلط یهودیان بر پستهای دولتی و تسلط بابیها به کرات دیده می‌شود و بر «کلیمی بودن یکی از مقامات مهم و کلیدی کشور که ثروتهای کشور را به خارج تحویل می‌دهد و علیه مصالح کشور اقدام می‌کند» تأکید شده و از اینکه «مملکت پایگاه اسراییل شده و افراد همدست آنها در رأس امور قرار گرفته» و «دولت دستور دارد که خود را با سیاست اسراییل منطبق کند و طرح قرارداد نظامی با او ببندد» و «برخلاف سیاست اسراییل و همدستانش نمی‌توان نشریه‌ای صادر

کرد» تأکید شده و یا آمده است که «مصالح دینی و ملی مورد تهدید هیأت حاکم فاسد و وابسته و مقامات غیر مسئول است» و ایادی جاسوس اسرائیل در فرهنگ ملت دخالت می‌کنند و دولت راه را برای عمال و جاسوسان آنان در ایران باز کرده است «هدف دولت برچیدن بساط فقه و مذهب جعفری است»، «ملت ایران دخالت اجانب را در امور مملکت تقبیح می‌کند».

رابعاً، در این مکتوبات، مشکلات فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور طرح شده و عملکرد وابسته دولت و اصلاحات تجددگراها را عامل این امر ذکر کرده‌اند. در این باره بر وضع نامطلوب بازار و اقتصاد ایران، فقر مردم در مناطق مختلف کشور، فساد و شهوت‌رانی، وطن‌فروشی حکام، آزادی و نشر فساد و فحشا و گسترش راههای بی‌عفتی در کشور، انحطاط معنوی، دخالت اجانب در اقتصاد و تجارت و سیاست کشور تأکید شده و آمده است: «حکام، خود معنی صلاح را نمی‌دانند» «مقدرات کشور در دست دشمنان دین قرار گرفته است» «کدام مملکت با شیوع فحشا و منکر ترقی کرده است» «ترویج فساد با اصلاحات و بهتر کردن وضع زندگی مردم و پیشرفتهای اقتصادی و صنعتی و فلاحی چه ارتباطی دارد؟»

خامساً، در این مکتوبات ضمن تأکید بر علاقه روحانیت به رفاه عامه، امنیت و ترقی مملکت اقدامات شاه را صلاح ندانسته‌اند. در یکی از این اطلاعیه‌ها آمده است:

ممالک دنیا و آزاد مردان و ملت مسلمان جهان بدانند که روحانیت و ملت متدین ایران مانع ترقیات مملکت، عمران، آبادی و رشد افکار عمومی نبوده، لکن انقلاب اخیر (انقلاب سفید) را خلاف ترقیات دانسته و نمی‌توان جز افسانه تعبیر کرد.

و در ادامه آمده است:

مفهوم ترقی در ایران فلج کردن اقتصاد کشور، گسترش فحشا و منکرات، ممانعت از تبلیغات مذهبی و تهذیب اخلاق و سلب آزادی فکر می‌باشد (استاد: ۱۹۸).

بعد از کشتار ۱۵ خرداد اعلامیه‌های علما لحن تندتری به خود می‌گیرد. مراجع بزرگ شیعه طی دو ماه بعد از کشتار ۱۵ خرداد تا آزادی امام ۱۳۴۳/۵/۱۴ اعلامیه و پیام صادر می‌کنند که در آنها انتقاد شدید از برخورد دولت با طلاب و کشتار و دستگیری و ضرب و جرح مردم و اعتراض

به دستگیری امام مهمترین موضوع می‌باشد و در کنار آن مطالبی همچون تأکید بر عدم وجود آزادی، لزوم سپردن حکومت به مردم و سوءظن به دولت به دلیل نحوه عکس‌العمل دولت در مقابل مخالفین و همچنین تقویت اقلیتهای جاسوس و گسترش نفوذ آنان در سیاست و اقتصاد دیده می‌شود. بعلاوه مطالبی با این مضمون که اجانب دولت را روی کار آوردند، به او کمک کردند تا بتوانند معادن و ثروتهای مملکت را ببرند، «دولت از مستشاران خارجی دعوت می‌کند و بیگانگان از او حمایت می‌کنند» یا «مسلمان از سیاست و نفارت در امور کشور نمی‌تواند بر کنار باشد» آمده است و این اتهام که «روحانیون مخالف تمدن و ترقی کشور هستند» نفی شده و آمده است که «هدف بزرگان دین جلوگیری از مفاسد اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی و نجات مردم از بدبختی است»، «نهضت روحانیون ارتجاعی نیست بلکه هدف آن مقابله با استبداد و جلوگیری از تجاوز به مصالح دینی و دنیایی مردم است»، «هیأت حاکمه تلاش می‌کند روحانیت را مخالف تمدن، برق و تلفن و مظاهر علم بداند»، «هادیان مترقی‌ترین مکتبهای تربیتی و سیاسی و اجتماعی (یعنی اسلام) را کهنه‌پرست می‌خوانند» و «روحانیون مخالفت خود با مشارکت زنان را به دلیل استلزام آن با مفاسد کثیره اجتماعی عنوان کرده و هدف خود را جلوگیری از امور مخالف شرع، عقل و قانون ذکر کردند» (اسناد ج ۱: ۱۱۹-۱۳۶). آنها همچنین «توهین به روحانیت در نطقها، مصاحبه‌ها، حمله به مجالس عزاداری، حمله به مراکز آموزش دینی، همکاری با صهیونیستها و بهاییان، اسقاط قید ذکوریت در قضاوت اسلامی، جواز قسم در محاکمه به هر کتاب آسمانی دیگر علاوه بر قرآن، تلاش برای زنده کردن آداب و فرهنگ جاهلیت، عدم امنیت، اقدام بر خلاف مصالح ملی» را از جمله موارد دیگر اقدامات دولت دانسته و به آن اعتراض کرده‌اند (اسناد ج ۱: ۱۱۹-۱۳۶). مطالب اصلی اعلامیه‌ها ۴۲/۵/۱۹ (یعنی زمان آزادی امام از زندان) به مدت دو ماه یعنی ۴۲/۷/۱۵ عمدتاً حول انتخاب مجلس ۲۱ می‌باشد. در این باره ۱۷ اعلامیه، نامه یا پیام صادر می‌شود و در آنها به دلیل عدم آزادی بیان، قلم و ممنوعیت اجتماعات و زندانی کردن جمعی از رجال صالح، انتخابات تحریم شده و دولت به ایجاد خفقان و پیگیری مقاصد سوئی همچون شرکت نساوان در انتخابات متهم شده است. در این اعلامیه‌ها آزادی امام، آیت‌الله طالقانی، مهندس بازرگان و دیگران درخواست گردیده است و از عدم حکومت مردم بر مردم، عدم حاکمیت قانون، عدم حل مشکلات اجتماعی

اقتصادی مانند فقر، فساد، مواد مخدر، حیف و میل اموال عمومی، عدم استقلال و امنیت قضایی به عنوان مشکلات مهم کشور نام برده می‌شود. همچنین دولت به عنوان عامل دشمنان اسلام و فراهم آورنده نفوذ اسرائیل و بهائیت و به عنوان حکم کننده مستی هوسباز و شهوت‌ران بر سرنوشت مردم متهم شده است (اسناد: ۱۷۱-۲۰۰). در این اطلاعیه‌ها بار دیگر تأکید گردیده که «روحانیت مانع ترقی، عمران و آبادی و رشد افکار عمومی نیست لکن انقلاب اخیر (انقلاب سفید) را خلاف ترقی می‌داند» (اسناد: ۱۹۸). زیرا «مفهوم ترقی در ایران سلب آزادی رجال و دانشمندان، فلج کردن اقتصاد کشور، گسترش فساد و فحشا و منکرات و ... است» (اسناد: ۱۹۸). از ۴۲/۷/۱۵ - ۴۴/۸/۲۲ (یعنی تبعید امام به عراق) مجموعاً ۶۰ اطلاعیه، نامه و پیام از علما صادر می‌شود که عمدتاً بر آزادی اصلاح‌طلبان دینی و مخالفت با تبعید امام خمینی (علیه السلام) به ترکیه می‌باشد. در این مکتوبات، عملکرد تجددگراها به شکل بسیار صریح‌تری نقد شده است. این انتقادات عمدتاً عملکرد دولت را از نظر سیاست، اقتصاد و فرهنگ دربرمی‌گیرد. در حوزه سیاست، در این اطلاعیه‌ها از دولت با عناوین زیر یاد شده است: «یک گروه یاغی و مستبد که دم از عدالت و اصلاح می‌زنند اما با سرکوب ملت اجازه سخن گفتن به کسی نمی‌دهند و زیر شعار اصلاح به کوبیدن ملت مشغولند» (اسناد: ۲۰۵)، «معنی اصلاح را نمی‌دانند»، «گسترش نفوذ استعمار و نفوذ صهیونیستها و بهائیان را تشدید کرده‌اند»، «به آمریکاییان حق کاپیتولاسیون داده و مصونیت مستشاران آنان را به رسمیت شناخته‌اند» و «روابط با اسرائیل را گسترش داده‌اند».

در حوزه اقتصادی در این اطلاعیه‌ها از «تابسامانی اقتصاد کشور در عین شعار ترقی و پیشرفت اقتصادی»، «فقر مردم و ضعف کشاورزی» و «بسط شرکتهای یهودی و مصالح یهود در ایران توسط عوامل نفوذی» سخن به میان آمده و وابستگی اقتصاد کشور و نتایج آن بر اقشار مردم مورد بحث قرار گرفته است (اسناد: ۲۰۰-۳۰۰).

در حوزه فرهنگی از «تلاش شاه برای نابودی روحانیت»، «وضع قوانین مخالف اسلام»، «دست درازی به مقدسات اسلامی»، «گسترش فحشا»، «نشر کتب ضاله»، «آزادی احزاب و جریانات فرهنگی صهیونیستی (مثل حزب خروت با مشعل اسرائیل)»، «در اختیار گذاردن دستگاهها و بستن مراکز اسلامی و زندانی کردن علمای اسلام» سخن به میان آمده است (اسناد: ۲۰۰ - ۳۰۰). در یکی از این اعلامیه‌ها از جریانی یاد می‌شود که درصدد جدایی دین از سیاست،

گسترش فساد عقیده و ایمان دینی و باستان‌گرایی و منفعل کردن مصلحان دینی است (اسناد: ۲۲۶).

اطلاعیه‌های مراجع در سالهای ۴۵ یعنی تبعید امام به عراق تا دی ماه ۵۶ (آغاز نهضت اسلامی قیام مردم قم) که شامل ۸۷ اعلامیه، پیام و نامه است عمدتاً مطالب زیر را دربردارد که نحوه حساسیت علما را به اقدامات شاه در این مقطع نشان می‌دهد:

۱- مخالفت با طرح قانون خانواده در مجلس سنا، در این رابطه آیت‌الله گلپایگانی طی نامه‌ای به هویدا این طرح را برخلاف اصول مسلم اسلام و آیات صریح قرآن و مخالف قانون اساسی می‌داند (اسناد: ۳۰۰). در این طرح که شامل ۲۴ ماده بود اختیار طلاق به زن داده شده و تعدد زوجات محدود شده بود (روحانی ج ۲: ۳۰۴ و ۳۱۷). همچنین آیت‌الله خوانساری ۱۲ ماده از این لایحه را خلاف احکام اسلام ذکر کرده بود (اسناد: ۳۰۲). به نوشته حمید روحانی، آیت‌الله خمینی از نگارش اعلامیه‌ای علیه این لایحه خودداری کرد (ج ۲: ۳۱۰).

۲- دخالت اوقاف در امور مدارس علمیه، در این سالها اوقاف تلاش می‌کرد نظارت خود بر مدارس علمیه را با گرفتن امتحان از طلاب تحقق بخشد. در این رابطه طلاب مدرسه حاج ابوالفتح که حاضر به قبول شرایط اوقاف نبوده‌اند از این مدرسه اخراج شدند که این مسأله واکنشهای منفی را در بین مراجع داشت و طی اعلامیه‌هایی اینگونه دخالتها در امور روحانیت را خلاف مصلحت دانسته و هرگونه دخالت اوقاف در امور طلاب را منع کردند و گرفتن حقوق اوقاف توسط طلاب را خلاف شرع دانستند. در نامه‌ای آیت‌الله گلپایگانی می‌نویسد:

شرایط فعلی قوانین و برنامه‌هایی که تصویب می‌شود. اغلب برخلاف قوانین اسلام و مذهب و موجب انهدام مکتب است. من جمله قانونی که طبق آن به سازمان اوقاف اعتبار داده شده است در امور دینی و تحصیلی طلاب علوم قدیمه و مساجد و مدارس عالیّه قدیمه و جهات دیگر مربوط به امور دینی مداخله کنند. هدف این قانون مبارزه با اساس روحانیت شیعه و مخالف دستور صریح حضرت بقیه‌الله و رد نظام منصوص امامت و ولایت است....

وی هدف این قانون را «همان هدف دشمنان اسلام یعنی دولتی‌کردن و دست نشانده کردن

علمای دین می‌داند و به جای نیابت از امام زمان مأمور سازمان اوقاف می‌گردد». وی همچنین از طرح‌های دولت مبنی بر تأسیس مرکز بزرگ اسلامی در جمکران به دلیل عدم صلاحیت طراحان آن انتقاد می‌کند (اسناد: ۳۴۱ - ۳۴۲).

۳- مخالفت با قانون فروش اراضی مزروعی موقوفات عام، این قانون در قالب ماده واحدی مشتمل بر ۵ تبصره به تصویب مجلسین رسید که مراجع آن را «مستلزم افنای تمام موقوفات و خلاف شرع دانسته و اعانت در خرید و فروش موقوفات توسط مسلمین را حرام دانستند» و اینگونه اقدامات مجلسین را ترویج کفر و مبارزه با دین که موجب در خطر قرار گرفتن استقلال مملکت می‌شود، دانستند.

۴- فتوای تحریم خرید و فروش کالاهایی که سود آنان به بهاییان می‌رسد، در این باره آیت‌الله گلپایگانی و مرعشی خرید و فروش عایدات نوابه‌هایی همچون پیسی، شوئیس و... را که منافع آن در راه تبلیغات فرقه ضاله بهائیت صرف می‌شود، حرام دانستند. بعدها همکاری با بانک صادرات و قبول نمایندگی و تبلیغ اجناس بهاییان به آن افزوده شد (اسناد: ۳۵۵ - ۳۵۶). در این اطلاعیه‌ها از تجار مسلمان خواسته شده تا اجازه ندهند این فرقه در شئون اقتصادی مملکت نفوذ کند همچنین در اطلاعیه‌های مختلف از اینکه «اقتصاد مسلمانان به دست یهود و فرقه ضاله است» احساس نگرانی شده است. (اسناد: ۳۵۰)

در برخورد‌های دیگری در این راستا، استفاده از گوشت‌هایی که از بلاد کفر می‌آیند و ذبحشان به نحو شرعی نیست، تحریم شده است و درخواست دولت مبنی بر اعزام نماینده‌ای از سوی مراجع، به دلیل ترس از آزار و اذیت نماینده مذکور مورد مخالفت قرار گرفته است (اسناد: ۳۸۱). ۵- حمایت از مبارزات مردم فلسطین، در حدود ۲۰ اعلامیه و نامه از مسلمانان خواسته شده تا با کمک‌های مالی خود مردم فلسطین و جنوب لبنان را یاری دهند. آتش زدن مسجدالاقصی توسط اسرائیل مورد اعتراض قرار گرفته و از دولت خواسته شده تا اقدام به قطع رابطه با اسرائیل و جلوگیری از فروش نفت به آن کشور و همکاری با یهودیان نماید (اسناد: ۳۶۱ - ۳۶۹).

۶- حمایت از زندانیان سیاسی، در این باره طی نامه‌هایی بر حمایت مالی از خانواده زندانیان تأکید کرده و ادامه نگهداری آنان توسط دولت را محکوم نمودند. در این باره شهادت آیت‌الله سعیدی در زندان (اسناد: ۳۳۸) و همچنین حمله مأموران شاه در سال ۵۴ به مدرسه فیضیه به

شدت محکوم شده است.

۷- اعتراض به برگزاری جشنهای دو هزار و پانصد ساله سلطنت پهلوی دوم، دراین باره آیت الله شیرازی طی پیام شدیداللحنی با ذکر مشکلات اقتصادی کشور، برگزاری این جشن را «عداوت به اسلام و ترویج عقیده باطله آتش پرستی و زرتشتی گری و تأیید خرافات» دانست و متذکر شد که در این جشن منحوس از بودجه مملکت اسلام چه مبالغ هنگفتی صرف هرزگی، هوسرانی، قماربازی، شرابخواری، ترویج فساد و بی عفتی و بی حجابی زنان و دختران ایرانی و هزاران منکرات شرع مقدس خواهد شد. در ادامه خطاب به هویدا آمده است: «شما هر روز برای ضبط و اشغال هرچه بیشتر اقتصاد مملکت، پیمانهای استعماری به نفع سرمایه داران آمریکایی بسته و قراردادهای نظامی، سیاسی و اقتصادی با دشمن مارکدار اسلام یعنی اسرائیل منعقد کرده اید». در خاتمه از دولت خواسته شده به جای صرف هزینه های مملکت در چنین جشنی به عمران، آبادی و ترقی مملکت پرداخته شود و وسایل اولیه حیاتی مردم و وضعیت بهداشتی کشور تأمین شود (اسناد: ۳۴۷ - ۳۴۸).

۸- اعتراض به تبدیل تقویم تاریخ از هجری به شاهنشاهی، در این مورد در سال ۵۴ دو نامه از سوی آیت الله گلپایگانی به رؤسای مجلسین سنا و شورا ارسال شد که در آنها این اقدام توهین به اسلام و صاحب شریعت و خلاف انتظار جامعه اسلامی تلقی شده و آن را اقدامی غیرقابل تحمل ذکر کرده بود.

با آغاز حوادث انقلاب اسلامی در اواخر سال ۵۶ موضعگیری مراجع در خصوص حوادث کشور و پیامدهای اقدامات شاه افزایش یافت به طوری که از ۵۶/۱۰/۱۹ (قیام مردم قم) تا ۵۷/۱۱/۲۲ (پیروزی انقلاب) مجموعاً ۱۶۶ اطلاعیه و پیام از سوی مراجع منتشر شد. در این اطلاعیه ها علاوه بر تقبیح کشتار مردم توسط نظامیان و حمایت از قیام مردم علیه استبداد و استعمار به مسائل کشور طی ۵۰ سال گذشته اشاره شده و از حاکمیت مدرنیستها تحت عنوان «نیم قرن استبداد و استضعاف مردم و خلاف قانون و ادامه برنامه های ضد اسلامی» (اسناد: ۵۳۵) یاد می شود در این اطلاعیه ها بار دیگر ضمن تأکید بر نقش استعمار و ایادی استعمار آمده است که آنان «در حال تغییر شخصیت اسلامی کشور هستند» و از پیامد عملکرد تجددگراها در حوزه های مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی انتقاد شده است و برنامه های شاه تحت عنوان

«برنامه مرتجعانه‌ای که کشور را به عقب رانده است» (اسناد: ۴۳۱) ذکر می‌گردد.

در این اطلاعیه‌ها مسائلی همچون ترویج فساد، دین زدایی، وضعیت نابسامان آموزش و پرورش، ایجاد مدارس مختلط، ترتیب جشنهای فرهنگ و هنر، تشکیل احزاب تحمیلی و بی‌فایده، بستن پیمانهای فرهنگی با کفار، محدود کردن نویسندگان و گویندگان مذهبی و روشنفکران متدین، از بین بردن کشاورزی، تغییر تاریخ، گسترش فرهنگ ارتجاعی شاهنشاهی و آتش پرستی و... مورد انتقاد قرار گرفته است (اسناد: ۴۱۰ - ۶۵۴).

همچنین به طور صریح در این اطلاعیه‌ها بر لزوم بیرون راندن رژیمی که «متجاوز از نیم قرن در منطقه به امر استعمار سرسختانه با اسلام ضدیت می‌کرد و تجاوز به احکام قرآن و تغییر شخصیت اسلامی مملکت و جلوگیری از ترقی و تعالی جامعه را در برنامه‌هایش قرار داده بود» (اسناد: ۶۵۶) تأکید شد و برقراری حکومت اسلامی، حاکمیت احکام اسلام، حاکمیت قرآن که به نظر آنان ضامن آزادی، استقلال و عدالت اجتماعی خواهد بود، ملزم شد. (اسناد: ۶۵۶).

ج. جمع‌بندی

در مجموع یک جمع‌بندی کلی از مواضع رهبران مذهبی و مراجع شیعی اصولی در سالهای ۲۰ - ۱۳۵۷ نشان می‌دهد که آنان علی‌رغم برخی اختلاف‌نظرها و یا گرایشهای محافظه‌کارانه و یا رادیکال خود، از موضع تقریباً واحدی، الگوی نوسازی در دوران پهلوی دوم را مورد انتقاد قرار می‌دادند. آنان اولاً به دلیل مبانی نظری و اعتقادی خود (مبتنی بر اندیشه امامت) دولت نوساز را دولت مشروعی نمی‌دانستند و ثانیاً اعتقاد داشتند که دولت وابسته یا آلت دست استعمار است و مأمور به اجرای برنامه‌های اصلاحی دیکته شده از سوی آنان و از آنجا که نگرش بسیار منفی در مقابل استعمار و عملکرد آنان در جهان اسلام داشتند هرگونه اقدام دولت را با دیده تردید می‌نگریستند و با اقدامات فراقانونی دولت برای انجام اصلاحات به شدت مخالفت می‌کردند. ثالثاً علی‌رغم اینکه آنان به دلیل مبانی عقلانی فقه اصولی شیعی، مخالفتی با اصل اصلاحات نداشتند نحوه اجرای اصلاحات توسط دولت را غیربومی و غیرمنطبق با شرایط خاص کشور می‌دانسته و پیامدهای نامطلوب آن را برای مصالح کشور مورد انتقاد قرار می‌دادند.

منابع فارسی

- ۱- اسناد انقلاب اسلامی، (اطلاعیه‌ها، اعلامیه‌ها، بیانیه‌ها، پیامها، تیگرافها و نامه‌های آیات عظام و مراجع تقلید)، (۱۳۷۴). انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۲- بازرگان، مهدی. شصت سال خدمت و مقاومت. (خاطرات مؤسسه فرهنگی رسا).
- ۳- بروجردی، مهرداد. (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرازی. تهران: نشر فروزان.
- ۴- پهلوی، محمد رضا. (۱۳۶۴). انقلاب سفید. کتابخانه سلطنتی پهلوی.
- ۵- دوانی، علی. (۱۳۷۰). زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی. تهران: نشر مطهر. چاپ دوم.
- ۶- دوانی، علی. (۱۳۴۱). نهضت دو ماهه روحانیون. قم: حکمت.
- ۷- دوانی، علی. (۱۳۷۷). نهضت روحانیون ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی. ۱۰ ج.
- ۸- روحانی، حمید. (۱۳۶۱). بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی ره. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۹- روحانی، حمید. (۱۳۷۴). نهضت امام خمینی ره. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی. ۳ ج.
- ۱۰- فردوست، حسن. (۱۳۷۴). ظهور و سقوط سلطنت پهلوی (خاطرات ارتشبد حسین فردوست). تهران: اطلاعات.
- ۱۱- فصلنامه یاد. شورای پژوهشگران بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی.
- ۱۲- فلسفی، محمد تقی. (۱۳۷۶). خاطرات و مبارزات حجت الاسلام فلسفی. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۱۳- کدی، نیکو. (۱۳۷۵). ریشه‌های انقلاب ایران. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۴- گازیوروسکی، مارک، ج. (۱۳۷۳). دیپلماسی آمریکا و شاه. ترجمه جمشید زنگنه. تهران: نشر رسا.
- ۱۵- مجله حوزه. دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم. ویژه حوزه‌های غنوم دینی.
- ۱۶- مطهری، مرتضی. (۱۳۴۱). مزیای و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی. تهران: شرکت سهامی

انتشار.

- ۱۷- نراقی، احسان. (۱۳۷۳). از کاخ شاه تا زندان اوین. ترجمه سعید آذری. تهران: رسا.
- ۱۸- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا. (۱۳۷۲). انقلاب ایران به روایت بی‌بی‌سی. تهران: نشر طرح نو.

منابع لاتین

- 1- Randall, Vicky and Robin Theobald. (1991). **Political Change and Underdevelopment**, Macmillan. Education LTD.
- 2- Webster, Andrew. (1990). **Introduction to Sociology of Development**. London: Macmilan.
- 3- Y. So, Alvin. (1990). **Social Change and Development: Modernization, Dependency and World Systems Theories**. SAGE Publications. Inc.

شیخ فضل الله نوری و مشروطیت*

ونسا. ای. مارتین**

ترجمه نوراله قیصری***

چکیده: انقلاب، اندیشه، تأسیسات و آثار مشروطیت پدیده‌ای مهم و بی‌سابقه در تاریخ کشور ما بود. به همین دلیل در زمان وقوع درباره ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این انقلاب بحثها و گفتگوهای زیادی در موافقت و مخالفت با آن ارائه شد. این مقاله به تبیین نظریات و دیدگاههای یکی از بزرگترین فقهای بزرگ ایران، شیخ شهید فضل الله نوری، درباره انقلاب، ابعاد و آثار مختلف مشروطیت همراه بررسی مقایسه‌ای با دیدگاههای متقابل آن اختصاص دارد.

شیخ فضل الله نوری (۱۸۴۳ - ۱۹۰۹ / ۱۲۸۸ - ۱۴۲۲ ش.) یکی از مجتهدین بزرگ تهران در زمان انقلاب مشروطیت (۱۹۰۵ - ۱۹۰۹ / ۱۲۸۴ - ۱۲۸۸ ش.) بود. برخی از برهانهای ارائه

این مقاله ترجمه‌ای است از کتاب:

V. A. Martin, "The Anticonstitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri", *Middle Eastern Studies*, vol. 22, No. 2, 1986, pp. 181-196.

** متخصص تاریخ ایران و استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی در دانشگاه لندن. از جمله آثار وی *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* می‌باشد.

*** عضو هیأت علمی گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

شده شیخ فضل الله، توسط [عبدالهادی] حائری در بررسی دیدگاه علامه میرزا حسین نائینی (۱۸۶۰ - ۱۹۳۶ / ۱۲۴۹ - ۱۳۱۵ ش.) - یکی از مجتهدین مطرح نجف - مورد بحث قرار گرفته است. قسمتی از اثر علامه نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، که در سال ۱۹۰۹ / ۱۲۸۸ ش. نوشته شده، تلاشی برای رد ایرادات شیخ فضل الله بر مشروطیت است. در این مقاله برهانه‌های شیخ فضل الله مورد بررسی دقیقتری قرار می‌گیرد.

شیخ فضل الله اعلم مجتهدین تهران در این دوره بود و تحصیلاتش را در جوانی در محضر عمویش در نجف آغاز کرد (ترکمان ۱۳۶۲: ۹ - ۱۵). بعد از آن طلبه درس میرزا حسن شیرازی در سامرا شد و در حدود سال ۱۸۸۲ / ۱۲۶۱ ش. در تهران اقامت گزید. در مبارزه علیه امتیاز تنباکو، در سالهای ۱۸۹۱-۱۸۹۲ / ۱۲۷۰-۱۲۷۲ ش. با میرزا حسن آشتیانی همکاری نزدیک داشت. در دوران سلطنت مظفرالدین شاه (۱۸۹۶ - ۱۹۰۷ / ۱۲۷۵ - ۱۲۸۶ ش.) هر دو با سیاستهای امین الدوله، صدراعظم مظفرالدین شاه، در سالهای ۱۸۹۷ - ۱۸۹۸ مخالف بودند؛ به این دلیل که یکی از اهداف او راکاستن از قدرت علما می‌دانستند. شیخ فضل الله از مجتهدینی بود که با سیاست استقراض صدراعظم بعدی، امین السلطان (۱۸۹۰ - ۱۹۰۳ / ۱۲۶۹ - ۱۲۸۲ ش.) به مبارزه برخاست. زمانی که عین الدوله (۱۹۰۳ / ۱۲۸۲ ش.) به صدارت رسید، شیخ از سیاست او در کاستن هزینه‌ها و افزایش مالیات حمایت کرد و به همین دلیل تسلیم پشتکار او در اعمال اصلاحات ناخوشایند در مورد رسومات شد. شیخ فضل الله از پیوستن به نهضت مخالفت علیه عین الدوله به رهبری مجتهدین، سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی، که از نوامبر ۱۹۰۵ / آبان ۱۲۸۴ ش. شروع شده بود، خودداری کرد و در همین زمان بود که مدعی شد مشروطیت فتنه‌ای علیه شریعت است (ناظم الاسلام ۱۳۵۷: ۳۲۲). در ژوئیه ۱۹۰۶ / تیر ۱۲۸۵ ش. دولت عین الدوله ورشکسته و ناتوان شد و شیخ فضل الله، به دلیل حمایتش از این دولت، خود را در خطر انزوا دید و تا حدودی تحت فشار افکار عمومی مجبور به پیوستن به جریان مهاجرت علما به قم و نهضت تأسیس دارالشوری شد. زمانی که مجلس (شورای ملی) در سپتامبر ۱۹۰۶ آغاز به کار کرد، شیخ فضل الله علاقه زیادی به آن ابراز نکرد. در ژانویه ۱۹۰۷ / دی ۱۲۸۶ وضعیت جسمی شاه به دلیل ضعف و مرض به وخامت گرایید و سرانجام فوت کرد و اینگونه پسرش، محمدعلی، جانشین شاه شد. او مخالف سرسخت حکومت مردمی بود. در

فوریه مجلس، شاه را وادار کرد که بپذیرد حکومت کنونی ایران، مشروطه است. قبول این امر به طور تلویحی ناظر بر محدودیت قدرت پادشاه و مقدمه نظام حقوق غربی بود؛ موضوعاتی که با تأسیس مجلس در سال ۱۹۰۶ / ۱۲۸۵ ش. برای اولین بار اجتناب‌ناپذیر شده بود.

در آوریل ۱۹۰۷ / ۱۲۸۶ ش. پیش‌نویس متمم قانون اساسی، که مشخص‌کننده حقوق و وظایف مجلس بود، تحت بررسی قرار گرفت. این پیش‌نویس تا حد زیادی بر مبنای قانون اساسی بلژیک تنظیم شده بود. شیخ فضل‌الله اصلاحیه‌ای بر این پیش‌نویس ارائه کرد که مطابق آن شورایی از علما بر تمام قوانین نظارت کنند؛ قبل از آنکه مجلس از شرعی بودنشان، اطمینان حاصل کند (کسروی: ۳۱۶؛ ترکمان ۳۷۷ - ۳۷۹). در پیش‌نویس اصلی این ماده، هیچ‌گونه شرطی برای انتخاب اعضای این شورا پیش‌بینی نشده بود. اصلاحیه سرانجام تحت عنوان ماده دوم در قانون اساسی گنجانده شد؛ اما با صورت اولیه، آنکه توسط شیخ فضل‌الله ارائه شده بود، یکسان نبود و اندکی تفاوت داشت. طبق ماده دوم مجلس، هیأت علمای بزرگ بیست نفره گزینش نهایی اعضای شورا را عهده‌دار شد (کسروی: ۳۷۲). بدین ترتیب مجلس، که آن زمان در تسلط مشروطه‌خواهان بود، کنترل مؤثری بر اعضای شورا داشت. شیخ فضل‌الله با چنین تفسیری از این اصل موافق نبود و آن را برای مهار مشروطیت، بسیار ضعیف می‌دانست. در این زمان شیخ فضل‌الله پیش‌نویس اصلی قانون اساسی که مسلمان را با غیرمسلمان در برابر قانون مساوی می‌دانست، بهانه قرار داد تا مخالفت خود را با مشروطیت آغاز کند. [شیخ] فضل‌الله و پیروانش برای اعلام ضدیت با مشروطه در حرم [حضرت] عبدالعظیم در ژوئن ۱۹۰۷ / خرداد ۱۲۸۶ ش. به بست نشستند و تحصن کردند. آنها تا ۱۶ سپتامبر ۱۹۰۷ / ۲۵ شهریور ۱۲۸۶ ش. در آنجا ماندند و در طی اقامت، مجموعه‌ای از اعلامیه‌های تبلیغاتی که حاوی استدلال‌هایشان در مخالفت با مشروطیت بود، منتشر کردند* طبق گفته [ادوارد] براون مجموع این اعلامیه‌ها ۱۹ فقره بود، (Browne 1914: 94) اما طبق اظهار کسروی، بیشتر از این تعداد بود. مجموعه اول اعلامیه‌ها، چیزی بیش از ۱۹ فقره بود که برخی دارای تاریخ و با خط نستعلیق نوشته شده بود و

* باید یادآور شد که لوایحی که در موردشان بحث می‌شود، در ابتدا برای افراد عادی در شرایط جنگ تبلیغاتی دوران انقلاب نوشته شده و اگرچه نظریه قانونی اسلام را تبیین می‌کند اما آنها بخشی از علم فقه نیستند.

مجموعه دوم ۱۹ فقره بود که با خط نسخ نوشته شده بود. کسروی در کتاب تاریخ [مشروطیت] خود سه فقره از این اعلامیه‌ها را چاپ کرده است و [اسماعیل] رضوانی مجموعه بزرگی از این اعلامیه‌ها را در اختیار دارد که در تاریخ مشروطه ایران منتشر کرده است (کسروی: ۴۱۰، ۴۱۴ - ۴۲۳؛ رضوانی: ۱۵۹ - ۲۰۹؛ ترکمان: ۲۳۱ - ۳۶۸). کسروی می‌گوید که اولین اعلامیه‌ها به صورت چاپی منتشر شد تا بست‌نشینان قادر به خرید نسخ منتشره‌اش باشند (۴۰۹ - ۴۱۱). هرچند تاکنون حدود ۱۴ فقره از آن منتشر شده که هر یک حاوی دو تا سه برگ می‌باشد. از اعلامیه‌های منتشر شده ۴ فقره با خط نستعلیق است و نوشته روی آن چنین است: «منتشره در زاویه مقدسه حضرت عبدالعظیم برای بیداری برادران دینی و اصلاح اشتباهاتشان». دو نسخه از مجموعه نوشته شده با خط نستعلیق دارای تاریخند اما فاقد شماره: ۱۲ جمادی الثاني ۱۳۲۵ (۲۳ ژوئیه ۱۹۰۷) (ترکمان: ۲۳۳) و ۱۸ جمادی الثاني (۲۹ ژوئیه) (ترکمان: ۲۶۰، ۲۷۰). دو نسخه با شماره‌های ۹ و ۱۰ مشخص شده‌اند (ترکمان: ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۹۰). شماره ۱۰ تاریخ ۲۳ جمادی الثاني (۱۳ آگوست) را دارد. دو نسخه به خط نسخ و با شماره‌های ۱۸ و ۱۹ نیز موجود است (ترکمان: ۳۵۱ - ۳۵۲، ۳۴۴ - ۳۴۶) که همان طرح و نقشه را دارد و عنوانی که بیان‌کننده انتشار آنها در شاه عبدالعظیم است؛ اما هر یک عناوین فرعی متفاوتی دارد. مجموعه اول «بیداری و اصلاح» و دومی «بر ضد شک» نامیده شده است. هیچ‌یک تاریخ ندارد، اما مجموعه دوم اشاره به بست‌نشینانی دارد که دو ماه در حرم [حضرت عبدالعظیم] مقیم بوده‌اند. بنابراین تاریخش می‌بایست به حدود ۲۰ آگوست ۱۹۰۷ مربوط باشد. سایر نمونه‌های با خط نسخ، تاریخش ۲۶ جمادی الثاني (۶ آگوست)، ۲ رجب (۱۱ آگوست) و ۴ رجب (۱۳ آگوست) می‌باشد (ترکمان: ۲۹۴، ۳۵۱، ۳۱۲، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۴). بنابراین گفته کسروی درباره اینکه مجموعه اول با خط نستعلیق و دومی با خط نسخ است، احتمالاً درست است. از مجموعه اعلامیه‌هایی که تاکنون منتشر شده، اولین آنها تاریخش ۲۳ ژوئیه است؛ اما آنهایی که چاپ شده‌اند احتمالاً در اواسط ژوئیه انتشار یافته‌اند و آخرین اعلامیه منتشر شده، تاریخش حدود ۲۰ آگوست است. بنابراین به نظر می‌رسد دوره‌ای که اعلامیه‌ها در آن منتشر شده‌اند حدوداً شش هفته باشد. از اعلامیه‌های در دسترس فقط دو فقره به امضای شیخ فضل الله است (ترکمان: ۲۳۸ - ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴). اغلب آنها فاقد امضا یا با جمله «تحریر شده توسط پناهندگان به [زاویه مقدسه] شاه

عبدالعظیم» اتمام یافته است. یکی از اعلامیه‌ها، حاوی متن سخنرانی شیخ علی لاهیجی است (ترکمان: ۲۳۷ - ۲۳۸؛ کسروی: ۴۳۱). کسی که نامش در جای دیگری نیامده، اما احتمالاً واعظی بوده که برای انتشار گفته‌های بست‌نشینان انتخاب شده است. به غیر از این، بعضی از اعلامیه‌ها بازگوکننده نامه‌ها و تلگرامهای [برخی از] علمای نجف در تأیید استدلالهای بست‌نشینان است (ترکمان: ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۴، ۲۵۹). همان‌گونه که کسروی و رضوانی خاطر نشان کرده‌اند، هدف آنها به غیر از تبلیغات، تشریح عقاید بست‌نشینان است تا تبادل نظر یا انتشار اخبار. شواهد و مدارک موجود برای تشخیص تمایزات برجسته در افکار و اندیشه‌ها در طی شش هفته‌ای که اعلامیه‌ها منتشر شده، کافی نیست. به طور کلی اعلامیه‌ها با عنوان روزنامه شیخ فضل الله شناخته شده‌اند (Brown: 94) و تکذیب محتوای آنها مستقیماً به شخص او مربوط است. بحث ذیل شیخ فضل الله را به عنوان حامی اصلی اندیشه‌ای که به وسیله بست‌نشینان هدایت می‌شده، مطرح کرده است.

اعلامیه‌هایی که حاوی قویترین استدلال شیخ فضل الله بر ضد مشروطه‌خواهان است، مشروطیت را تأسیس نهادی می‌داند که هیچ‌گونه مبنایی در قانون شرع ندارد و اینگونه آن تعارض در منابع مرجعیت شرعی* ایجاد می‌شود. او مشروطه‌خواهان را به دلیل تلاش برای انقلاب در شریعت و تغییر آن بر طبق «قوانین پارلمانهای پاریس و انگلستان» متهم می‌کرد (ترکمان: ۲۴۱ - ۲۴۲، ۲۴۴) [و می‌گفت] مشروطه‌خواهان در تلاش برای معرفی قانون پارلمانهای اروپایی، این حقیقت را که مردم ایران خود دارای شریعتند، نادیده می‌گیرند. شیخ فضل الله در این باره می‌گوید:

حال آنکه مجلس برای مطالب دولتی تأسیس شده نه برای امور دینی و اگر راست می‌گویند چرا راضی شدند که سه چهار فقره مطالب شرعیه... در نظامنامه اساسی درج شود... مجلس باید از روی قانون محمدی باشد... [اما هم اکنون وضعی شده که مردم قانون پیامبر ﷺ را کنار گذاشته و در عوض مطابق قانون خود عمل می‌کنند].

* legal authority.

بست‌نشینان نمایندگان مجلس را به مداخله در قانون و حیاتی* متهم کردند، در حالی که آنها را فاقد چنین حقی می‌دانستند (ترکمان: ۳۶۰، ۳۶۲). آنها به شدت استدلال مشروطه‌خواهان را مبنی بر اینکه قانون اسلام می‌بایست مطابق مقتضیات زمان تغییر کند**، رد می‌کردند. آنها می‌گفتند که قانون خداوند، غیر قابل تغییر است:

خدا هرگز زمین را از حجت خالی نگذاشته و آن حجت انبیاء بود یا اوصیاء و به هر [این چنین] پیغمبری از برای امور معاد و معاش امت، قانونی در کتب آسمانی فرستاده و به پیغمبر ما که اکمل جمیع انبیاء بوده است از برای امتش که اکمل امم سابقه بوده‌اند قوانینی در قرآن فرستاده که اکمل جمیع قوانین سابقه بوده است که تا روز قیامت بماند و حاجتی به قانون اروپا و آلمان مثلاً نداشته باشد و اگر قانون این پیغمبر خاتم ﷺ ناقص بود بر خدا لازم بود که بعد از آن حضرت پیغمبری بیاورد و قانون عطا نماید تا حجتش بر خلق ناقص نماند (ترکمان: ۳۵۵؛ کسروی: ۴۳۷).

به بیان دیگر تنها منبع مشروع قانون، اراده الهی*** است که از عصری به عصر دیگر توسط پیامبران و در کتب مقدس آنها، آشکار می‌شود. بست‌نشینان همچنین بنیان مشروعیت مجلس را با تقاضای معرفی کتاب یا پیامبری که مشروطه‌خواهان عقایدشان را از آن اخذ کرده‌اند، زیر سؤال بردند. از نظر آنها مجلس بدون بنیانی واقعی برای قدرتش، یعنی قانون الهی، متعلق به کسانی که باید از آنها اطاعت کرد، کسانی که در طریق خداوند هستند مانند پیامبران، امامان و کسانی که نیابت آنها را دارند (یعنی علما)، نیست.

دومین اتهام مهم دیگری که شیخ فضل الله علیه مشروطه‌خواهان در اعلامیه‌ها طرح کرده، این است که آنها ایده اصلی نهادی را که علما خواستار آن بوده، منحرف کرده و به جای آن بنای پارلمان اروپایی را گذاشته‌اند. باید «بین دارالشورای کبرای ملی اسلامی شیعی جعفری [و]

* revealed law.

** exigencies of the age.

*** divine will.

پارلمنتهای فرنگ فرق بگذارند» (ترکمان: ۲۸۰، ۲۸۴).

او بویژه از اینکه کلمه اسلامی (ناظم الاسلام ج ۱: ۵۵۸ - ۵۶۶) از عنوان اولیه مجلس حذف شده، ناراحت بود. شیخ فضل الله، مجلسی را که علما خواهان آن بودند، چنین توصیف می‌کند:

مجلس، دارالشورای کبرای اسلامی است و به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام علیه السلام قائم شده و برای خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق و پیروان مذهب جعفری تأسیس گردیده است (ترکمان: ۲۴۱ - ۲۴۲، ۲۴۴).

او بر بنیان اسلامی مجلسی که علما خواستار آن بودند تأکید بسیار داشت. مدعی بود که [مجلس] شورای ملی و مشروطیت تا زمان بست نشینی در سفارت انگلستان، شنیده نشده بود (ترکمان: ۳۲۲، ۳۲۶). از نظر او علما خواستار مجلسی بر اساس اسلام، قرآن، شریعت و اصل امر به معروف و نهی از منکر بودند. برعکس بعد از تأسیس مجلس بایبها و اشخاص لامذهب ظاهر شده و مجلس را به نهادی بر اساس امر به منکر و نهی از معروف بدل کرده‌اند (ترکمان: ۲۸۷، ۲۹۱).

اینها کفار و بدعتگذاران هستند که مفاهیمی چون «شورای ملی»، «آزادی»، «برابری» و «قانون اساسی» را که همگی لباسهای دوخته شده بر هیأت بیگانه و خارج از قانون الهی و کتاب مقدس است رواج می‌دهند (ترکمان: ۳۲۱، ۳۲۵). نفوذ آنها به اندازه‌ای است که هر مجلسی که در این شرایط تشکیل شود از هر ده عضو آن، چهار تایشان دهری مسلک، یکی شان بابی دو نفرشان فرنگی مآب و سه نفرشان منکر مذهب شیعه جعفری خواهند بود (ترکمان: ۳۳۰؛ کسروی: ۴۳۴).

اگرچه ارزیابی شیخ فضل الله از اهداف اعضای که درصدد غریبی کردن امور مملکت بودند، صحت داشت؛ اما بابی خواندن رقبایش حقیقت نداشت. مشروطه مشروعه جایگزین پیشنهاد شیخ فضل الله برای وضعیت امور موجود بود. این عبارت یکی از اهداف اعلام شده مشروطه طلبان قبل از انقلاب بود و در سال ۱۹۰۵ زمانی که پیروان آیت الله سید محمد طباطبایی تلاش می‌کردند تا شیخ فضل الله به پیوستن به جریان اصلاح طلبی ترغیب شود، مورد

استفاده قرار گرفت (ناظم الاسلام ج ۱: ۳۲۱). به عبارت دیگر شیخ فضل الله، اصطلاح مشروطه را به معنی مشروطیت* به کار می‌برد که بگوئید، مشروطیت شکلی از حکومت اسلامی است که مرجعیتش** از نمایندگی اراده اکثر مردم است، همراه حق قانونگذاری که ناشی از همان منبع اقتدار است. اصطلاح مشروطه را نیز به معنای مطابقت با شریعت به کار می‌برد و منظورش، نظامی حقوقی بود که در نهایت بر وحی و اراده الهی مبتنی بود. شیخ فضل الله احتمالاً پیش از دیگر هم‌عصرانش به درستی فهمیده بود که این دو نظام حقوقی نمی‌توانند به صورت واحد با همدیگر ترکیب شوند. بنابراین عبارت مشروطه مشروعه هیچ معنایی نداشت و در بهترین حالت، شعاری مناسب برای سردرگم کردن مشروطه‌خواهان بود. علاوه بر این، همان‌گونه که [سر] اسپرینگ ریس، مأمور سیاسی وقت بریتانیا، در تهران اظهار کرده، در ۱۹۰۷ مشروطیت و مجلس از هواداری کامل عموم برخوردار بود و تقاضا برای شکل دیگری از حکومت در این زمان کاری عبث بود. در اعلامیه‌های بعدی، شعاری که مورد تأکید قرار گرفت نظامنامه اسلامی بود که به طور دقیق اهداف پست‌نشینان را بیان می‌کرد: «معنای نظامنامه اسلامی به طور دقیق قانونی است که بیش از ۱۳۰۰ سال یا بیشتر در میان ما بوده است» (ترکمان: ۳۵۶، ۳۵۸). به بیان دیگر، وحی الهی*** تنها بنیان مشروع برای قانون است و تنها قانون اساسی معتبر، شریعت است.

شیخ فضل الله همچنین نسبت به اصلاح پیش‌نویس اصلی درباره ماده دوم قانون اساسی، معترض بود و منکر این بود که مجلس حق مداخله در انتخاب مجتهدین این شورا را دارد (ترکمان: ۲۶۷ - ۲۶۸، ۲۷۵؛ کسروی: ۴۲۲). او خواهان این بود که ۲۰ نفر از ناظرین این شورا، می‌بایست فقط به وسیله علما منصوب شوند و دیگر اینکه این بند [برای همیشه] غیرقابل تغییر باشد. او نمایندگان را به خاطر اینکه در این ماده برای خود مرجعیت قایل شده بودند، متهم می‌کرد؛ از نظر او نمایندگان چنین حقی نداشته و در این باره از حدود وظایف خود تجاوز کرده بودند.

او همچنین به طور کلی خواهان معرفی وظایف، حقوق و حدود عملکرد مجلس و نمایندگان بود. معنی ضمنی این کار این بود که آنها در حقوق و وظایف علما مداخله کرده و حق

* constitutionalism.

** authority.

*** divine revelation.

انحصاری شریعت را نقض کرده‌اند. او در کلامش با تأکید بر اقتدار علما صحه می‌گذاشت:

ای اهل اسلام مگر پیغمبرتان نفرموده امانت عالم امانت من و امانت من امانت خداست و رد بر علما رد بر من و رد بر من رد بر خداست (کسروی: ۴۳۷؛ ترکمان: ۳۵۵).

او از اینکه احترام علما مراعات نشده و اقتدارشان نادیده گرفته می‌شود، ناراضی بود. همچنین از تحقیر شاه نیز گله‌مند بود: «در این چند روز، گروه‌های یاغی سرکش حملات و قیحانه‌ای به سلطان عظیم الشان می‌کنند».

مطابق دیدگاه شیخ فضل الله هدف بایبها برانداختن سلطنت بود (ترکمان: ۲۶۶، ۲۷۴؛ کسروی: ۴۲۱). در این باره او احتمالاً به تلاشهایی اشاره داشت که حاکمیت نسبت به اراده و خواست مردم پاسخگو شود تا اینکه فقط به شریعت نظر داشته باشد. در پاسخ به این سؤال که چرا از نظر برخی نظام موجود باید تغییر کند می‌گفت: «چون بلد، بلد اسلام و سلطان، سلطان اسلام و علما، علمای اسلامند» (کسروی: ۴۳۸؛ ترکمان: ۳۶۶). شیخ فضل الله همچنین تمایزی جالب توجه بین اصطلاحات شیعی و سکولار برای حاکم جایز قایل شد، اما متأسفانه آن را بسط نداد:

کارهای سلطنتی... در اصطلاح فقهای دولت جایزه و در عرف سیاسیین دولت مستبد گردیده است (ترکمان: ۲۶۷، ۲۷۵؛ کسروی: ۴۲۲).

در جایی دیگر آورده است:

حکومت خودکامه، در زبان فقهی همان استبداد (سلطنت استبدادیه) و حکومت قراردادی* همان پادشاهی مشروطه (سلطنت مشروطه) است (کسروی: ۴۱۶؛ ترکمان: ۲۶۱، ۲۷۰).

مسأله آن بود که مشروطه‌خواهان واژگانی جدید با ارزشهایی جدید ارائه می‌کردند که با مفاهیم شیعی پیوند خورده بود، اما درواقع اندیشه‌هایی جدید بود که نسبت به مفاهیم شیعی

* contractual government.

زمینه‌ها و مقاصد متفاوتی داشت، به طوری که نتایج یکسانی از آن دو منتج نمی‌شد. برداشتی که شیخ فضل الله و بست‌نشینان بر آن تأکید داشتند، تداوم نقش سنتی شاه و از دیدگاه آنها، نظام اسلامی حکومت بود.

شیخ فضل الله به طور ضمنی فریاد اصلاح‌طلبانه برای برقراری عدالت را، نوعی فریبکاری می‌دانست:

جماعت آزادی‌طلب توسط دو لفظ دلربای عدالت و شورا برادران ما را فریفته به جانب لامذهبی می‌رانند... دین اسلام اکمل ادیان و اتم شرایع است و این دین، دنیا را به عدل و شورا گفت. آیا چه افتاده است که امروز باید دستور عدل ما از پاریس برسد و نسخه شورای ما از انگلیس بیاید (کسروی: ۴۱۰).

از نظر او هدف مشروطه‌خواهان از طرح عدالت صرفاً، دستاویزی برای اهدافی دیگر و احتمالاً، به عنوان علمی برای گردآوردن حامی بود. به نظر او کاملاً واضح بود که چنان هدفی غیر واقعی است:

چون عدالت تامة را منحصر به زمان ظهور حضرت حجت می‌دانستید لهذا منتظر قدوم عدالت لزوم آن حضرت بوده‌اید الحال چه واقع شده است میان ما و شما ای صاحبان عقاید مذکوره... که سست عنصری خود را نشان این و آن داده‌اید و به محض آنکه صیت مجلس معدلتی از برای طغیان ظلم و جور عدوان بلند شد [بی‌باختید] (کسروی: ۴۳۴؛ ترکمان: ۳۲۹).

اقدام مشروطه‌خواهانه‌ای که بیشترین ناسازگاری علما را برانگیخت و شیخ فضل الله را به مخالفت آشکار با مجلس کشاند، ماده‌ای بود که تساوی تمام اتباع کشور در برابر قانون را بدون در نظر گرفتن مذهب آنها، به رسمیت می‌شناخت. این اصل تمایزات قانونی را برجسته می‌ساخت که بر اراده شهروندان یک دولت ملی* مبتنی است و قانونی که بر اراده الهی بنا شده و بر اساس آن مؤمنان نسبت به کافران موقعیت ممتازی داشته، از آنها متمایز می‌شدند. به عنوان

مثال یکی از اتهامات مجلس تلاش در جهت امر به منکر و نهی از معروف بود. شیخ فضل الله و بست نشینان در این باره چنین می گفتند:

... این مجلس به مجوسان آزادی نشر عقایدشان را می دهد. اما هر کس را که بخواهد جلوی این کار را بگیرد مستبد خوانده شده، مستهم به تخریب مجلس می شود (ترکمان: ۲۸۷ - ۲۸۸، ۲۹۱ - ۲۹۲).

شیخ فضل الله همچنین با فریاد روز برای آزادی از دیدگاه او آزادی به وسیله احکام شرع (شریعت) محدود می شد. او علی الخصوص به آزادی نشر* حمله می کرد و بقای آن را اسباب فتنه انگیزی و رواج تهمت و افترا می دانست. او خواهان کنترل شدیدتر در این حوزه بویژه بر مطابقت مقالات و کتب منتشر شده با شریعت تأکید داشت. بعد از این بود که او عبدالرحیم طالبوف نویسنده اصلاح طلب را تکفیر و نوشته های او را به این دلیل که با شریعت ناسازگارند، تحریم کرد. یکی دیگر از موضوعات مورد منازعه، مسأله تعلیم و تربیت اجباری بود که مشروطه خواهان در تلاش برای طرح آن بودند. شیخ فضل الله چنین کاری را خلاف شرع می دانست و معتقد بود که قصد واقعی از این کار، تأسیس مدارس به سبک فرنگ و تربیت اطفال نابالغ بر اساس عادات خارجی است (کسروی: ۴۳۴؛ ترکمان: ۳۳۱). بدآموزی اطفال چیزی غیر از تأثیر پذیری نخواهد بود.

لوايح شيخ فضل الله در باب موضوع، اصلاحاتی که در راه است بحث چندانی ندارد، بویژه که این اصلاحات مستمریها و حقوقها را دربرمی گرفت. در کلام او، انتقاد مشروطه خواهان به شیوه معمول صرف پول، چنین بیان شده است:

کسانی که منکر شریعت و معتقد به طبیعت هستند... [می گویند که] مردم بی تربیت ایران سالی بیست کرویر تومان می برند و قدری آب می آورند که زمزم است و قدری خاک که تربت است و اینکه اگر این مردم وحشی و بربری نبودند این همه گوسفند و گاو و شتر در عید قربان نمی کشتند (کسروی: ۴۱۶ - ۴۱۸؛ ترکمان: ۲۶۲ - ۲۶۳؛ ۲۷۱).

* freedom of the press.

همچنین:

[می‌گویند] وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویه طرق و شوارع و در احداث راههای آهن و در استجلاب صنایع فرنگ [صرف شود].

سرانجام شیخ فضل الله، مشروطه‌خواهان را به آشوب‌طلبی و اغتشاش متهم کرد. به گفته او از زمانی که بساط مجلس برپا شده امنیت لطمه دیده و تجاوز و شورش افزایش یافته است. البته شیخ در طرح این اتهام کاملاً مراقب بود. او نمی‌گفت که آشوب و بی‌نظمی نتیجه تأسیس مجلس است، بلکه آن را نتیجه نفوذ افکار فتنه‌انگیز در مجلس می‌دانست. او به شدت نسبت به انجمنها، شوراها و اجتماعات متعددی که در پایتخت پدید آمده بود، حمله می‌کرد و با ذکر اینکه در انگلستان فقط یک پارلمان وجود دارد؛ اظهار می‌داشت که در هر گوشه‌ای از تهران مجلسی برپا شده است (کسروی: ۴۳۸؛ ترکمان: ۳۳۶).

مبارزه شیخ فضل الله بر ضد مشروطه‌خواهان از شاه عبدالعظیم در سپتامبر ۱۹۰۷، زمانی که او با مجلس آشتی کرد، پایان یافت (دولت آبادی ۱۳۷۷ ج ۲: ۱۴۶). زمانی که تلاشهایی برای کودتا در دسامبر ۱۹۰۷ و بعد از آن بمباران مجلس در ژوئن ۱۹۰۸ صورت گرفت. شیخ فضل الله دوباره به صحنه مبارزه علنی با مشروطه‌خواهان بازگشت. در این مرحله او استدلالهایش را علیه مشروطیت در دو بیانیه ارائه کرد. اولی با عنوان «تذکره الغافل و ارشاد الجاهل» که تاریخ آن ۱۳۲۶ ق. است و بعد از سقوط مجلس نوشته شده و به ایام بین ژوئای ۱۹۰۸ و ژانویه ۱۹۰۹ مربوط می‌شود (Hairi₁: 209, 260). فتوایی است در حمایت برچیدن بساط مجلس توسط شاه در ژوئن ۱۹۰۸. نوشته دیگر فاقد تاریخ است و توسط مهدی ملک‌زاده در کتاب تاریخ مشروطیت، ارائه شده است (ملک‌زاده ۱۳۲۵ ج ۴: ۲۰۹ - ۲۲۰؛ ترکمان ۱۰۱ - ۱۱۴؛ Hairi₂: 227-232). روزنامه روسی زبان روشیا* در شماره یکم ژوئن ۱۹۰۹ یادآور می‌شود که چند روز قبل رساله‌ای توسط شیخ فضل الله در رد حکومت مشروطه نوشته شده و آزادانه در میان مردم توزیع شده است. رساله مذکور مطمئناً یا تذکره است یا فتوا؛ اما دقیقاً معلوم نیست که

کدام یک می‌باشد. از آنجا که استدلالهای هر دو مشابه است، احتمالاً هر دو با هم تدوین شده و هیچ تمایز یا پیشرفتی در آنها نسبت به لوایح سال ۱۹۰۷ دیده نمی‌شود.

بنیادی‌ترین مفهوم جدیدی که شیخ فضل الله در استدلالهایش بر ضد مشروطیت در سالهای ۱۹۰۸-۱۹۰۹ عرضه کرد، چیزی بود که نه تنها با آثار شریعت* بلکه با هدف اساسی آن نیز برخورد پیدا می‌کرد.

او ابتدا بر وجود دو نظام متمایز از هم، اسلام و کفر، که هر کدام منطق کاملاً خاص خود را داشت، تأکید می‌کرد. بر این اساس می‌گفت:

واعجب من الكل اینکه می‌گوید مواد قال فيه قابل تغییر است آیا این تغییر از اسلام به کفر است یا از کفر به اسلام و [در هر حال] خرافت هر دو معلوم است (ملک‌زاده ج ۴: ۲۱۵؛ ترکمان: ۱۵۸ - ۱۵۹).

او ادامه می‌دهد:

اگر گفته شود که این تغییر من الاسلام الى الاسلام یعنی از مباحی به مباح دیگر این تغییر اگرچه این متصور است لکن امر مباح که عندالشارع جایز الفعل و الترك است، غلط است که قانون لازم العمل شود و مجازات بر مخالفت آن مرتب شود و عناوین ثانویه که در شرع منشأ اختلافات حکم می‌شود مثل اطاعت والد یا نذر یا یمین و نحو آن در فقه محصور است و اکثر آرای بقال و بزاز از آنها نیست.

او همچنین می‌گوید:

اطاعت از آرای سخیف و توهین‌آمیز مجلس برای عموم مسلمین واجب و مخالفت با آن انکار شریعت** خوانده می‌شود.

استدلالی که در قالب واژگانی چون واجب و مباح تبیین شد. این واژگان ناظر بر دو وضعیت از وضعیات پنجگانه (الاحکام الخمسه) است که اصطلاحاً واجب، مندوب (مستحب)، مباح،

* working of sharia.

** apostasy.

مکروه و حرام نامیده می‌شوند. اعمال هر فرد مسلم مشمول یکی از این وضعیات پنجگانه در شریعت اسلامی است. اینها ضابطه ارزیابی اخلاقی تمام روابط و اعمال است (Coutson: 83). بنابراین شریعت، دکترینی کامل از اخلاقیات دارد که تمام ابعاد حیات مذهبی، سیاسی، اجتماعی و فردی انسان مؤمن به اسلام را دربرمی‌گیرد.

بدین ترتیب مسائلی که در سایر نظامهای حقوقی صرفاً مربوط به حوزه مذهبی یا اخلاقی است، در حیطه صلاحیت فقیه قرار می‌گیرد و بر او واجب است که بر تمام اعمال انسانها، داوری ارزشی داشته باشد (de Bellefonds: 1965: 78). اعمالی که نه مستحبند و نه حرام یا مکروه، در حیطه اعمال مباح قرار می‌گیرند. اما درواقع، این فقها هستند که به عنوان مرجع نهایی تعیین‌کننده اعمالی هستند که جزء مباحات است. هدف نهایی از مقوله‌بندی اعمال در قالب این وضعیات پنجگانه مطمئن شدن از لطف خداوند، در دنیا و عقبی است. امت اسلام خواهان اجرای قانون شریعتند تا اعضایش از قضاوت رحیمانه در روز جزا مطمئن باشند. بنابراین، شیخ فضل الله مخالفتش را به دخالت در احکام شرعی متهم می‌کرد و از جمله معترض بود که آنها آنچه را که جزء اعمال مباح است، واجب کرده‌اند و با این کار سد راه اهداف اساسی اسلام شده‌اند.

تدوین قانون اساسی فرایندی بود که از دیدگاه شیخ فضل الله بیش از هر چیز سبب سست شدن مبانی شریعت می‌شد. شیخ قانونگذاری را نوعی بدعت می‌دانست. از دیدگاه او اسلام هیچ گونه نقصی ندارد که کسی بخواهد آن را مرتفع سازد (ملک‌زاده: ۱۲؛ ترکمان: ۱۱۳). شیخ فضل الله در این موضع خود، نسبت به سال ۱۹۰۷ موضعی سخت‌تر و روشنتر داشت. او همچنین مکرراً یادآور می‌شد که پیدایش اوضاع و احوال جدید، مجوزی برای قانونگذاری نیست. در چنین مواقعی می‌باید به روایان احادیث که نایبان امام هستند، رجوع کرد. کسانی که قادرند حکم صحیح خداوند را از منابع حقوقی اسلام استنباط کنند (ملک‌زاده: ۲۱۹؛ ترکمان: ۱۱۴). در این موضع، وضوح بیشتری در استدلالهایش نسبت به سالهای قبل دیده می‌شود.

[علامه] نائینی نیز در رد براهین اصولگرایانه شیخ، مدعی بود که بله، اگر قبلاً تمام آینده‌نگریهای لازم برای تمام مسائل قضایی و سیاسی در فقه اسلامی شده بود در آن صورت نیازی به قانونگذاری نبود (Hairi: 210). اما شماری از مسائل حادث شده‌اند که در شریعت

پیش‌بینی نشده بودند. در این موارد وضع قانون مناسب، وظیفه حاکم ذیصلاح^{***} است. استدلال علامه توسط برخی از هواداران [آیت الله] سید محمد طباطبایی و با بیان آشکار توسط فرزند او، [سید] ابوالقاسم، به کار بسته می‌شد (ناظم الاسلام ج ۲: ۳۳۹).

در باب اعتراض به تغییر قانون [علامه] نائینی بر این بود که قانون بر اساس مصلحت^{***} جامعه است و منطقاً باید تغییر کند تا با شرایط و اوضاع و احوال جدید هماهنگ شود. همان‌گونه که حائری یادآور شده استدلال شیخ فضل الله در این باره، ناظر بر این است که در اسلام به هیچ وجه نمی‌توان قانونگذاری کرد. آنچه هست، فقط استنباط منطقی^{****} احکام شرایط جدید از شریعت است. بحث دیگری که شیخ فضل الله وارد آن شد، حدود اقتدار قانون بود؛ موضوعی پرابهام که هیچ کس در این دوره تبیین واضحی از آن به دست نداد. همان‌گونه که ذکر شد، شاید این نقص به این دلیل بود که شریعت تمام جنبه‌های حیات فرد مسلمان را دربرمی‌گرفت، در حالی که در واقعیت امر، چنین دکترین انعطاف‌ناپذیری، عملی نبود. وجود مفهوم یا سابقه‌ای چون امور عرفیه که علما در عمل در چنین اموری دخالت نکرده و سرنوشت آن را به مقامات حکومتی واگذار کرده بودند، شاهد این مدعاست.

موضع شیخ فضل الله در این موضوع، دوگانه بود. در یک جا تمام موضوعات و از جمله سیاست را در محدوده شریعت می‌دانست (ترکمان: ۵۷ - ۵۸). در مورد استدلال مشروطه‌طلبان مبنی بر اینکه عمل آنها در مورد قانونگذاری در حوزه قانون دولتی^{*****} است، حوزدای که خارج از شریعت است، شیخ فضل الله بر آن بود که هیچ دولتی نمی‌تواند خود را خارج از قانون الهی بداند و قانون وضع کرده و آن را اجرا کند. در جای دیگر، او اذعان می‌کند:

در عمل، همواره امور دولتی و دستورات^{*****} مربوط به آن وجود داشته، اما مسلم است که اینها احکامی خارج از دین هستند (ملک‌زاده).

* authorized ruler.

** expediency.

*** logical deduction.

**** government law.

***** regulation.

۴۱۲؛ ترکمان: ۱۰۶).

بنابراین اینگونه قوانین، از نظر عملی* وجود دارند؛ اما فاقد مشروعیت شرعی اند. آنچه از عبارت «خارج از دین» برمی آید این است که اینگونه امور مباح نیستند و لذا خارج از دین قرار دارند؛ در این معنا به نظر می رسد که شیخ فضل الله قایل به تفکیک امور مربوط به دولت یا «امور دولتی» و امور مربوط به امت یا «امور عامه» است. او دربارهٔ مشروطه طلبان می گفت:

اگر مقصود آنها تعیین قانونی بود مخصوص به صغریات اعمال
مأمورین دولت که ابداً ربطی به امور عامه که تکلم در آن از
مخصوصات شارع است، نداشت (ترکمان: ۵۹، ۸۱).

نتیجهٔ چنین نظری این است که در حکومت دو حوزهٔ اقتدار وجود دارد، حوزه‌ای که تحت سلطه و نظارت دولت است و در آن نقش ناچیزی دارند و حوزه‌ای که در آن به جز علما، مرجع دیگری حق ورود ندارد. مشکلی که حامیان حکومت مشروطه برخلاف حامیان رژیم سنتی با آن مواجه بودند، ناتوانی در به رسمیت شناختن چنین تفکیکی در امور بود. به عنوان مثال اعمال قانونگذاری در امور عامه، هیچ‌گونه حق مشروعی در شریعت نداشت. بنابراین [شیخ] فضل الله بر آن بود که برخلاف گذشته زمانی که مقررات دولتی عموماً، اموری خارج از دین تلقی می شدند، در شرایط فعلی به شرط وفاداری مجلس به دستورات هیأتی که پیش‌بینی شده [هیأت علمای طراز اول]، اینگونه مقررات و امور شرعاً وظیفه‌ای واجب محسوب می شود (ملک زاده: ۲۱۵؛ ترکمان: ۱۰۹).

اگرچه مجلس مدعی بود که مطابق شریعت عمل می کند، شیخ فضل الله این ادعا را با دلایلی چند و از جمله تساوی اتباع کشور در برابر قانون، رد می کند. او همچنین مدعی بود که اگر قصد واقعی مشروطه خواهان تقویت شریعت است، چگونه اطمینان می یابند که اعمال آنها موافق یا مخالف شرع است، در حالی که آنها تخصصی در فهم شریعت ندارند (ترکمان: ۵۸ - ۵۹، ۸۱). به عبارت دیگر، به اعتقاد او مجلس در تلاش بود که جایگاه علما را گرفته و در امور امت به شیوه‌ای که در حکومت‌های قبلی مرسوم نبوده، دخالت کند.

همچنین در سالهای ۱۹۰۸-۱۹۰۹ شیخ فضل الله به منشأ اقتدار حکومت مشروطه که بر اساس آن نمایندگی اراده مردم ناشی از اتخاذ تصمیم بر مبنای رای اکثریت بود، حمله می کرد. در این منازعه شیخ فضل الله اصل نمایندگی* را در معنای فقهی آن می فهمید که بر اساس آن شخص می تواند دیگری را برای اجرای وظایفی معین به جای خود منصوب نماید. همان گونه که حائری یادآور شده، چنین ترتیبی فقط موضوعات فردی را دربرمی گرفت و ارتباطی با مسائل جمعی نداشت (Hairi: 204-205). «وکیل» اصطلاحی است که در آن موقع و هم اکنون برای نماینده مجلس مرسوم است و کار ویژه آن نیز «وکالت» به معنای مصطلح نمایندگی است؛ اما شیخ فضل الله این کاربرد غیرمذهبی*** را به رسمیت نمی شناخت. او در باب معنای وکالت می گوید:

وکالت چه معنا دارد، موکل کیست و موکل فیه چیست اگر مطالب امور عرفیه است این ترتیبات دینه لازم نیست (ملک زاده: ۹۱۲؛ ترکمان: ۱۰۴).

بنابراین با وجود ایده تفکیک امور به عامه*** و حکومتی، شیخ فضل الله معتقد بود که احتیاجی به ارائه مفهومی از فقه برای امور معمول در اداره حکومت نیست. او ادامه می دهد: «اگر مقصد امور شرعیه عامه است این امر راجع به ولایت است نه وکالت».

مبنای این نظر آن است که نماینده مردم هیچ گونه مرجعیتی در امور شرعی ندارد. مسئولیت در این حوزه آن گونه که شیخ فضل الله می گوید بر عهده نایبان امام است.

ولایت در زمان غیبت امام عجل الله فرجه با فقها و مجتهدین است نه فلان بقال و بزاز و اعتبار با اکثریت آرا به مذهب امامیه غلط است.

به عبارت دیگر، اراده اکثریت مبنایی برای ادعا نسبت به مرجعیت در فقه شیعه امامیه نیست؛ بنابراین نماینده مردم نمی تواند هیچ نقشی در امور عامه داشته باشد. از این گذشته:

تکلم در امور عامه و مصالح عمومی ناس مخصوص است به امام علیه السلام

* representation.

** secular.

*** affairs of the community.

یا نواب عام او و ربطی به دیگران ندارد و دخالت غیر آنها در این امور حرام و غصب نمودن مسند پیغمبر ﷺ و امام علیّه است...، مگر نمی‌دانی که این کار از غیر نواب عالم، غصب حق محمد و آل محمد است (ترکمان: ۶۷، ۸۹ - ۹۰).

جایی بیش از این برای نمایندگان مردم در زنجیره حاکمیت که ناشی از اراده و حیاتی خداوند است، وجود ندارد. بنابراین پادشاه یا هرکس دیگری که ادعای دستیابی به چنین منصبی داشته باشد، غاصب است.

در حالی که علمای مشروطه خواه حمایت از مجلس را جزئی از وظیفه اسلامی امر به معروف و نهی از منکر می‌دانستند؛ شیخ فضل الله در رد این دیدگاه ناچار بود بگوید که احتمالاً حکم این علما اشتباه است. او برای اینکه نشان دهد حمایت از مشروطه در تضاد با شرع و قرآن است؛ اظهار می‌داشت که تقلید در این موضوع از مجتهد حامی مشروطه، باطل است:

اگر هزار مجتهد بنویسند بنای این مجلس به امر به معروف و نهی از منکر... است و تو مشاهده کنی که چنین نیست و آنها اشتباه کرده‌اند...
اگر هزار حاکم شرع بگویند که این حیوان گوسفند است و تو بدانی که او سگ است باید بگویی او اشتباه کرده و او را نجس بدانی (ترکمان: ۶۵ - ۶۶، ۸۹ - ۹۰).

ناثینی معتقد بود که ضرورت یا حتی امکانش نیست که یک مجتهد بر تمامی مسائل مربوط به امت اسلامی احاطه داشته باشد؛ بنابراین ممکن است که او شخص دیگری را به نمایندگی خودش منصوب نماید. بعلاوه، اگر نمایندگان امام نتوانند تمام وظایف خود را به مرحله عمل برسانند؛ در این صورت مسئولیت آنها به عدول مؤمنین احاله می‌شود (ترکمان: ۶۸، ۹۲).

از نظر او در صورتی که علما خودشان [مستقیماً] نتوانند قدرت را به دست بگیرند، بهترین جایگزین ایجاد رژیم مشروطه است که بر استبداد ارجحیت دارد. هرگونه انحراف در قانونگذاری توسط هیأتی از مجتهدان که در اصل دوم قانون اساسی مشروطیت پیش‌بینی شده بود، اصلاح می‌شد. چنین دیدگاهی عمل‌گرایانه بود؛ اما در عمل مشکلاتی برای اقتدار و منزلت مذهبی، علما، ایجاد می‌کرد. به این دلیل که هریک از اعضای مجلس، نماینده (وکیل) مردم بودند نه

نماینده (نایب) علما، مطابق تجربه و برداشت شیخ فضل الله چنین استدلالی مرجعیتی جدید ایجاد می‌کرد که هرچند در نظر موجه می‌نمود؛ در عمل علما را در وضعیتی قرار می‌داد که کنترل وضعیتی بر قانونگذاری مجلس داشته باشند. نائینی همچنین استدلال می‌کرد که وکالت اساساً به معنای نیابت مذهبی* نیست که لزومی به شرعی بودن آن باشد. این استدلالی درست بود؛ اما شیخ فضل الله با آن مخالف بود. به بیان او اگر نمایندگی در حوزه امور دینی نیست، پس مربوط به حوزه امور عرفی است و پس هیچ‌گونه محملی شرعی در حوزه شریعت ندارد. در موضوع اکثریت، [علامه] نائینی معتقد بود که پرداخت مالیات برای مصالح عمومی به مردم حق انتخاب می‌دهد، اصلی که توسط شریعت به رسمیت شناخته نشده است.

برای شیخ فضل الله، شاه بهترین جایگزین در زمان غیبت امام بود و به همین دلیل می‌بایست مورد حمایت قرار می‌گرفت. چنان‌که از رساله سؤال و جواب - که در سالهای قبل از ۱۸۹۳ / ۱۲۷۲ ش. منتشر شد - برمی‌آید شیخ فضل الله به وابستگی متقابل دین و دولت عمیقاً معتقد بود.

رساله مدعی است که بیان‌کننده نظریات میرزا حسن شیرازی است، کسی که مبارزه برای تحریم تنباکو در سال ۱۸۹۱ / ۱۲۷۰ ش. را رهبری کرد، موضوع رابطه مذهب و دولت در این رساله آمده است:

از زمان غیبت امام زمان علیه السلام که امر راجع به نواب خاص و عام آن بزرگوار شد کم‌کم به واسطه سوانح ضعف در عقاید شد و از این رو بی‌اعتدالی زیاد شد برحسب اختلاف اوقات من اهتم العلماء و السلطنة و عدله پس به حکم این مقدمه ظاهر و هویدا شد که اگر بخواهند بسط عدالت شود باید تقویت به این دو فرقه بشود یعنی حمله احکام و اولی الشوکه من اهل الاسلام (نوری ۱۸۹۳: ۶۱ - ۶۲).

مرجعیت در موضوعات دینی و حکومتی در زمان غیبت امام علیه السلام تقسیم شده است. به عنوان مثال، علما و شاه به طور متقابل و متساوی مسئول حفظ کیان جامعه دینی هستند. چنین دیدگاهی درباره نقش شاه می‌باید با برداشت حامد الگار که علما حکومت شاه را امری نامشروع

می‌دانستند، در تضاد قرار گیرد (1969 Algar) و بنابراین با دولت نیز در تعارض قرار می‌گرفت. شکی نیست که برخی از علما از آنچه الگار می‌گوید پیروی می‌کردند، اما بر این نکته باید تأکید کرد که شیخ فضل الله مجتهدی بلند پایه بود و بعلاوه ادعای او در این مورد، می‌تواند حاکی از عقاید مهم میرزا حسن شیرازی باشد. شیخ فضل الله، این مسأله را به وضوح در فتوایش در سال ۱۹۰۸ - ۱۹۰۹ / ۱۲۸۷ ش. بیان کرد:

نبوت و سلطنت در انبیای سلف مختلف بود و گاهی مجتمع و گاهی متفرق و در وجود مبارک نبی اکرم و پیغمبر خاتم علیه و علی آله الصلوٰة مادام العالم و همچنین در خلفای آن بزرگوار حقاً ام غیره نیز چنین بود (ملک‌زاده: ۲۱۵؛ ترکمان: ۱۱۰ - ۱۱۱).

سپس به دلیل مجموعه‌ای از حوادث، این دو اصل - اجرای فرامین مذهبی و اعمال قدرت - از هم تفکیک شد:

فی الحقیقة این دو هر یک مکمل و متمم دیگری هستند یعنی بنای اسلامی بر این دو امر است نیابت در امور نبوتی و سلطنتی و بدون این دو احکام اسلامی معطل خواهد بود.

شیخ فضل الله سپس ماهیت قدرت دنیایی را تعریف می‌کند:

سلطنت، قوه اجرای احکام اسلام است پس تحصیل عدالت با اجرای احکام اسلام است و در اسلام انذار و وعد و وعید مثل اقامه حدود هر دو در کار اجراست بلکه انذار مداخلیت آن بیشتر است.

او تا آنجا پیش رفت که بگوید هر فردی که خواهان عدالت است می‌باید از دو جماعتی که حامی مذهبند یعنی علما و سلاطین حمایت کند. شاهان قاجار بر این بودند که اقتدارشان ناشی از خداوند است. شیخ فضل الله متعرض مسأله‌ای که شاه منشأ اقتدارش را چه می‌داند، نشده اما معتقد است که اقتدار شاه از این جهت قانونی است که قدرت‌ش را در جهت مصالح اسلام به کار می‌برد. در رساله تذکرة الغافل شیخ فضل الله به مشروطه خواهان برای بی‌اعتبار کردن سلطان اسلام پناه و به این وسیله تضعیف حکومت اسلام که مرکب از شاه و علما است، حمله می‌کرد

(ترکمان: ۶۸، ۹۲). برای نائینی همانند بسیاری دیگر از علما سلطنت غاصب حکومت و مستعد استبداد بود و به همین دلیل مشروطیت با تمام نقایصش بر سلطنت ارجحیت داشت. در نظر شیخ فضل الله نیز سلطنت نمی تواند حکومت کمال مطلوب اصلی باشد، آنجا که علم و قدرت در شخص امام جمع می شود. اما در صورتی که سلطان حاضر شود اقتدار برتر شریعت را بپذیرد، سلطنت بر مشروطیت ارجح است؛ چون به جای اینکه در مقابل اسلام و علیه شریعت و تضعیف کننده ایمان باشد، حافظ اسلام است.

شیخ فضل الله در فتوا جزئیات بیشتری را درباره ایراداتش در باب تصویری که از عدالت داشت، نسبت به آنچه در لوایح ۱۹۰۷ / ۱۲۸۶ ش. گفته بود، بیان می کند. جدی ترین تفاوت هایی که او یادآور می شود بدون شک چیزهایی بود که بین مسلمان و غیرمسلمان بویژه مرتدان که بابیه را نیز شامل می شد، قرار داشت. او به خوانندگانش یادآور می شود که اگر مساوات معمول شود، مسلمانان منزلت ویژه خود را در شریعت از دست خواهند داد. آنچه از بیان او مستفاد می شود این است که فقط علما در امور عامه مرجعیت دارند. او می پرسد چرا در اینگونه امور، فرقه های مختلف باید منزلت یکسان داشته باشند (ترکمان: ۵۹ - ۸۱).

نائینی در تلاش برای ابطال این دیدگاه، همان گونه که حائری نیز یادآور شده از تفسیر ناروشن فکر مشروطه خواهان عدالت، برآشفته بود (Hairi: 233-234, 254). او بر این عقیده بود که همه افراد در صورت ارتکاب جرم باید به طور مساوی در دادگاه حاضر شوند. اما برخورد با آنها باید مطابق احکامی باشد که ناظر بر مسلمان و غیرمسلمان است. او همانند شیخ فضل الله از اینکه تمام شهروندان در دولتهای ملی جدید در برابر قانون مساوی اند و اینکه تمام قوانین فقط در صورتی اعتبار دارند که توسط مجلس تصویب یا تأیید شده باشد، خشنود نبود. این نظریه با نظام ملتئیه که امورشان از راه دور یا حداقل از طریق حکومت اداره می شد، همانند آنچه در عراق عثمانی یعنی محل اقامت نائینی وجود داشت، کاملاً متمایز بود.

شیخ فضل الله دریافته بود که دولت مشروطه به معنای اعمال کنترل بیشتر بر امور و بویژه امور مالی خواهد بود و نتیجه این روند انحراف عایدات از امور مذهبی است. او این نظریه را در تذکره با قدری اغراق بیان کرده است.

آخرا امر میزان مالیه را که مشروطه باید از رعیت و سکنه مملکت

بگیرند از هر صد نود است. «با خبر باش که سر می شکند دیوارش». ولی کم کم به هزار اسم گرفته می شود. مثلاً همان بلدیه در سال، تقریباً به صد اسم از تو پول می گیرد و هر حاکمی سالی دو مرتبه حق دارد، اعانه بگیرد. چنانچه در اساسیه نوشتند و همان عدلیه به صد اسم از تو پول می گیرد و هکذا (ترکمان: ۶۸، ۹۲).

شیخ این را باعث پیدایش نوع جدیدی از فلاکت می دانست.

حاصل، باید رعیت جان بکند و کیسه بانک ملی پر شود و امر تجارت آنها [مشروطه خواهان] منظم شود.

جالب است که شیخ فضل الله در میان مفسران هم عصرش تنها کسی است که برخی از مشکلات برپایی مشروطیت را یادآور شده است؛ از مشکل تأسیس دولت ملی در ایران، به جز مسأله فقدان آموزش و تربیت یاد می کند:

ایران ما را سه خاصه ای است که تا آن سه خاصه در آن باقی است ایجاد پارلمنت جز منشأ هرج و مرج فوق الطاقه نخواهد شد. یکی از آن سه خاصه وجود مذاهب مختلفه و دیگری کمی جندیه، سیمی کثرت ایلات بادیه و در ممالک خارجه این سه وجود ندارد.

تلاش محمد علی شاه برای اعاده سلطنت استبدادی توسط نیروهای هوادار مشروطه در ژولای ۱۹۰۹ / ۱۲۸۸ ش. به شکست انجامید و شاه برای حفظ جانش به سفارت روسیه گریخت جایی که او به هواداران سلطنت استبدادی پیوست. اما شیخ فضل الله، از ترک منزل امتناع کرد و در نتیجه دستگیر شد و به دلیل مبارزه علیه مشروطیت، محاکمه و اعدام شد.

به عنوان نتیجه این بحث می توان گفت که اساسی ترین استدلال شیخ فضل الله در رد مشروطه خواهان این بود که مشروطیت و شریعت بر منابع حقوقی متفاوتی بنا شده و بنابراین قابل جمع نیستند. او با حمله به منشأ اقتدار، نمایندگی و اراده اکثریت با این استدلال که در شریعت به رسمیت شناخته نمی شوند، تلاش می کرد تا مشروطیت را بی اعتبار سازد. در مسیر این هدف، او به طور تلویحی نشان داد که مشروطیت، در کیفیات پنجگانه ای که بر افعال هر فرد مسلمان حاکم است، مداخله می کند و به این وسیله بنیان هدف اصلی شریعت را بی اساس

می‌کند.

هدف اصلی شیخ فضل الله، حمایت از شریعت بود. او احساس کرده بود که مشروطیت به شیوه‌ای که استبداد قادر به آن نبود، شریعت را تهدید می‌کند و دلیلش هم این بود که مشروطیت دکترینی توجیه‌گر و جذاب داشت، در حالی که استبداد فاقد آن بود.

به هر صورت شیخ فضل الله، نظام استبدادی را به گونه‌ای درک کرده بود که تقسیم قدرت به امور عامه که شریعت آن را سامان می‌داد و مسئولیت آن با علما بود و همچنین به امور دولتی که بخشی از امور عرفی بود و به وسیله قانون عرف تنظیم می‌شد و مسئولیت آن با شاه و مأموران دولت بود، دربرمی‌گرفت. آنچه از رساله سؤال و جواب برمی‌آید این است که میرزا حسن شیرازی [صاحب فتوای معروف تحریم تنباکو] نیز معتقد به تقسیم قدرت بین شاه و علما بوده و اگر گفته امیر ارجمند صحیح باشد، ملا علی کنی رهبر مبارز قرارداد روتر ۱۸۷۳ / ۱۲۵۲ ش. نیز چنین دیدگاهی داشته است (56:1981). سرانجام اینکه، استدلالهای شیخ فضل الله در ضدیت با مشروطیت از چنان استحکامی برخوردار بود که مجتهد برجسته‌ای همچون نائینی نیز قادر به رد تمام و کمال آن بود. بعلاوه او علایق شریعت و هیأت مذهبی را شناساند و به تأمل در جزئیات نزاع بر سر عرضه مشروطیت شیعی در ایران، به شیوه‌ای اقدام کرد که هیچ یک از علمای معاصرش نکردند.

منابع فارسی

- ۱- امین الدوله، میرزا علیخان. (۱۳۴۱). خاطرات سیاسی. ویراسته ایرج افشار. تهران.
- ۲- ترکمان، محمد. (۱۳۶۲). شیخ شهید فضل الله نوری. تهران.
- ۳- دولت‌آبادی، یحیی. (۱۳۳۷). تاریخ معاصر یا حیات یحیی. تهران.
- ۴- رضوانی، محمد اسماعیل. «روزنامه شیخ فضل الله نوری». مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- ۵- کرمانی، مجد الاسلام. (۱۳۵۱). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران.
- ۶- کسروی، احمد. (۲۵۳۶). تاریخ مشروطه ایران. تهران.
- ۷- مدرسی، م. آ. ریحانة الادب. تهران.

- ۸- ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۲۵). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران.
- ۹- ناظم‌الاسلام کرمانی، میرزا محمد. (۱۳۵۷). تاریخ بیداری ایرانیان. تهران.
- ۱۰- نوری، شیخ فضل‌الله. (۱۸۹۳). سؤال و جواب. بمبئی.
- ۱۱- نوری، عبدالنسی. تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل. ۴۷ ص.

منابع انگلیسی

- 1- Algar, H. (1969). **Religion and State in Iran**. California.
- 2- Arjomand, S. A. (1981). "The Shiite Hierocracy and the State in Pre-modern Iran". **European Journal of Sociology**.
- 3- Browne, E. G. (1914). **The Press and Poetry of Modern Persia**. Cambridge.
- 4- Coulson, N. (1974). **A History of Islamic Law**. Edinburgh.
- 5- De Bellefonds, Y. Linant. (1965). **Traite de Droit Musulman Comparé**.
- 6- **Encyclopaedia of Islam**. First Edition. Sharia.
- 7- Hairij, A. H. (1977). **Shiism and Constitutionalism in Iran**. Leiden.
- 8- Hairij, A. H. (1977). "Shaikh Fazlallah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism". **Middle Eastern Studies**. No. 3.
- 9- Rossiya. 19 Maia / 1 June 1909. E.G. Browne Papers (Unsorted). University of Cambridge Library.

قاعدة اللوث

السيد محمد الموسوي البجنوردي*

خلاصة المقال: تعرض صاحب المقال الى بيان قاعدة اللوث و القسامة من الناحية التاريخية و أنها جاهلية فأقرها الاسلام ثم بيّن الأدلة من الروايات الواردة في المقام و الاجماع و تسالم الاصحاب على حجيتها ثم تصدّى لبيان الشروط المعبرة فيها و كيفية أداء القسامة ثم تعرض لبيان تعميم هذه القاعدة الى الاعضاء و الجوارح و في الأخير بيّن مسقطات قاعدة اللوث.

من جملة المسائل الفقهية المتسالم عليها و المعترف بها في كتاب القصاص، مسألة اللوث، و قبل الخوض فيها لا بأس بذكر مقدمة: و هي أنه ما المراد من اللوث و القسامة؟ اللوث لغة من التلوث و هو التلطخ و أن لم يذكر هذه اللفظة في النصوص الا ان الاجماع قائم عندنا في اعتباره من غير فرق بين النفس و الاعضاء و ذكر ابن ادريس: «ان عليه في النفس اجماع المسلمين و في الأعضاء اجماعنا (١٤١٠)».

و أما القسامة (بفتح القاف) فهي اسمٌ للأيّمان، كما صرّح به الفقهاء و صرّح علماء اللغة كما في

* استاذ في الجامعة، رئيس قسم الفقه و مبادئ الحقوق في معهد الدراسات و التحقيقات العاليه للامام الخميني (س) و الثورة الاسلاميه.

فَقَدَّتْ الْأَنْصَارُ رَجُلًا مِنْهُمْ فَوَجَدُوهُ قَتِيلًا فَقَالَتْ الْأَنْصَارُ إِنَّ فُلَانِ الْيَهُودِي قَتَلَ صَاحِبَنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْبَطَالِينِ: أَقِيمُوا رَجُلَيْنِ عَدْلَيْنِ مِنْ غَيْرِكُمْ أَقْبَدَهُ «أَقْبَدَهُ» بِرَمْتِهِ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا شَاهِدَيْنِ فَأَقِيمُوا قَسَامَةً خَمْسِينَ رَجُلًا أَقْبَدَهُ بِرَمْتِهِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ: مَا عِنْدَنَا شَاهِدَانِ مِنْ غَيْرِنَا وَإِنَّا لَنُكْرَهُ أَنْ نَقْسِمَ عَلَى مَا لَمْ نَرَهُ، فَوَدَّاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ قَالَ: إِنَّمَا خُفِّنَ دِمَاءُ الْمُسْلِمِينَ بِالْقَسَامَةِ لَكَيْ إِذَا رَأَى الْفَاجِرُ الْفَاسِقَ فَرَصْتَهُ مِنْ عَدُوهِ حَجَزَهُ مَخَافَةُ الْقَسَامَةِ أَنْ يُقْتَلَ بِهِ فَكَفَّ عَنْ قَتْلِهِ وَالْأَحْلَفُ الْمُدْعَى عَلَيْهِ قَسَامَةُ خَمْسِينَ رَجُلًا مَا قَتَلْنَا وَلَا عَلِمْنَا قَاتِلًا وَالْأَغْرَمُوا الدِّيَةَ إِذَا وَجَدُوا قَتِيلًا بَيْنَ أَظْهَرِهِمْ إِذَا لَمْ يَقْسِمِ الْمُدْعَوْنَ (حَرَّ عَامِلِي ح ٣).

و منها صحیحة اخرى لزرارة قال:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَسَامَةِ؟ فَقَالَ هِيَ حَقٌّ، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَجَدَ قَتِيلًا فِي قَلْبٍ مِنْ قُلُبِ الْيَهُودِ فَاتُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا وَجَدْنَا رَجُلًا مِمَّنْ قَتَلْنَا فِي قَلْبٍ مِنْ قُلُبِ الْيَهُودِ فَقَالَ: أَيَتُونِي بِشَاهِدَيْنِ مِنْ غَيْرِكُمْ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا شَاهِدَانِ مِنْ غَيْرِنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَلْيَقْسِمْ خَمْسُونَ رَجُلًا مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ نَدْفَعُهُ إِلَيْكُمْ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ نَقْسِمُ عَلَى مَا لَمْ نَرَهُ؟ قَالَ: فَيَقْسِمُ الْيَهُودُ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ نَرْضَى بِالْيَهُودِ وَمَا فِيهِمْ مِنَ الشَّرِّ أَكْثَرُ فَوَدَّاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ (حَرَّ عَامِلِي ح ٣).

و منها صحیحة ابی بصیر عن ابی عبد الله ع:

إِنَّ اللَّهَ حَكَمَ فِي دِمَائِكُمْ بِغَيْرِ مَا حَكَمَ بِهِ فِي أَمْوَالِكُمْ، حَكَمَ فِي أَمْوَالِكُمْ أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدْعَى وَالْيَمِينَ عَلَى الْمُدْعَى عَلَيْهِ وَحَكَمَ فِي دِمَائِكُمْ أَنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى مَنْ ادْعَى عَلَيْهِ وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ ادْعَى لِكَيْلَا يَبْطُلَ دَمُ امْرِئٍ - مُسْلِمٍ (حَرَّ عَامِلِي ح ٤).

و منها صحیحة الحلبي عن ابی عبد الله ع:

قد سألته عن القسامة كيف كانت؟ فقال: هي حق وهي مكتوبة عندنا و
لولا ذلك لقتل الناس بعضهم بعضاً ثم لم يكن شيء وإنما القسامة نجاة
للناس (حرّ عاملي ح ٢).

و غير ذلك من الروايات المعتمدة.

ب. اجماع الفقهاء قديماً وحديثاً بل تسالم الاصحاب على اعتبار هذه المسألة من دون مخالف
فيها وقد تقدّم أنّنا أنّ القسامة جاهلية وقد قرّرها الاسلام.

٢

في اعتبار اللوث في القسامة

الف. اجماع المسلمين كافةً و تسالمهم الا عن الكوفي من العامة، فانه قال: «لا اعتبر اللوث و
لا ارى بيمينه و لا ارى جعل اليمين في جانب المدعى».
وايضاً اشكل الحال على المحقق الاردبيلى رحمته الله نظراً الى اطلاقات الروايات و عدم وجود مقيد
في المقام حتى قال: «فكان لهم على ذلك اجماعاً أو نصاً ما اطلعت عليه» (فص ٣).
ولكن انت خبير بان اعتبار اللوث يجمع عليه بل متسالم عليه مضافاً الى ورود روايات
معتمدة.

ب. النصوص الواردة التي يمكن استفادته منها.

منها معتبرة زرارة عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «انما جعلت القسامة ليغلظ بها في الرجل معروف
بالشرّ المتهّم فان شهدوا عليه جازت شهادتهم» (حرّ عاملي ح ٧).
منها صحيحة زرارة: «لكيما إذا اراد الفاسق أن يقتل رجلاً أو يغتال رجلاً...» (حرّ عاملي ح ١).
منها صحيحة بريد بن معاوية عن ابي عبدالله عليه السلام: «ان فلان اليهودي قتل صاحبنا» (حرّ عاملي
ح ٣).

منها صحيحة عبدالله بن سنان قال:

سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول: انما وضعت القسامة لعل الحوط يحتاط
على الناس لكي اذا رأى الفاجر عدوه فرمته مخافة القصاص (حرّ عاملي
ح ١٩).

فإنَّ التعليل في هذه الروايات يرشدنا في أنَّ القسامة لا تأتي في كل مورد، بل في خصوص ما اذا كان المدعى عليه رجلاً معروفاً بالشر متهاً فاسقاً وهذا هو معنى اللوث، حتى أنَّ بعض اساتذتنا -مدظله العالی- قال:

ان قوله عليه السلام في روايات الباب «انما جعلت القسامة احتياطاً لدماء الناس» يدل على اعتبار اللوث فيها و الا لم يكن احتياطاً للدماء بل يوجب هدرها حيث ان للفاسق والفاجر ان يدعى القتل على احد و يأتي بالقسامة فيقتص منه فيذهب دم المسلم هدرًا.

و يؤيد هذا المعنى ماورد عنه عليه السلام لو يعطى الناس باقوالهم لاستباح قوم دماء قوم و اموالهم (١٥٥) و ايضاً القسامة تخالف القواعد العامة المقررة فيقتصر فيها على المتيقن، مضافاً الى ما في الرياض: «ان النصوص اكثرها في قضية عبدالله بن سهل المشهورة و فيها اللوث بلاشبهة...» (طباطبای: ٥١٧).

فحينئذ لا قسامة مع ارتفاع التهمة و عدم اتصاف المدعى عليه بكونه فاسقاً شراً خلافاً لما ذكره سيدنا الاستاذ الامام الخميني رحمته الله:

من ان المراد باللوث كل اماره يغلب معه الظن عند الحاكم بصدق المدعى (١٤٥٣ ج ٢: ٥٢٧) ولازمه سواء كان المدعى عليه معروفاً بالشر و الفسق ام لم يكن.

ولكن يمكن ان يقال انه لا منافاة بين ما ذكره سيدنا الاستاذ و بين ما استظهرناه و هو انه رحمته الله بصدد بيان تعريف اصل اللوث و ما قلناه هو اعتبار قيود و شرايط في صيرورة المورد لوثاً.

٣

في كيفية القسامة

لاشك و لا ريب في أنه لو ادعى الولي، القتل على واحد او جماعة و لم يحصل اللوث فالحكم فيه كغيره من الدعاوى فلا قسامة و لا تغليظ و البينة على المدعى و اليمين على المدعى عليه لعموم ادلة حجية البينة، فان اقام البينة على مدعاه فهو و الا فللولى احوال المنكر يميناً واحداً فان حلف سقطت الدعوى كما في سائر الدعاوى، و اما لو ادعى القتل و حصل اللوث مع شرائطه المتبعة

فقبل القسامة يعتبر أمور.

الف. مطالبة المدعى عليه بالبينة على برائته

و يدل عليه مضافاً الى تسالم الاصحاب، ورود عدة روايات معتبرة على ذلك؛
منها صحيحة بريد بن معاوية عن ابي عبدالله عليه السلام فقال: «...الحقوق كلها البينة على المدعى و
اليمين على المدعى عليه الا في الدم خاصة» (حرّ عاملى ح ٣).
ومن هنا صحيحة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «و حكم في دمائكم ان البينة على المدعى
عليه واليمين على من ادعى ثلثا يظل دم امرىء مسلم» (حرّ عاملى ح ٤).
فحينئذ في موارد اللوث المطالب بالبينة، هو المدعى عليه دون المدعى بحسب الطبع الاولى و
إلا هذا المعنى لا يدل على عدم حجية بينة المدعى كما ورد في صحيحة مسعدة بن زياد عن
جعفر عليه السلام قال:

كان ابي رضى الله عنه اذا لم يقم القوم المدعون البينة على قتل قتيلهم و
لم يقسموا بان المتهمين قتلوه حلف المتهمين بالقتل خمسين يميناً
بالله... (حرّ عاملى ح ٦).

و عليه فان اقام البينة على عدم القتل فهو سقطت الدعوى و الا يجب على المدعى الاتيان
بقسامة خمسين رجلاً كي يثبت دعواه.

ب. اعتبار الرجولة في القسامة

ذكر سيدنا الاستاذ الامام الخميني عليه السلام: «و الظاهر اعتبار الرجولة في القسامة» (٥٢٩).
وقد دلت على ذلك عدة نصوص معتبرة كصحيحة بريد بن معاوية و صحيحة زرارة و
صحيحة ابي بصير و صحيحة عبدالله بن سنان و صحيحة يونس و ابن فضال و غير ذلك (حرّ
عاملى باب ٩ و ١٠).

ربما يتوهم انه اذا كان المدعى او المدعى عليه امرأة لا تثبت القسامة، فانه يقال:

مضافاً الى عدم الخلاف بين الاصحاب تدل عليه، عدة اخبار كصحيحة
الحلى و صحيحة زرارة و صحيحة بريد بن معاوية و صحيحة ابي

بصير، فإن مقتضى التعليل فيها عدم الفرق بين الرجال والنساء (حرّ عاملي باب ٩ و ١٠).

٤

في كمية القسامة

وهي في العمد خمسون يمينا وفي شبه العمد والخطأ المحض، خمس وعشرون يمينا، أما الحكم في الاول اجماعى الا ابن حمزة حيث قال: «انها خمسة وعشرون في العمد اذا كان هناك شاهد واحد معللاً بأن الخمسين بمنزلة شاهدين». لكن يردّه الادلة واطلاقاتها، مضافاً الى ورود نصوص معتبرة. منها صحيحة عبدالله بن سنان قال:

قال ابو عبدالله عليه السلام في القسامة خمسون رجلاً في العمد وفي الخطأ خمسة وعشرون رجلاً وعليهم ان يحلفوا بالله (حرّ عاملي ح ١). ومنها صحيحة يونس وابن فضال جميعاً عن الرضا عليه السلام:

... والقسامة جعل في النفس على العمد خمسين رجلاً وجعل في النفس على الخطأ خمسة وعشرين رجلاً (حرّ عاملي ح ٢).

و اما في الثاني فالاشهر انه كالعمد كما ذهب اليه المفيد والديلمي وابن اديريس والعلامة و فخرالمحققين والشهيدان، بل عن السرائر الاجماع عليه و علل الشهيد الثاني رحمته الله في الروضة بهية بأنه أحوط و أنسب بمراعاة النفس (مكي ج ٢: ٣٨٥) أعني الاحتياط المطلوب في الدماء. وفيه مضافاً الى عدم صحة الاستدلال يكون مخالفاً للنصوص المعتبرة المتقدمة آنفاً و انه اجتهد في مقابل النص.

وهكذا يعتبر في اليمين أن يكون بالله تعالى و تدل على اعتباره قبل الاجماع الروايات المعتبرة: منها صحيحة مسعدة بن زياد عن جعفر عليه السلام قال: «... حلف المتهمين بالقتل خمسين يمينا بالله» (حرّ عاملي ح ٦).

ومنها صحيحة عبدالله بن سنان قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: «و عليهم أن يحلفوا بالله» (حرّ عاملي

ح ١)

وهكذا يعتبر في القسامة ان يقيم المدعى خمسون رجلاً من قومه يحلفون بالله تعالى والمراد بهم هنا اقاربه وان لم تكونوا وارثين فعلاً كما اذا كانوا من الطبقات المتأخرة عن الطبقة الوارثة الموجودة، نعم الظاهر اعتبار ذلك في المدعى، فان كان له قوم وبلغ مقدار النصاب حلف كل واحد ميمناً.

ويشترط في القسامة علم الحالف ويجب انه يكون حلفه عن جزم وعلم ولا يكتفى الظن، بل لابد في اليمين من ذكر قيود يخرج الموضوع ومورد الحلف عن الابهام والاحتمال وذكر نوع القتل من كونه عمداً او خطأ أو شبه عمد وذكر الانفراد او الاشتراك ونحو ذلك من القيود (خميني: ٥٣١).
انما الكلام في العلم المأخوذ في الحلف في باب القسامة هل يشترط ان يكون عن حسٍ ورؤية — كما في باب الشهادة — ام يكفي بائٍ سببٍ حصل اوجه.

ربما يقال بالاول لاهمية الدم وشدة الاحتياط فيها ودلالة الروايات عليها:
منها صحيحة بريد بن معاوية العجلي عن ابي عبد الله عليه السلام فقالوا: «يا رسول الله ما عندنا شاهدان من غيرنا وانا لنكره ان نقسم على ما لم نره» (حرّ عاملي ح ٣).
ومنها صحيحة ابي بصير قالوا: «يا رسول الله انقسم على ما لم نره؟» (حرّ عاملي ح ٥).
فان رسول الله ﷺ لم يردعهم عن ذلك بل اقرّ كلامهم ولهذا قال ﷺ عقيب ذلك «فيقسم اليهود» مع ان النصوص اكثرها في قضية عبدالله بن سهل المتقدمة آنفاً، مضافاً ان القسامة تخالف القواعد المعلومة المقررة فيقتصر فيها على المتيقن، لكن الاصحاب ذهبوا الى الثاني ومعه لا يخبر ان نختار القول الاول والله أعلم.

مسألتان

الاولى، وان نقصوا عن مقدار النصاب، هل تكرر عليهم الأيمان حتى يكملوا القسامة ام لا تكرر لعدم الدليل، وجهان:

مقتضى النصوص الواردة في المقام هو الوجه الثاني لاناطة القود على حلف خمسين رجلاً ومع عدمه لم يثبت القود، وكفاية الباقيين والتكرير بينهم يحتاج الى دليل مفقود في المقام، واما صحيحة يونس عن الرضا عليه السلام (حرّ عاملي ح ٢) فوردها القسامة في الاجزاء فلا يمكن اسراؤها الى النفس الا

أن المجمع عليه في كلمات غير واحد من الاصحاب هو الوجه الاول كما في الغنية بل عن الخلاف و الغنية انه ان كان الولي واحداً أقسم خمسين اجماعاً و زاد في الخلاف (طوسي ١٤١٨: ١٥٣) نسبته الى اخبار الفرقة ايضاً.

مضافاً الى انه ذكر بعض اساتذتنا رحمهم الله انه ورد في غير واحد من الروايات من ان القسامة، انما جعلت احتياطاً للناس لئلا يغتال الفاسق رجلاً فيقتله حيث لا يراه احد، فاذا كانت علة جعل القسامة ذلك فكيف يمكن تعليق القود على حلف خمسين رجلاً فانه امر لا يتحقق الا نادراً (خوي ج ٢: ١٠٩).

و يمكن ان يستدل على جواز التكرير بصحيفة بريد بن معاوية «فاقيموا قسامة خمسين رجلاً» و هو مع قرائته بالاضافة يكون ظاهراً في ارادة خمسين يميناً، وهكذا صحيفة مسعدة بن زياد «حلف المتهمين بالقتل خمسين يميناً بالله» سواء اكانت الايمان من قبل خمسين رجلاً ام اقل من ذلك ولكن كررت عليهم و يحتمل ان يكون ارادة الشيخ رحمهم الله في الخلاف في جواز التكرير باخبار الفرقة، الى هذه الروايات، لكن الانصاف الاستدلال بها على جواز التكرير لا يخلو عن اشكال، فالعمدة في المقام هو الاجماع ان سلم عن الاشكال بكونه مدركياً.

الثانية، لو ادعى الولي فقدان العشيرة او نقصانهم عن مقدار النصاب او عدم بذلهم لليمين هل يصدق و تتكرر الأيمان ام لا يصدق و يجب الفحص كي يحصل الاطمئنان؟ ربما يقال: انه يصدق و لا يجب الفحص، لانه ثبت في محله عدم وجوب الفحص من الشبهات الموضوعية، مضافاً الى انه لا ثمة للفحص لانه على كلا التقديرين تتكرر عليه الأيمان.

وفيه اولاً، ان تمّ الدليل فتخصص بما عدى النفوس و الاعراض لشدة الاحتياط و اهتمام الشارع بها.

و ثانياً، يمكن ان يقال: نقصان العشيرة او فقد انها شرط ثبوت و واقعي بالنسبة الى جواز تكرير الأيمان و بدون الفحص حتى حصول الاطمئنان لا يمكن من احراز الشرط و المفروض ان احرازه ضروري، فحينئذ يجب الفحص الى حصول الاطمئنان.

خلفاً للشيخ رحمه الله في المبسوط (طوسي: ٢٢٣) فلم يعتبره كما عن أكثر العامة عدى الشافعي، معللاً بأن القسامة تخالف القواعد المقررة في باب الدعاوى وهو أن البيّنة على المدعى واليمين على المدعى عليه فيقتصر فيها على مورد النص.

ولكن انت خير بأنّ صحيحة يونس تقيد تلك المطلقات.

أما الكلام في مقدارها فذهب شيخنا المفيد رحمه الله في كتاب أحكام النساء وسلار وابن ادريس والشهيدان الى قسامة خمسون كالنفس احتياطاً في الدماء، وعن السرائر دعوى الاجماع عليه خلفاً للشيخ رحمه الله وأتباعه حيث قالوا: قسامة الاعضاء الموجبة للدية الكاملة ست أيمان ومانقص عنها فبالنسبة فما فيه النصف يكون فيه ثلاث أيمان وهكذا (طوسي: ١٥٤ و ١٥٦).

و تدل عليه صحيحة يونس عن الرضا عليه السلام فيما افق به أمير المؤمنين عليه السلام في الديات فحينئذ الاظهر هو القول الثاني.

بقى شيئاً: وهو ان القسامة في النفس توجب القود وأما ما في الاعضاء فلا توجب القصاص، لأنّ دليلها وهي صحيحة يونس تختص في الدية فبعد ما ثبت أنّ القسامة تخالف القواعد المقررة فيقتصر فيها على مورد النص.

٦

هل تقبل قسامة الكافر على دعواه على المسلم، فيه خلاف، ذهب الشيخ في الخلاف (طوسي: ١٥٣) والمحقق في الشرايع (حلى: ٣٧٤) والعلامة في كتبه (حلى ١٤١١ ج ٢: ٢٦٠) وفخر المحققين (٦١٨) الى المنع مستدلين بأنّ القسامة على خلاف الاصل فيقتصر على مورد النص وهو قسامة المسلم كما في صحيحة بريد بن معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: انما حقن دماء المسلمين بالقسامة وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لئلا يبطل دم امرئ مسلم وغير ذلك، مضافاً الى ان القسامة يثبت بها القود في القتل عمداً ولا يقاد مسلم بكافر، وايضاً القسامة سبيل فيمقتضى قاعدة نفي السبيل.* لا تقبل قسامة الكافر.

واختار الشيخ في المبسوط (طوسي: ٢١٦) والعلامة في المختلف (حلى: ٢٧٣) وصاحب

* النساء (٤): ١٤١ «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»، ايضاً قوله عليه السلام «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه».

الجواهر (عق ج ٤١: ٢٤٢) وغيره صحة قسامة الكافر على المسلم مستدلين باطلاق الروايات و صحیحة زراره حيث قال عليه السلام «فيقسم اليهود» والمسألة مشككة فالأظهر القول الأول كما في التحرير (خميني ج ٢: ٥٣١).

٧

لو ادعى الولي القتل بالنسبة الى شخص مع وجود اللوث جاز اثبات دعواه بالقسامة بشرط اثبات كون المدعى عليه كان موجوداً في ذلك المكان حين القتل، واما اذا انكر المدعى عليه هذا المعنى كان القول قوله مع يمينه، لأن الاصل يكون موافقاً معه، فحينئذ يسقط اللوث لانه متوقف على وجوده في ذلك المكان، الا ان يأتي بالبينة على كون المدعى عليه كان موجوداً في ذلك المكان حين القتل، عصمنا الله عن الزلل والخطاء.

والحمد لله رب العالمين

منابع عربي

- ١- ابن اثير، نهاية.
- ٢- ابن ادریس، محمد بن احمد، (١٤١٠ ق.)، السرائر، كتاب الحدود، باب البيئات على القتل و قطع الاعضاء، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- ٣- الجواهری، اسماعیل بن حماد، (١٣٩٩ ق.)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ٤- الحر العاملي، محمد بن الحسن، الوسائل الشيعية الى تحصيل مسائل الشريعة، كتاب القصاص، من ابواب دعوى القتل و ما يثبت به، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ٢٠ ج.
- ٥- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (١٤١١ ق.)، جامع المقاصد في شرح القواعد، بیروت: مؤسسه آل بیت لاحیاء التراث.
- ٦- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، الشرايع.
- ٧- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، المختلف، كتاب القصاص، الفصل السابع في اللواحق.
- ٨- خميني، روح الله، (١٤٠٣ ق.)، تحرير الوسيلة، بیروت: دارالمنظر.

- ٩- خویی، ابوالقاسم. مبانی تکرله المنهاج. بغداد: بابل.
- ١٠- شهید ثانی، زین الدین علی. مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام. تهران: چاپ سنگی.
- ١١- طباطبائی، علی. الرياض. المجلد ٢.
- ١٢- طوسی، محمد بن حسین. (١٤١٨ ق.). الخلاف. المجلد ٣. مسأله ٣. مؤسسه النشر الاسلامی.
- ١٣- طوسی، محمد بن حسن. (١٣٦٣). المبیسوط.
- ١٤- فخرالحقین. ایضاح الفوائد.
- ١٥- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (١٣٦٢). مجمع الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ١٦- مکی العاملی، محمد بن جمال الدین. اللمعة.
- ١٧- النجفی، محمد حسن. (١٣٦٨). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. دارالکتب الاسلامیه. ٢٢ ج.

THE FUSION OF THE GNOSTIC AND THE POLITICAL IN THE PERSONALITY AND LIFE OF IMAM KHOMEINI

Hamid Algar*

Abstract: The author in this article argues that Imam Khomeini was concern that Islamic gonsis should be properly known and that it expressed itself in all aspects of Imam Khomeini's personality. He also argues that Islamic gnosis even expressed itself in policies of Imam Khomeini, including his foreign policy.

It is related that when teaching a class on ethical advancement at Qum in the 1930's, Imam Khomeini would always close his lectures with the following sentence from the Munajat-i Sha'ban, a litany unique in that it was recited by all the Twelve Imams:

O God, grant me total separation from other than You and

* American Professor and Reseacher.

attachment to You; brighten the vision of our hearts with the light of looking upon You, so that they may pierce the veils of light and attain the source of magnificence, and our spirits be suspended from the splendor of Your sanctity.

The Imam always assigned great importance to the study and recitation of the supplicatory prayers of the Imams from the *Ahl al-Bayt*, as a means of attaining spiritual insight as well as petitioning the Creator, but this appeal from the *Munajat-i Sha'ban* seems to have been particularly close to his heart. It appears in texts and pronouncements belonging to different phases of his life: in the commentary on a hadith of Imam Ja'far al-Sadiq concerning "the meeting with Allah" (*liqa'ullah*), contained in **Sharh-i Chihil Hadith**, a work completed in 1939; in one of his works concerning the inner dimensions of prayer, **Mi'raj al-Salikin**, also finished the same year; in *Jihad-i Akbar ya Mubaraza ba Nafs*, a lecture on ethical purification delivered in Najaf in about 1972; in the lectures on the exegesis of "*Surat al-Fatiha*" that were televised in December, 1979 and January, 1980; and in "*Rah-i 'Ishq*", a letter written by the Imam to his daughter-in-law, Fatima Tabataba'i, in 1983. The aspiration "to pierce the veils of light and attain the source of magnificence" may therefore be regarded as a constant element in the devotional life of the Imam, and only by bearing it in mind can the totality of his struggles and achievements, including the political, be correctly understood. It was with a gaze fixed on "the source of magnificence", a mode of vision utterly different from that of the common political leader, that the Imam led a vast revolutionary

movement to success.

The integrality and comprehensiveness of the Imam's personality and vision of Islam are such that analytical distinctions among their various dimensions are in a sense artificial, reflecting an effort to understand the Imam rather than his actuality. It is nonetheless legitimate-- or at least inevitable -- to speak of the gnostic (*'irfani*) and political aspects of his life and activity and to accord a certain primacy to the former, in terms of not only chronology but also significance. The Imam is generally regarded, by both Westerners and Muslims, as nothing more than an unusually gifted revolutionary leader, yet all who knew him intimately, as well as many who met with him but briefly, can testify that he possessed a vision transcending the political at the very same time that it controlled and embraced it. It is precisely this inclusion of the political in the gnostic that is perhaps the most distinctive feature of the Imam's persona.

As for the chronological primacy of gnosis in the life of the Imam, this is amply demonstrated by the history of his early years in Qum. His immediate purpose in going there in 1920 was no doubt to study with Shaykh 'Abd al-Karim Ha'iri, one of the principal authorities of the day in jurisprudence, and he distinguished himself in this essential area of Islamic learning long before his emergence as a *marja'-i taqlid* in the early 1960's. But in Qum he soon developed an interest in *'irfan* and associated disciplines that set him apart from many of his contemporaries and was, indeed, often viewed with suspicion and even hostility; many years later he had occasion to remark: "It is regrettable

that some of the *'ulama* should entertain such suspicions and deprive themselves of the benefits to be gained from studying *'irfan*."

His first guide in the pursuit of *'irfan* was Mirza'Ali Akbar Yazdi (d. 1926), a pupil of Husayn Sabzavari who had himself studied under Mulla Hadi Sabzavari (d. 1872), the author of **Sharh-i Manzuma**, one of the basic texts of *'irfan*; the Imam was thus affiliated to one of the principal lines of the teaching and transmission of Shi'ite gnosis. Another early guide was Mirza Aqa Javad Maliki Tabrizi (d. 1924), who had been teaching in Qum since 1911. He held two classes on philosophy and ethics, a public one at the *Madrassa-yi Fayziya* and a private one in his own home that was attended by a number of gifted and favored students including the Imam. The Imam also studied with Sayyid Abu 'l-Hasan Rafi'i Qazvini (d. 1975), among whose few published writings is a commentary on the **Du'a al-Sahar**, the same profound supplication to which the Imam devoted his first work, **Sharh Du'a al-Sahar**; it is therefore possible that the Imam's attention was first drawn to this text by Qazvini.

The Imam's chief teacher in gnosis was, however, Ayatullah Muḥammad 'Ali Shahabadi (d.1950), to whom he respectfully referred in his own writings on *'irfan* as "our master in theosophy" (*ustad-i ilahi-yima*). He met Shahabadi soon after the latter's arrival in Qum (probably in the late 1920's), and the answer he gave the Imam to a question on *'irfan* convinced him that he was in the presence of a true master. After initially refusing the Imam's request for permission to study with him, Shahabadi consented to teach him philosophy, but it was

gnosis the Imam wished to pursue, and he persisted until Shahabadi agreed to instruct him in that discipline. Every Thursday and Friday, as well as on holidays, usually alone but sometimes in the company of one or two other students, the Imam listened to Shahabadi lecturing on the commentary by Da'ud Qaysari (d. 1350) on the **Fusus al-Hikam** of Ibn 'Arabi, the **Miftah al-Ghayb** of Sadr al-Din Qunavi (d. 1274), and the **Manazil al-Sa'irin** of Khwaja 'Abdullah Ansari (d. 1089). The Imam's interest in these texts, particularly the last, remained demonstrably with him throughout his life.

Insofar as the Imam's fusion of gnostic and political concerns can be traced to any source other than illumination and immersion in the Qur'an and the teachings of the *Ma'sumin*, it is to another aspect of Shahabadi's influence upon him that it may be attributed. Shahabadi was one of the relatively few *'ulama* in the time of Reza Shah to raise his voice against the misdeeds of the Pahlavi dynasty. He would regularly preach against the first Pahlavi during the commemoration of *'Ashura*, and on one occasion manifested his extreme discontent by entering an eleven-month retreat at the shrine of *Shah 'Abd al-'Azim*. A similar commitment to the political sphere manifested itself in one of his books, **Shadharat al-Ma'arif**, a brief work which has been well described as "social as well as gnostic in content." Here Shahabadi analyzes the causes of decline and discontent in Muslim society, proposes the diffusion of authentic Islamic knowledge as a means of remedying the situation and creating unity, and concludes that although the establishment of perfect Islamic governance is a task reserved for the

Sahib al-Zaman, the political dimension of Islam, implicit in all its juridical ordinances, cannot in any way be neglected, for "Islam is most certainly a political religion" (pp. 6-7).

The Imam began his teaching career at the age of twenty-seven by providing instruction in hikmat, a discipline closely related to *'irfan*, and soon thereafter organized private sessions in *'irfan* itself. It was in these sessions that the Imam trained and inspired some of his closest associates, including above all Ayatullah Murtaza Mutahhari, whom the Imam described after his assassination in May 1979 as "the very quintessence of my being." The texts taught to this elite were the section on the soul (*nafs*) in the *Asfar al-Arba'a* of Mulla Sadra and the **Sharh-i Manzuma**.

Gnostic and devotional matters also formed the subject matter of the Imam's earliest writings. In 1928, he wrote a detailed commentary on the Du'a al-Sahar, the prayer recited before dawn during Ramadan by Imam Muhammad al-Baqir. This work was followed in 1931 by **Misbah al-Hidaya ila 'l-Khilafa wa 'l-Wilaya**, a brief but dense exposition of the innermost reality of the Prophet -*salla 'llahu 'alayhi wa sallam*- and the Imams -*'alayhim al-salam*- that draws not only on a meditation on the hadith of the Ma'sumin but also on the akbari concept of the **Universal Man** (*al-insan al-kamil*) In 1937, the Imam completed a series of glosses on Qaysari's commentary on the **Fusus al-Hikam** and on the **Misbah al-Uns**, Hamza b. Fanari's commentary on the **Miftah al-Ghayb** of Qunavi. Two years later, the Imam completed his first work in Persian, **Sharh-i Chihil Hadith**, a voluminous commentary on forty hadith of

predominantly ethical and gnostic content. Also dating from 1939 is the Imam's **Mir'aj al-Salikin wa Salat al-'Arifin** (also known as *Sirr al-Salat*), a treatise in Persian detailing the inner meaning of every part of the prayer, from the ablution that precedes it to the threefold takbir that concludes it. Somewhat more accessible than this dense and challenging work is another book on the same theme, **Adab al-Salat**, completed in 1942. Finally, mention may be made of **Sharh-i Hadith-i Junud-i 'Aql o Jahl**, a work completed in 1944 which, as yet unpublished, has been described as the fullest and most systematic exposition of the Imam's views on ethics and gnosis.

Beyond this enumeration, it is neither possible nor desirable on the present occasion to attempt a fuller presentation of the Imam's contribution to the discipline of *'irfan*; it will be enough to refer the reader to Yahya Christian Bonaud's *L'Imam Khomeyni, un gnostique mŌconnu du XXe siecle* (Beirut, 1997), an excellent work of both synthesis and analysis. However, in connection with the trajectory of the Imam's life -- the transition from early emphasis on *'irfan* to later engagement in the political realm-- it is imperative to note that the gnostic writings are not a digest or extension of received opinions and formulations, drawn up in youth only to be laid aside in maturity; rather they are the manifest fruit of a powerful, original, and lasting vision. As was remarked by Sayyid Ahmad Fihri, who attended some of the Imam's lectures in Qum during the 1930's, "it is apparent that he [the Imam] has experiential knowledge of all he wrote upon." To put it somewhat differently, the Imam's works on *'irfan* were but the early, literary

expression of a process of *suluk*, of continuous advancement towards the repeatedly invoked "source of magnificence." The Imam's leadership of the Islamic Revolution and his establishment of the Islamic Republic of Iran may be therefore be said to have constituted, from a certain point of view, a further stage in that process of spiritual wayfaring; the fruits of his inward strivings came ultimately to transcend his own person and to manifest themselves with profound effect in the political realm.

This characterization may be justified with reference to the first three of the four journeys that furnish both the subject and the title of Mulla Sadra's *Asfar al-Arba'a*, a work with which the Imam was intimately acquainted. The first is the journey from creation to the divine reality (*min al-khalq ila 'l-haqq*), a movement away from immersion in the multiplicity of creation to exclusive awareness of the sole reality that is coterminous with the divine essence. The second journey takes place within the divine reality by means of that reality itself (*fi 'l-haqq bi 'l-haqq*); it consists of the perception of the divine perfections (*kamalat*) and of a series of extinctions in the divine names followed by subsistence through them. The third journey is that which leads back from the divine reality to creation (*min al-haqq ila 'l-haqq*); however, it does not bring the wayfarer back to his point of departure, for it is a journey that is accomplished by means of the divine reality (*bi 'l-haqq*) and has as its result the perception of the mysteries of the divine acts (*af'al*) as they unfold in the phenomenal world.

If the impertinence of speculating on the spiritual progress of the Imam be forgiven, it may be suggested that his period of primary

emphasis on *'irfan* and associated matters corresponded to the first and second journeys described by Mulla Sadra, and that his involvement in the political sphere and his leadership of the Islamic Revolution were analagous to the third journey. What is certain that the unique insight the Imam displayed at critical junctures during the revolution and the early years of the Islamic Republic cannot be explained purely in terms of political sagacity; a clarity of vision was at work which enabled him to see beyond the immediate conjuncture, and it may be permissible to describe this capacity as a witnessing of the *af'al* as they became manifest in the political sphere. If this characterization is justifiable, it becomes plain that the Imam generally refrained from overt political activity until 1962 not only because of an unwillingness to dispute the quietist attitude of the senior 'ulama of the day, but also because an essential process of inner preparation was underway. It was the Imam's own progress toward "the source of magnificence" that enabled him to lead a revolution that was like a collective *suluk* of the Iranian people.

This having been said, it must be conceded that the scheme of the three successive journeys has an inevitably metaphorical character, in that the concreteness and definite accessibility of a terrestrial destination are lacking in the trackless realm of inward journeying. Moreover, the application of the scheme to a given life cannot be taken to imply an exact correspondence to chronologically distinct periods. It is no doubt for this reason that traces of political awareness and interest can be discerned in the life of the Imam even before his emergence on the national scene in 1962. He had some contact with scholars who

contested various policies of Reza Shah, not only his master Shahabadi but also Hajj Aqa Nurullah Isfahani and Mulla Husayn Fisharaki who led a protest in Isfahan against compulsory military service in 1924; Ayatullah Angaji and Mirza Sadiq Aqa who led a similar movement in Tabriz in 1928; Aqazada Kafa'i who was brought to Tehran for trial after the Mashhad uprising of 1935; and Sayyid Hasan Mudarris, whom the Imam later described as "the leader of those who stood against oppression." Moreover, the Imam often touched on political themes in the poetry he wrote at the time and which was privately circulated in Qum. Thus when in 1928 Reza Shah abolished the capitulations that had been granted to foreign powers and sought thereby to present himself as an authentic patriot, the Imam responded with a poem that included this line: "It's true he has now abolished every capitulation,/ But only to hide from you the abolition of the nation!"

In any event, such was the climate of the day in Iran that even such an essential component of Shi'ite spirituality as *rauzakhwani* (the recitation of texts commemorating the martyrdom of Imam Husayn a.s.) automatically took on political connotations. In an interview granted the present writer in December 1979, the Imam recalled that the assemblies of *rauzakhwani* in which he participated in Qum during his youth rarely took place, and even then they were often infiltrated by informers, with the result that those participating were arrested. Still less to the liking of the Pahlavi regime than such traditional manifestations of piety were the public lectures on ethics given by the Imam in Qum in the early 1930's and, after a hiatus, from 1941 onward. Although based on the **Manazil**

al-Sa'irin of Ansari, one of the texts the Imam had studied with Shahabadi, these lectures served as the vehicle for a comprehensive exposition of Islam as a whole, including its political dimensions. Sayyid Ahmad Fihri recalled: "I count the time I spent attending those lectures among the most precious hours of my life. In his lectures the Imam taught true Islamic ethics, which cannot be separated from revolution, in such a way that he left a deep impression on all who attended." Another listener to those lectures, Ayatullah Murtaza Mutahhari, attributed to them "the formation of a good part of my intellectual and spiritual personality." Moreover, it was not only religious scholars who attended the lectures; people from other walks of life would come from places as far afield as Tehran and Isfahan, defying the wish of the Pahlavi regime to isolate the religious institution in Qum from the general population.

The interconnectedness of the gnostic and sapiential with the political and confrontational also came clearly to the fore in **Kashf al-Asrar**, which appearing in 1945 was the first published work of the Imam. The book is in the first place a crushing response to **Asrar-i Hazarsala**, a Wahhabi-inspired polemic against many of the key doctrines of Shi'ism. This is accomplished largely through the marshalling of a wide range of scriptural and rational arguments, but the Imam also has recourse to the great authorities of hikmat and 'irfan, men such as Ibn Sina, Suhrawardi, and Mulla Sadra. Further, the currency of works such as **Asrar-i Hazarsala** is denounced by the Imam as one consequence of the anti-religious policies of the Pahlavi regime, and it is in **Kashf al-Asrar** that the Imam expounds for the first time the

doctrine of "the governance of the jurisprudent" (*vilayat-i faqih*) that was to become the constitutional foundation of the Islamic Republic.

In May 1944, at about the same time he must have been engaged in writing **Kashf al-Asrar**, the Imam issued what appears to have been his first political proclamation, calling for action to deliver the Muslims of Iran and the entire Islamic world from the tyranny of foreign powers and their domestic accomplices; the autograph copy of this proclamation is headed not only by the *basmala* but also by the injunction, "read it and put it into effect." The Imam begins, very significantly, by citing Qur'an, 34:46: "Say: I enjoin upon you one thing only -- that you rise up for God, in pairs and singly, and then reflect." This is the same verse that opens the chapter on awakening (*bab al-yaqza*) at the very beginning of Ansari's *Manazil al-Sa'irin*, the handbook of spiritual wayfaring beloved of the Imam since his days of study with Shahabadi. "Rising up for God" counts, then, as the essential point of departure for *suluk*; it is defined by Ansari as "awakening from the slumber of neglect and rising from the pit of lassitude." The Imam similarly says of the verse in question that in it "God Almighty has set forth the progress of man from the dark realm of nature to the farthest point of true humanity," so that the injunction contained in it is "the sole path of reform in this world." But immediately after offering this gnostic and ethical interpretation of the verse the Imam proceeds to analyse the lamentable state of the Muslim world, attributing it to the fact that all are engaged in "rising up for the sake of their appetitive souls" (*qiyam barayi nafs*); it is only through "rising up for God" that matters can be rectified. "Rising

up for God" thus becomes both an act of personal redemption and a commitment to change and reform Muslim society, an insurrection equally against spiritual lassitude and neglect in oneself and against corruption, irreligion and tyranny in the world. There is perhaps no clearer textual indication of the interconnectedness of the ethical and gnostic with the political in the worldview of the Imam than in this understanding of "rising up for God."

During the roughly eighteen years that elapsed between the issuing of this early proclamation and the beginning of the Imam's sustained public struggle against the Pahlavi regime in the autumn of 1962, he appears to have devoted himself primarily to teaching *fiqh* and *usul* and writing authoritative books on those disciplines. It has, however, already been pointed out that for the Imam *'irfan* was above all an existential matter, so that the diversion of his pedagogical and literary energies to *fiqh* and *usul* cannot be taken to mean that *'irfan* disappeared from the horizons of his inner life. There is evidence, moreover, that even his teaching of these exoteric sciences was colored by gnostic concerns and that this was one factor in attracting an unusually large number of students to his classes. To quote Sayyid Ahmad Fihri once more, the Imam was able "to demonstrate the conformity of the shari'a to the logic of *'irfan* as well as the conformity of *'irfan* to the logic of the shari'a." In addition, the teaching methods of the *hauza* have always involved the transmission to the student of more than formal learning; a complete ethos and worldview pass from one generation to the next. That the Imam in particular was able to convey to his students essential spiritual

virtues and qualities is apparent from the testimony of the late Muhammad Javad Bahonar that "the Imam would instil in us a sense of spiritual nobility, of responsibility and commitment, of spiritual and intellectual richness; his words would resound in our ears for many days after we left Qum to go preaching during Ramadan."

The Imam addressed himself in detail to this task of the ethical and spiritual training of his students in the lectures on the "major jihad", the struggle against the self-indulgent tendencies of the self, that he delivered at Najaf in 1972. It is significant that these lectures were given after the better-known series on the governance of the jurispudent, and appropriate that they were first published as a supplement to them. For the establishment of Islamic government was seen by the Imam as both dependent on and aiming at the spiritual purification of Muslim society and those called upon to lead it, the religious scholars; success in the "minor jihad," the struggle against external forces hostile to Islam, was indissolubly linked to exertion in the "major jihad."

It is surely not accidental that the first tradition selected for commentary by the Imam in his **Sharh-i Chihil Hadith** was the hadith from which this pair of terms, major and minor jihad, is derived: "When a group of combatants whom the Prophet -*salla 'llahu 'alayhi wa sallam*- had sent forth returned, he addressed them saying, 'Welcome to a people who have completed the minor jihad; the major jihad remains for them to fulfil.' They asked: 'O Messenger of God, what is the major jihad?' He replied: 'The jihad against the self.'" In his commentary on this *hadith*, the Imam expounds a concise but complete program of inner

combat, its first stage being the reflection (*tafakkur*) that is ordained in Qur'an, 33:46, the verse cited by the Imam at the beginning of his first public proclamation.

The numerous proclamations and directives, gathered together in the 22-volume collection entitled **Sahifa-yi Nur**, that the Imam issued first in the course of the struggle that led to the foundation of the Islamic Republic and then during the first ten years of its existence necessarily deal first and foremost with the problems and crises of the day. These documents also contain, however, numerous allusions to gnostic and ethical concerns, demonstrating once again the inseparability of the spiritual and ethical in the worldview of the Imam; a thematic index of the **Sahifa-yi Nur** lists more than 700 passages of varying length dealing with the concerns of *'irfan*.

Here, only two examples will be discussed. On December 22, 1979, when addressing the people of Qum, the Imam described the success of the revolution as due to the fact that the people of Iran had oriented themselves to the divine presence and thereby taken on "a divine existence." Later, after the beginning of the Iraqi aggression in September 1980, the Imam repeatedly said of the martyrs that they had gone to "the contemplation of God" (*liqa'ullah*). This contemplation, a major theme of *'irfan*, had been the subject of a small treatise written by the Imam some time during the 1930's and published as a supplement to the lengthier work of his teacher, Aqa Javad Maliki Tabrizi, on the same subject. He treated the subject at greater length in his **Sharh-i Chihil Hadith**, where he clarifies that the meaning of *liqa'ullah* is not

comprehensive rational knowledge of the divine essence but "a comprehensiveness of gnostic witnessing attained by inner vision" (*ihata dar 'irfan-i shuhudi va qadam-i basirat*). He connects it, moreover, to the same supplication with which we opened this discussion, and it may therefore be concluded that for the Imam the martyr was one who by means of his death penetrated "the veils of light" to attain "the source of magnificence."

Perhaps the clearest public evidence of the Imam's continuing attachment to *'irfan* and even his belief in the permissibility of conveying it to the broadest possible public came with his televised lectures on the exegesis of "*Surat al-Fatiha*" in December 1979 and January 1980. The lectures were suspended for a variety of reasons before the Imam had proceeded beyond the first two verses of the sura, but even in their incomplete form they are a remarkable exposition, clear, eloquent, and accessible, of key topics of *'irfan*, especially the modes of divine manifestation and the meanings of the divine names. Worthy of note are also the tumultuous events through which Iran was passing at the time the lectures were delivered: the intensified confrontation with the United States that followed on the deposed Shah's entry to America and the occupation of the United States Embassy in Tehran by the Students Following the Line of the Imam; the struggle to institutionalise the new order; various counterrevolutionary plots; and upheaval in the armed forces. It was against this background of turmoil that the Imam chose, with the perfect tranquillity that characterised his demeanour, to lecture to the Iranian nation on key topics of *'irfan* that might have been

thought irrelevant to the urgent concerns of the day.

To understand this choice, it may be appropriate to recall an episode in the life of Imam 'Ali -'alayhi 's-salam- to which the Imam himself refers in the lectures on Surat al-Fatiha. Once, when advancing to do battle with Mu'awiya, Imam 'Ali began discoursing on the inner meaning of *tauhid*. One of his companions asked him whether the time was suitable for the discussion of such matters. He responded, "this is the reason that we are fighting Mu'awiya, not for any worldly gain." The conclusion follows that it is precisely in the midst of the struggle for the establishment of an Islamic order that the deepest meanings of *tauhid* may be fittingly evoked; the gnostic and the political, *'irfan* and *jihad*, are seen once again to be indissolubly linked.

The Imam's concern that Islamic gnosis should be properly known expressed itself even in the foreign policy of the Islamic Republic. In a letter to Mikhail Gorbachev, leader of the Soviet Union, dated January 4, 1988, the Imam not only foretold the collapse and utter discrediting of Communism, with a prescience that outstripped the expertise of conventional Kremlinologists, but also warned against the spiritual and ethical chaos into which post-Soviet Russia has now in fact fallen. The essential problem confronting Russia, the Imam asserted, was not that of property, the administration of the economy, or personal freedom, but the absence of a valid faith in God. As a contribution to remedying the situation, the Imam proposed that Gorbachev dispatch Soviet scholars to Qum to study inter alia the works of Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra, and Ibn 'Arabi.

Important and eloquent testimony to the Imam's essential nature as a gnostic of high rank is also contained in more intimate documents, written towards the end of his life: the poems in which he anticipated the union with the Divine Beloved to which he had constantly aspired, and letters to his son, the late Hajj Sayyid Ahmad Khomeini, and his daughter-in-law, Fatima Tabataba'i. Both the poems and the letters are marked by a strongly emotive tone that distinguishes them from the writings on *'irfan* he had composed during the first phase of his life in Qum.

As for the public testament that was released after the Imam's death on June 3, 1989, it consists primarily of counsels to various classes of the Iranian people and warnings of the problems they will face in preserving the Islamic Republic. It is therefore easy to dismiss as a mere preliminary the Imam's opening emphasis on the *hadith-i thaqalayn*, that foundational text for all of Shi'i thought, and to overlook the occurrence, in the exordium, of a reference to "the reserved name" -*al-ism al-musta'thar*- of God. The sense of this term, which ultimately goes back to a petitionary prayer of the Prophet -*salla 'llahu 'alayhi wa sallam*-, may be summarized as the divine name (or compendium of names) that relate to the divine qualities that are not and never will be manifested, being "held in reserve" in God's hidden knowledge concerning himself. As has been suggested by Ayatullah Muhammadi Gilani, the reference made by the Imam to "the reserved name" at the very beginning of his testament indicates a wish on his part to encourage the cultivation of *'irfan* after his passing as an indispensable part of his

legacy. It is from the invocation of "the reserved name," together with all the Inames manifest or capable of manifestation, that the Imam descends, as it were, in the main body of his testament, to the plane of the divine acts that is simultaneously the plane of socio-political struggle. He thus underlined for the last time, subtly but unmistakably, the linkage between the gnostic and the political that had been the hallmark of his life and one measure of his full and creative assimilation of the guidance of the Qur'an and the Ma'sumin.

دیدار با حضرت آیت الله موسوی اردبیلی*

اشاره: متن زیر دیدار و گفتگویی است در تاریخ ۷۹/۱۲/۱۳ با آیت الله العظمی سید عبدالکریم موسوی اردبیلی در قم. در این گفتگو حضرت آیت الله بیات مدیر گروه، آقای دکتر جمشیدی عضو هیأت علمی و آقای عنایتی کارشناس گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی نیز حضور داشتند.

هفتمین: ابتدا تشکر می‌کنیم از محضر حضرت‌تعالی که علی‌رغم ضیق وقت درخواست پژوهشکده و گروه اندیشه سیاسی را تقبل فرمودید و از خداوند عالم تقاضا داریم که سایه همه بزرگان دین، علما و مراجع ما را بر سر امت اسلام مستدام بدارد. هدف ما از این درخواست این است که از جناب‌عالی به عنوان مجتهد، فقیه، مرجع تقلید و یکی از صاحب‌نظران و بانیان انقلاب در ارتباط با یکی از مهمترین مسائل جامعه که دغدغه اساسی نسل پژوهشگر امروز نیز محسوب می‌شود، بهره‌مند شویم و آن رابطه دین و عقل، فلسفه و وحی، تعقل و شهود تدین و تفکر بشری مطلع شویم.

موسوی اردبیلی: از لطف آقایان بسیار متشکرم که بنده را لایق دیدند تا در مورد موضوع رابطه دین و عقل اظهار نظر کنم. مطلب را از اینجا شروع می‌کنم که اگر بخواهیم درباره موضوعی درست فکر کنیم اول باید آن را تجزیه کنیم و بعد اجزایش را مورد بررسی قرار دهیم. بعد از آنکه اجزایش معلوم شد، به ترکیب جواب سؤال می‌رسیم. در تجزیه رابطه عقل و دین سه جزء داریم: عقل، دین و رابطه آن دو. در ابتدا باید بدانیم که عقل چیست؟ معانی مختلفی برای عقل در قرآن، کلمات ادبا و فلاسفه و محاوره عرفی اشاره شده است. عقل گاهی به معنای فهم و شعور، درست فهمیدن، دقیق فهمیدن و استنتاج صحیح است. گاهی عقل را به معنای معیار تمایزدهنده انسان از سایر جانداران می‌دانند همین‌طور حق از باطل، خیر از شر و درست از نادرست. گاهی عقل — حالا اگر حقیقی نباشد مجازاً — را به معنای علم و معلومات و دریافتهای علمی انسان که معقولات می‌نامند استعمال می‌کنند و هنوز جزء مجهولات است. در روایات از اهل بیت (علیهم‌السلام) استعمال شده: «العقل ما عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان». شخصی از امام (علیه‌السلام) پرسید پس معاویه عقل نداشت، فرمود: «و هی نکره و شیطنه» این عقل نبود. حتی در قرآن هم به این معنا آمده: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ».* پس عقل از چه مقوله‌ای است؟ از مقوله افعال است یا از مقوله اعیان؟ اگر عین است، عقل مجرد است یا مادی؟ در کجای بدن انسان قرار دارد؟ میدان فعالیتش در مغز است یا در قلب؟ آیا جلوه‌ای از جلوات روح است؟ رتبه‌ای از رتب نفس است؟ «النفس فی وحدتها کل القواء» شامل عقل نیز می‌شود. آیا عقل در مقابل خیال و اهامه و حافظه همان مُدرک کلیات — اصطلاح فلاسفه — است؟ عرفا و شعرا گاهی عقل به معنای عقل حسابگر را نکوهش کرده‌اند. «عقلت رهاکن عاشقا دیوانه شو دیوانه شو» یا «علت رهاکن عاشقا دیوانه شو دیوانه شو» علت هم به معنای عقل و هم به معنای مرض. «عقل گوید مرو که نتوانی / عشق گوید هر آنچه بادآباد» در اینجا عقل مقابل عشق قرار دارد.

«پای استدلالیان چوبین بُود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بُود» این هم یک معنای عقل است. ولی باید این را قبول کرد که عقل جزء مقولات، مقول بالتشکیک است. سهم و حساب انسانها از عقل جداست.

دین چیست؟ آیا یعنی معارف دین، اخلاقیات دین، احکام دین یا مجموعه اینها؟ دین امری

بسیط است یا مرکب؟ آیا دین بخشهای گوناگون دارد؟ گاهی دین به معنای تسلیم است «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» در اینجا اسلام، اسلام مصطلح ما نیست بلکه تسلیم شدن در مقابل خداست و در واقع حالتی از حالات نفس می باشد. «الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» تسلیم که کُلُّه ندارد. در بعضی جاها به معنای «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِإِبْرَاهِيمَ» مجموعه تعالیم است. گاهی «إِصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ»*، «فَاقِمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ»** دین به معنای فطرت است. هر چیزی که به معنای خداشناسی، یکتاپرستی، مجموعه تعالیم انبیا، مجموعه تعالیم پیغمبر اسلام از معارف، اخلاقیات، احکام و هرچه در قرآن و روایات و سنت است دین می نامند.

رابطه چیست؟ گاهی رابطه علیت است یعنی عقل را علت می دانند و دین را معلول. پس کسی که عقل ندارد یعنی دین ندارد. برخی عقل را زیر بنا و دین را روبنا می دانند. بعضی ها رابطه این دو را وحدت و عینیت و بعضی ها رابطه شان را رابطه تضاد گفته اند. (منظورم از بعضی ها عموم مردم نیست). امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «ان دین الله لا یُصاب بالعقول». دین با عقل جور در نمی آید. «لا شئ ابقَد الی الدین من عقول الرجال» بعیدترین چیز عقول رجال است. از آن طرف می گویند: «الدین عقلٌ من خارج کما ان العقل دینٌ من داخل» این وحدت است؛ منتها درونی و بیرونی یا «کَلِمَا حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَکَمَ بِهِ الشَّرِيعُ وَ کَلِمَا حَکَمَ بِهِ الشَّرِيعُ حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ» گاهی دال و مدلول است. ادله اربعه چهار چیز است: کتاب، سنت، اجماع و در نهایت عقل. بعضی ها عقل را دو بخش کرده اند یکی عقل فطری، خالی از شوائب و اوهام که این با دین عینیت دارد. دیگری عقل مختلط که از دین جداست. به نظر من کسانی که می خواهند عقل و دین را بیابند باید به طور عمیق عقل، دین و رابطه را تجزیه و تحلیل کنند.

بنابراین به طور کل می گوییم دین جهان بینی خاصی است، که راجع به جهان هستی و انسان است. اگر کسی جهان هستی را علاوه بر محسوسات و ملموسات در غیر مادیات نیز بداند، این نگاه، نگاه دینی است. موجودات را متحرک می داند و عالم را در حال شدن نه در حال بودن، شدن و تحرکی که تکاملی باشد یعنی هدفدار و کنترل شده که از یک جایی آمده و به یک جایی

* بقره (۲): ۱۲۶.

** روم (۳۰): ۳۰.

می‌رود «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»*.

سوی بتخانه مژو پند برهمین مشنو
بت پرستی مکن این خانه خدایی دارد

اگر اینگونه ببیند انسان را صاحب دو بُعد می‌داند مادی و معنوی در بُعد معنوی انسان احساسها و نیازهایی دارد، صعود و سقوطی دارد. راهش، راه ظلمانی و پرپیچ و خمی است. بدون راهبر نتوان این راه را رفت. راهبران این راه نیز انبیا و اولیا هستند. همان طوری که در عالم مادی انسان یک وابستگیهایی دارد و برای رسیدن به آن علایق سعی می‌کند تا پیشرفت نماید؛ روحش نیز بدین گونه است. می‌خواهد ترقی کند و مراتب تکامل را طی نماید. انسان تنها با رفع نیازمندیهای مادی نمی‌تواند این کمال مطلوب را بییماید. گاهی نبودن معنویات به این شخص صدمه می‌زند. اگر کمال انسان را همسو با عالم و منشأ هستی بداند، این دید را دید دینی می‌نامند و کسی که انسان را محور و هسته بداند، تمایلات انسان را هدف قرار دهد، عالم را رها شده و بی برنامه تلقی کند این دید، دید ضد دینی است.

اگر بخواهیم دین را از عقل جدا کنیم چیزی باقی نمی‌ماند. اولین مشکل کسانی که می‌پرسند آیا دین با عقل سازگار هست یا نه جهل است. اینها نه حقیقت عقل را درست می‌فهمند و نه حقیقت دین را و نه رابطه این دو. آنها حقیقت دین را نمی‌دانند اطلاع درست ندارند، آگاه نیستند، چون اطلاع داشتن و آگاه بودن زمان، حوصله، مطالعه، تفکر و... می‌خواهد. مشکل اینها نادانی است. باید این جهل را برطرف کنند.

دیگر اینکه اگر دین با تمایلات، هواهای تند و خاشای نفس آدمی یکسان نباشد، می‌گویند دین با عقل سازگار نیست. دین می‌خواهد آدمی را مقید کند و مانع آزادی مطلقش شود. کسانی که این مشکل فکری را دارند وضع خودشان را معقول می‌دانند و دین را مانعی بر سر راه زندگی خود. می‌گویند عقل آزادی می‌دهد ولی دین قید و بند. تضاد دین با تمایلات سرکش انسان است. اگر انسان تربیت شود، خودش را کنترل کند و زمام کار را به دست عقلش بسپارد آن وقت می‌بیند که عقل و دین (شرع) با یکدیگر هم صدا هستند.

مشکل سوم بدعت است. ما در تمام ادیان بدعت داریم. چیزی را که به نام دین به مردم می‌گویند جزء دین نیست. بدعت یعنی «ادخال ما عِلْمَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ فِي الدِّينِ، ادخال ما لم

یَعْلَمُ أَنَّهُ مِنَ الدِّينِ فِي الدِّينِ». بدعتها سبب می‌شوند انسانها چهره واقعی دین را نبینند.

مشکل چهارم داعیان دین هستند. دین را از منبع خودش نگرفته‌اند. داعیان دین راههای مختلفی دارند و به نام دین کار می‌کنند. علی ابن ابیطالب یک راه داشت، معاویه هم یک راه و هیچ کدام به هم شبیه نبودند. در سیاستها، غرضها و برای رسیدن به اهدافشان از هر جایی و از هر چیزی به نام دین استفاده می‌کردند. برای قضاوت کردن و کارهای دیگر در جامعه دینی اول باید بدانیم که از کدام منبع داریم استفاده می‌کنیم و چه کسی را پیروی می‌نماییم. اینها مسائلی هستند بر سر راه کسانی که از زندگی خسته شده‌اند و به دنبال دین آمده‌اند. یا جاهلند یا با بدعت برخورد کرده‌اند یا تمایلاتشان را کنترل نکرده‌اند یا از داعیان باطل بد دیده‌اند. غیر از این ادیان هم مسائلی دارد مانند مسئله خدا در دین، مسئله روح در دین، مسئله حیات در دین، بهشت و جهنم در دین، پیدایش انسان در روی زمین، پیدایش قرآن را خداوند در شش سوره درباره آن مطالبی فرموده، تعبیر خواب، معراج، سحر و امثال اینها مطرح است. اصلاً علم به بعضی از آن مطالب راه ندارد. مثلاً علم با این همه ترقی و شگرف حتی نتوانسته یک قدم در فهمیدن معنای حیات بردارد. خدا را که با ابزار عالم شعور نمی‌شود فهمید. ممکن است در بعضی از آن علوم صفات، مخلوقات و... خدا را به ما معرفی کنند. علم می‌تواند بگوید زمین این است، آسمان این است، خلقت این است و بیاید به ما علایمی بدهد، اما نمی‌تواند خدا را به ما نشان دهد. روح هم همین‌طور است، بشر روح دارد. یعنی چه روح دارد؟ از اساتید فیزیکدان پرسیدم که رابطه مابین نیروی مغناطیس با آهن چیست؟ این میدان مغناطیسی چیست در آنجا چه هست که ما نمی‌بینیم؟ گفتند هنوز کشف نشده ما فقط فرمولش را بلد هستیم. در مورد تعبیر خواب نهایتاً توانستند بگویند که خوابیدن را می‌توانند معنا کنند اما خواب دیدن را نتوانستند بفهمند. نمی‌دانند چطور می‌شود که خواب می‌بینیم. فروید و ابن سیرین یک چیزی گفته‌اند، فلاسفه هم همین‌طور. می‌گویند روح آدمی متصل می‌شود به فلک عاشر، عقل عاشر، حالا باید بپرسیم عقل عاشر چیست؟ روح چیست؟ چطور به آنجا متصل می‌شود؟ اینگونه مسائل در ادیان مطرح است. نه تنها در اسلام، در مسیحیت، در ادیان توحیدی، در ادیان ابراهیمی هم مطرح است. این خودش مشکلی است. انسان از طرفی می‌خواهد همه چیز را بداند ولی پیش نمی‌رود. خواب با روح من، مغز من، عقل من چه رابطه‌ای دارد؟ مرحوم آقای مطهری رحمه الله می‌گفتند: روزی من و همسرم نشسته بودیم که

نامه‌ای آوردند، قبل از بازکردن در نامه عیال از متن نامه اطلاع داشت چون این را در خواب دیده بود. ناخودآگاه بعضی‌ها این توانایی را دارند که با خواب دیدن می‌توانند از آینده خبر دهند. بعضی از خوابها صد در صد با آینده منطبق هستند. تحلیل فروید و ضمیر ناخودآگاه فروید در اینجا کارساز نیست.

یکی از مشکلات ادیان این است، ادیان تعالیمی دارند. میدان، میدان علوم نیست. میدان مشاهده است یا چیز دیگر. از راه دیگر باید فهمید. همه این دسترسی و دقت را ندارند. به همین جهت می‌گویند در علم، دین با عقل جور در نمی‌آید. این مشکل پتجم است.

مشکل ششم بعضی از تعالیم دینی نزد پیروان آن دین قابل فهم است. اما برای کسانی که اطراف آن دین نیستند قابل فهم و توجیه نیست. مثلاً دین مسیح تثلیث را حل شدنی می‌داند، اما هنوز برای ما مشکل آفرین است. این انکار بدیهیات است، یا مثلاً کشتی گرفتن خدا در تورات با یعقوب برای یهودیان، غایب شدن آدم و حوّا و جستجو کردن خداوند در بهشت، صندلی اعتراف، خریدن و فروختن بهشت و جهنم، قابل فهم است، اما برای ما اینطور نیست. مذاهبی در اسلام هست که معتقدند خدا در روز قیامت دیده می‌شود و می‌توان به خداوند اشاره کرد، خودشان این را باور دارند و دفاع و توجیه هم می‌کنند، اما برای ما قابل فهم نیست.

مشکل هفتم عوضی گرفتن مطالب است که در اجتماع امروز ما خیلی جلوه می‌کند. مثلاً می‌پرسند چرا در اسلام شهادت دو زن به اندازه شهادت یک مرد حساب می‌شود؟ یا چرا مرد دو برابر یک زن ارث می‌برد؟ و یا چرا دیه مرد دو برابر دیه زن است؟ درباره شهادت آیاتی را ذکر می‌کنم. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ» * حتی می‌گوید آن کسی که علیه اوست او بگوید. «وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْشَ مِنْهُ شَيْئًا» و همه آن چیزی را که می‌گوید، بنویسد. «فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَئَ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ» بعد می‌فرماید: «وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» دو تا مرد را شاهد بگیرید «فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ» اگر دو تا مرد نیست «فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ» یک مرد و دو زن. چرا دو زن؟ «يَمُنُّنَ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» و هر کسی هم نمی‌تواند شهادت بدهد باید عادل باشد. چرا دو زن نه یک

زن؟ «أَنْ تَفْضَلَ إِحْدَهُمَا فَعَدَّ كَرَّ إِحْدَيْهِمَا الْآخَرَى» دو زن گفته‌ام برای این است زن ناقص الدقة است، عاطفه‌اش بر شهادت تأثیر می‌گذارد. بعضی این اشکال را می‌گیرند که آیا این مسأله شامل زنهای تحصیلکرده و عادل هم می‌شود یا اینکه چون زن است باید حتماً دو نفر باشند ولی شهادت یک مرد چوپان، بیسواد و عامی کفایت می‌کند چون مرد است. نکته در اینجا است که این را نفهمیدند که اگر یک زن تحصیلکرده عادل بیاید به قاضی اطمینان بدهد دیگر چه نیازی به شاهد است. جایی که اطمینان می‌آید جای شهادت نیست، شهادت در جایی لازم است که انسان علم و اطمینان نداشته باشد و بعداً آن را بخواهد. حال اگر چهل مرد بیایند و آن اطمینان لازم را به دادگاه ندهند، قاضی قبول نمی‌کند. این مشکلات از اطلاع کافی نداشتن به وجود می‌آید. اینها فکر می‌کنند محاسباتی که خودشان می‌کنند خداوند نمی‌توانسته انجام دهد. علت این خیالات این است که به خودشان زحمت نداده‌اند که یک بار قرآن را با تأمل بخوانند و تجزیه و تحلیل کنند. در اسلام نفقه به عهده پدر است لذا درباره ارث می‌گوید اگر اولاد پدری زیاد باشد مادر همان را ارث می‌برد و پدر بیشتر از مادر و اگر پدر اولاد ندارد مادر بیش از پدر ارث می‌برد. پس معلوم می‌شود که مسأله اولاد داشتن و مخارج کم و زیاد است نه مسأله مرد و زن.

بنابراین اگر رابطه عقل به معنای عقل و رابطه دین به معنای دین را کنار بگذاریم، این مشکلات به وجود نمی‌آید. رابطه عقل و دین رابطه تنگاتنگی است. رابطه دلیل و مدلول، زیربنا و روبناست و اگر این مشکلات را داریم این مشکلات نه مربوط به عقل است نه مربوط به علم و نه مربوط به دین بلکه مشکل ناآگاهی و بیسوادی ماست.

هقین: با تشکر از صحبت‌های حضرت‌عالی. شما در صحبت‌هایتان و تعریف از عقل و نتیجه‌گیری‌ای که از آن داشتید به عقل فطری اشاره کردید. از طرف دیگر در بحث دین هم اشاره فرمودید یکی از معانی دین معادل بودن با فطرت است. آیا ما عقل را به مثابه یک عقل رشد یافته‌ای که حقایق را به راحتی درک می‌کند، می‌بینیم یا نه مانند عقل عقلا و افراد عادی جامعه می‌توان دید؟

موسوی اردبیلی: بنده عرض کردم عقل موضوعی است مقوله بالتشکیک. بنده عقل دارم، به عقل

من هم عقل می‌گویند به عقل علی بن ابیطالب (علیه السلام) هم عقل می‌گویند و هر دوی ما را عاقل می‌نامند، اما من آنطور عاقلم که علی (علیه السلام)، اینطور نیست. او مو را از ماست بیرون می‌کشد اما من کاه را از کوه تشخیص نمی‌دهم. اما هیچ کداممان دیوانه نیستیم. عقل مقوله بالتشکیک است مثل نور است. مثلاً آفتاب نور دارد ماه و چراغ برق و چراغ موشی هم نور دارند. به این مقوله بالتشکیک می‌گویند. ولی هر کدام در رتبه خودش قرار دارد. من به همان اندازه‌ای مکلفم که عقلم می‌رسد. علی بن ابیطالب (علیه السلام) می‌گوید اگر عبا ی من از روی دوشم افتاد خدایا مرا عفو کن. بنده اگر عبا ی روی کفشم هم بیفتد نمی‌گویم خدایا عفو کن. اینکه می‌گویند «حسنات الابرار سیئات المقربین» ممکن است نماز من عبادت محسوب شود ولی برای علی (علیه السلام) سیئه باشد - نمازی که از اول تا آخر فکرم در جای دیگر است - دین به نسبت عقل و درک به انسان تکلیف می‌دهد. بستگی دارد از این نعمت خداوند، عقل، چه مقدار نصیب برده، اگر هیچ بهره‌ای نبرده، دیوانه است، لذا «رفع القلم».

هقین: این را به این معنا می‌شود پذیرفت. حالا با توجه به اینکه عقل مقول بالتشکیک است و سلسله مراتبی دارد، یک ابهام باقی می‌ماند و آن اینکه ما چه چیزی را - به تعبیری که حضرت علی (علیه السلام) درباره معاویه به کار می‌برد - باید نکته بنامیم، چه چیزی اینجا اصلاً عقل نیست و شیطنت است و معیار تشخیص آن چیست؟ بخصوص با توجه به اینکه عمده این مسائل از ناحیه همان داعیان دین هم مطرح می‌شود نه کسانی که خارج از دین این مسائل را بیان می‌کنند. آیا معیاری وجود دارد؟

موسوی اردبیلی: عرض کردم اگر این خبر مختص امام صادق بود می‌توانیم بگوییم خبر است. ممکن است در آن دست برده باشند. اما این را قرآن فرموده که «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» یعنی اگر کسی عقل دارد به جهنم نمی‌رود. پس دیوانه به جهنم می‌رود؟ دیوانه که مکلف نیست. اینها را چگونه معنا کنیم. این همان عقل خالی از شوائب و اوهام است. مثلاً اگر ما بپاییم بگوییم فلان شخصیت مهم سیاسی غرب دیوانه است، اینجا مجازاً دیوانه استعمال شده است. دیوانه به این معنا که افتضاح به بار می‌آورد و نه اینکه دیوانه است و تکلیف ندارد به

این معنا که به حیثیت خود و جامعه خود لطمه می‌زند. عقلی که به مقام کمال انسانی می‌رسد یک عقل است و عقلی که مصحح تکلیف است یک عقل دیگر، مراتب و درجاتی دارد.

متین: در واقع این در بُعد عقل حسابگر که در غرب زیاد مورد تأکید قرار می‌گیرد در همان بعد می‌ماند.

موسوی اردبیلی: شما حاضرید ضرر به مالتان بخورد ولی حیثیتان از بین نرود. به این هم عقل حسابگر می‌گویند. ولی یکی می‌گوید من شهوت‌رانی‌ام را می‌کنم هر چه می‌خواهد بشود. حیثیت و آبرو را در نظر نمی‌گیرد. بالاخره بین اینها تفاوتی هست. مثلاً اومانیسیم‌ها کسانی هستند که انسان محورند و تمام خیر و شر خود را بسته به تمایلاتشان می‌دانند و ما می‌دانیم که تمایلات انسان حدّ و مرزی ندارد.

متین: شما فرمودید برای عدم شناخت صحیح دین و عقل و تعارض بین آنها هفت مشکل اساسی وجود دارد. در طول تاریخ اسلام ما در قالب اسناد و حدیث و اشاعره داشتیم هنوز هم در جامعه شیعه خودمان هم که اساسش بر عدلیه و عقلیه است، این نگرش بخصوص در حوزه‌های علمیه دیده می‌شود. آیا این از آن هفت مقوله‌ای است که مطرح فرمودید یا نه این یک حرکت عمدی و دشمنی با عقل و در واقع همان اندازه که دشمنی با عقل بوده، دشمنی با دین بوده است. همان کاری که مثلاً اشاعره کردند یا مسأله‌ای که الان هم در جامعه ما مطرح می‌شود که تعبد اساس است نه تعقل و مسأله‌ای از این قبیل.

موسوی اردبیلی: من یک مقداری از این بحثها را شعری می‌دانم که بعضی‌ها آمدند و تضاد حرف زدند و تضاد ایجاد کردند. به اعتقاد من دشمن ایران خودمان هستیم. اگر خودمان با خودمان دشمن نباشیم، دشمن خارجی به ما خیانت نمی‌کند، «دواءک فیک و ما تشعر» شاعر می‌گوید که

درمانت نزد خودت است. خداوند در جایی می‌گوید «وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»*، چرا علی علیه السلام بوده؟ چرا معاویه بوده؟ چرا راهشان جدا بوده؟ اگر ما بیاییم در مورد اینها بحث کنیم، یکی از اینها را از صفحه روزگار برمی‌دارند یا تأییدشان می‌کنند. این لازمه زندگی و دنیاست. خداوند خواسته این چنین خلق کند. در آیات هم داریم اگر خداوند ریشه اینها را می‌زد همه علی علیه السلام می‌شدند. اصلاً معاویه پیدا نمی‌شد. اگر خداوند ما را یک زنبور عسل می‌آفرید ما هم مانند زنبور عسل رفتار می‌کردیم. بعضی چیزها را اینجا نگفتم. در خیلی جاها ما حکمت خداوند را در نمی‌یابیم.

گفتاری پیرامون اندیشهٔ سیاسی

سید جواد طباطبایی*

اشاره: آنچه در پی می‌آید متن سخنرانی جناب آقای دکتر سید جواد طباطبایی دربارهٔ پیرامون اندیشهٔ سیاسی در تاریخ ۷۹/۱۰/۲۵ در پژوهشکدهٔ امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی و در حضور اعضای هیأت علمی، دانشجویان و کارکنان این پژوهشکده ایراد شده است.

از جناب آقای دکتر سید جواد طباطبایی که تقبل زحمت نموده و در این جلسه شرکت کردند، سپاسگزاریم.

طباطبایی: خیلی خوشحالم که به رغم گرفتاریها توانستم در همین آخرین روزهای اقامتم در ایران، به پژوهشکدهٔ امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی بیایم و از نزدیک با شما آشنا شوم. موضوعاتی که به آن می‌خواهم بپردازم بیشتر به مشغولیت‌های ذهنی‌ام برمی‌گردد. به همین جهت، نه پرسش خیلی روشنی دارم که اینجا مطرح کنم و نه به طریق اولی پاسخی برای این مسائل. در ضمن، این باعث امیدواری است که گروه اندیشهٔ سیاسی در این مکان تأسیس شده هر چند که من فکر می‌کنم این کار با تأخیر بسیار زیاد انجام شده، زیرا مدرسهٔ علوم سیاسی ما یکی دو سال

* دکتری علوم سیاسی دانشگاه سوربن، مؤلف و پژوهشگر مقیم فرانسه.

است که وارد صد سالگی دوشم شده است با توجه اینکه این مرکز اولین نهاد آموزش عالی در کشور است اما دستاوردهای مدرسه علوم سیاسی قدیم و دانشکده حقوق فعلی در حوزه اندیشه دستاوردهایش در این صد سال تقریباً در حد صفر بوده؛ یعنی می شود گفت که هم در حوزه اندیشه سیاسی در غرب و هم در حوزه اندیشه سیاسی در ایران و اسلام نتیجه هیچ است، در واقع هیچ اثر قابل توجهی اعم از ترجمه، بویژه تحقیق و تألیف در این موارد نداریم. به نظر من در کشورمان این یعنی ضایعه ای بزرگ و از طرف دیگر در صد سال گذشته لاقلاً به این نتیجه رسیدیم که به طور کلی در حوزه اندیشه سیاسی باید فکر کرد و این مسأله نشان می دهد که فکر چندانی هم نکردیم. چون اگر بخواهیم که نتیجه را ببینیم و با توجه به نتیجه ارزیابی کنیم می توانیم بگوییم که این کارنامه فاقد هرگونه اهمیت می باشد. جای خوشبختی است که در جاهای دیگر به این مسأله توجه کرده اند؛ شاید به این دلیل است که ما دچار یک بحران عمیق از نظر اندیشه بخصوص اندیشه سیاسی هستیم و به تدریج متوجه شده ایم که رفع این بحران و بیرون آمدن از این بن بستها جز از طریق اندیشیدن جدی امکان پذیر نیست و دلیل تصویبش - آن هم با کلی دردسر - شاید توجه به این مسأله باشد. یک نکته ای را فقط می خواهم به عنوان هسته اصلی بحث خودم به شما بگویم و آن نتیجه یا بهتر بگویم فکری است که در سالهای اخیر کرده ام و در حال حاضر روی آن کار می کنم و شاید هم بشود آن را منظم کرد و نوشت و آن این است که در خارج از کشور اندیشه سیاسی در ایران و در اسلام مورد توجه قرار گرفته و کارهای مهمی در این زمینه انجام شده و طبق معمول جزء کارهای مستشرقین است؛ یعنی یکی از حوزه های مطالعات شرق شناسان یا ایران شناسان قرار گرفته است. در واقع، اولین کتابهای جامع و منظم درباره تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام یا فلسفه سیاسی در اسلام را غربیها نوشتند که بعضی از آنها اخیراً ترجمه شده شاید نه چندان خوب ولی آنچه که به نظر من مهم و جالب توجه می باشد این است که بعد از انقلاب، به اندیشه سیاسی در اسلام معاصر توجه خاصی شده، علتش هم این است که دانشگاهها و مراکز تحقیقاتی کشورهای خارجی به رغم آنچه که در ایران می گذرد، که در واقع هیچ ارتباطی هم با بیرون از کشور ندارد، تحولات جامعه را بسیار دیر تجربه می کند و در واقع آن را خودش منعکس می کند. مراکز دانشگاهی بیرون از ایران بخصوص کشورهای غربی به اتفاقات، تحولات و تغییراتی که در دنیا روی می دهد، توجه دارند؛ بنابراین

آنها کم و بیش خودشان را با اتفاقاتی که می‌افتد سازگار و روزآمد می‌کنند. به این اعتبار بعد از انقلاب اسلامی در ایران مسأله اندیشه سیاسی در اسلام معاصر مورد توجه قرار گرفت، بنابراین از طرفی چون می‌خواستند بفهمند در اینجا چه خبر است و چه اتفاقاتی می‌افتد و از طرف دیگر چون موضوع برای آنها تازگی داشت و به درستی قابل شناسایی و قابل تحلیل نبود خیلی از دانشگاهها و مراکز تحقیقاتی درباره اندیشه سیاسی در اسلام معاصر کرسیهایی ایجاد کردند، در بیست ساله گذشته شاید صدها اثر به زبانهای مختلف اروپایی درباره مسائل مربوط به اندیشه سیاسی معاصر و بیشتر از هر چیز در مورد ایران نوشته شده بود. این البته شاید برای ما جالب باشد ولی از آنجایی که دانشگاهها و مراکز تحقیقاتی ما محل اجتهاد نیست بلکه محل تقلید است و از آنجایی که بسیاری از استادان ما با کمال تأسف بعد از تحصیل در خارج به عنوان مقلد دانشگاهها و مراکز علمی آنجا باز می‌گردند و نه به عنوان مجتهد مسائل آنها یا حتی مسائل ما. به این دلیل در ارتباطی که با برخی از دانشجویان سابق یا دیگر کسان دارم، دیده‌ام که بیشتر استادان ایرانی دانشجویان را سوق می‌دهند به مسائل جدید معاصر ایران، یعنی یکی دو دهه اخیر، و در مورد غرب به مسائل بسیار متأخر غربی و به نظر من این برای دانشگاه ما یک ضایعه بزرگی است چرا اینگونه هست؟ البته خیلی نمی‌توانم روی این موضوع مفصل صحبت کنم ولی به طور اشاره جالب است که بدانید، دانشگاههای غربی ادامه حوزه‌های علمیه کشورهای غربی است. معتبرترین دانشگاههای غربی خصوصاً قدیمی‌ترین آنها حوزه‌های علمیه‌ای هستند که امروز دانشگاه می‌نامیم در واقع معنای درست کلمه دانشگاه حوزه علمیه است، منتهی فرض کنید در هشتصد سال پیش حوزه علمیه بوده امروز هم همان حوزه علمیه است. این یک تداومی پیدا کرده که در واقع عواقب، پیامدها و الزامات خودش را دارد. اینکه دانشگاههای اروپایی، به مسائل روز خیلی توجه می‌کنند معنایش این نیست که آنها به مسائل مربوط به مبانی توجه نمی‌کنند. منتهی ما چون معمولاً عوام به خارج می‌رویم و عوام هم برمی‌گردیم فکر می‌کنیم آن چیزی را از آنجا می‌گیریم که بسیار سطحی و ابتدایی است و آن چیزی هم که ما اینجا با دانش و با اندوخته ناچیز خود می‌پریم البته با این اطلاعات، به طور طبیعی بیش از این را نمی‌شود فهمید، آن چیزهای سطحی را تهیه می‌کنیم. فرهنگ و تمدن همه چیزش با هم سازگار است، ملت یا کشوری یا باید فرهنگ و تمدنی با ریشه و مبنایی داشته باشد و یا بی‌اساس باشد و از

آنجایی که فرهنگ و تمدن ما پا در هواست این وضعیت پیش می‌آید. به فرض اگر بخواهیم ماشین وارد کنیم، آخرین نوع را وارد می‌کنیم یعنی این نوع فکر کمابیش تکنوگراتیک و سطحی در همه ابعاد جامعه ما جاری است. ما فکر می‌کنیم اگر تویوتای آخرین متفکر را وارد کنیم تمام مسائل حل می‌شود. اینگونه نه تنها مشکل حل نمی‌شود بلکه به یک بحران فکری عمیقی دامن زده می‌شود که روز به روز در جامعه ما گودتر نیز می‌گردد. بنابراین کسانی که در رشته اندیشه تحصیل و تحقیق می‌کنند باید بدانند که اگر بخواهند صرف موضوع معاصر کار کنند به هیچ جایی نخواهند رسید. فرضاً کسی رساله‌ای بنویسد درباره اندیشه سیاسی مثلاً عمرو یا زید یعنی کسانی که خودشان فاقد مبانی درست هستند یعنی آن چیزی که می‌گویند مبنا و اساس آن را نمی‌دانند اگر کسی روی اینها کار کرد و یا اگر پژوهشکده یا گروه اندیشه روی این مسائل متمرکز شد بدانید که نتیجه‌ای نخواهد گرفت. ما در کشوری هستیم که خلاف بسیاری از کشورهای دیگر فاقد سابقه فرهنگی و تمدنی با اهمیت، هر چه هست سطحی و ظاهری است و سطحی هم می‌ماند. کشور آفریقا نه فرهنگ حسابی‌ای دارد و نه زبان درستی، آنچه که هست رسوم و آداب و سنتهای شفاهی است که منتقل شده و بعد این نظام دور محور یکی دو نفر شخصیت کلیدی مثل رئیس قبیله و جادوگر قبیله گشته، در نتیجه بحث مبنا اصلاً وجود ندارد، زبانش مبنا ندارد چون نظریه‌ای وجود ندارد که مبنایی هم داشته باشد. ما از کشورهایی هستیم که خوشبختانه یا بدبختانه حداقل دو سه هزار سال فرهنگ مدون دارد. این ملت با وجود این دوره نمی‌تواند فاقد مبنا باشد و نمی‌تواند روی مبانی بحث نکند؛ یعنی اینکه اگر ما بخواهیم بر بحثهای جدید تکیه کنیم و از اینها فراتر نرویم اشکالی که برای ما پیش خواهد آمد این است که برخی از مسائل سطحی و ابتدایی را یاد خواهیم گرفت اما ارتباط ما در حوزه اندیشه هم با گذشته ایران قطع خواهد شد و هم با دنیای غرب، این وضعیتی است که به نظر من امروز پیش آمده یعنی نه ما می‌توانیم فارابی را بخوانیم و بفهمیم و نه کانت را. بنابراین ما از دو سو مشکل داریم یعنی هم در فهم خودمان عاجزیم و هم در فهم غیر خودمان. اگر از این زاویه وارد بحث اندیشه سیاسی شویم لازم است نوعی از انقلاب فرهنگی در دانشگاهها و مؤسسات تحقیقاتی ما صورت بگیرد چرا تأکید بر این مسأله مهم است؟ چرا به فرض اگر بخواهیم در مورد شریعتی صحبت کنیم یا رساله بنویسیم و تحقیق کنیم لازم است که به فارابی برگردیم یا نمی‌توانیم که به فارابی برنگردیم؟ یک

توضیحی لازم است بدهم و آن اینکه راجع به این مسأله همچنان کار می‌کنند و هنوز آن نتیجه نهایی به دست نیامده ولی دست کم می‌توانم طرح مشکل کنم. گفتیم که دانشگاه‌های کشورهای غربی حوزه‌های علمیه بوده که تحول پیدا کرده‌اند، معنایش این است که دانشگاه ما حوزه علمیه نبوده و تحولی هم پیدا نکرده است. در واقع ما دو نهاد داریم در کنار هم و شاید هم در مقابل هم. یکی از آنها حوزه است و دیگری دانشگاه که این دو درک معادل غربی را به این معنا که ما از آن صحبت می‌کنیم، ندارد. چرا این اینطور شده؟ علتش به نظرم این است که حوزه‌های ما متحول نشد تا در آغاز دوران جدید بتواند تبدیل به دانشگاه شود و بتواند علمش را با دنیای جدید سازگار کند تا علمش علم دنیای جدید باشد و موضوع علمش تحولات دنیا باشد، این برای ما اتفاق نیفتاد. اگر مجبور شدند که در ایران دانشگاه را در کنار حوزه علمیه بنا کنند علتش این است که بسیاری از امور ما معطل مانده بود و به تدریج به جایی رسیده بودند که این امور تعطیل بردار نبود. بنابراین به این فکر افتادند که شاید چون در آنجا اتفاقی نمی‌افتد ما جای دیگری را درست کنیم که متکفل این بحثها شود از جمله آنها همین رشته علوم سیاسی است. تحولات در دنیا به جایی رسیده بود که اگر احکام سلطانی ماوردی را هم می‌شناختیم — که نمی‌شناختیم چون تا زمان انقلاب یک نسخه از این کتاب در ایران پیدا نمی‌شد — روابط و مناسبات سیاسی داخلی و خارجی حل و فصل نمی‌شد؛ بنابراین تصمیم گرفتند که مدرسه علوم سیاسی را بنا کنند. حتی در علم الابدان هم همین مشکل بود، دیگر قانون ابن سینا به دردهای جدید ما جواب نمی‌داد پس مدرسه طب را درست کردند، در واقع دو نهاد اولیه اینها بودند یعنی نه علم الابدان تعطیل شدنی بود و نه علم سیاست ما به یک معنا یعنی دنیا آن چنان در آستانه دروازه ما ایستاده بود که هیچ کاری نمی‌شد کرد بنابراین آمدند این دو مکان را به وجود آوردند. در مورد بقیه جاها خیلی در آن زمان مشکل جدی‌ای به وجود نیامد؛ مثلاً در روان‌شناسی فکر می‌کردند که با همان علم النفس حدوداً رتق و فتق امور نفس ما می‌شود. البته الان دیگر نمی‌شود — ما بسیاری از این علوم را با تأخیر بسیار زیاد وارد کردیم. این معنایش این است که یک گسستی میان دو علم ایجاد شد، همین طور که دو نهاد متکفل دو نوع از تلقی علمی شدند، میان این دو علم هم یک شکافی ایجاد شد؛ یعنی یکی علمی بود در حوزه و در چهارچوب سنت که همین طور راه خودش را می‌رفت بی توجه به آنچه که در دنیا می‌گذشت و دومی علمی بود که متکفل امور دنیایی ما هم

می‌شد. اینکه حوزه‌های علمیه ما یعنی دانشگاههای قدیم ما طوری بودند که نه می‌شد سؤالاتی را طرح کرد و نه به سؤالات دنیایی آن روز ما پاسخ دهد، این خودش یک بحث طولانی است و من نیز همه ابعادش را نمی‌دانم. حدوداً آنچه که من می‌فهمم و آن هم به صورت توصیف و تحلیل این است که به هر حال این اتفاق افتاد و این گسست در اینجا میان این دو نهاد به وجود آمد. به عبارت دیگر، شکاف میان دو تلقی از علم ایجاد شد. به زبان جدید معنایش این است میان سنت و مدرنیته یا تجدد یک گسستی در ما در اینجا حاصل شد، البته ابعاد این را شاید بشود گفت تا ده پانزده سال پیش به درستی متوجه نشده بودیم حتی در دوره مشروطه این مسأله به این صورتی که الان می‌شود مطرح کرد نمی‌توانستند مطرح کنند و آن آگاهیهای عمده به این مسأله هنوز پیدا نشده بود.

یک عقیده این بود که سنت را در حوزه سنت نگه دارند و در حوزه سنت مورد بررسی قرار دهند. دومین نظریه عکس این مسأله بود، معتقد بودند که به هر حال از سنت هیچ چیز بر نمی‌آید و به هیچ دردی نمی‌خورد. در واقع آن نیروی حیاتی درونی سنت به طور کلی از بین رفته و کاری که می‌شود کرد این است که ما در عزل نظر و در بی‌التفات کامل به سنت باشیم یا به عبارت دیگر رویمان را برگردانیم و به سنت پشت کنیم و بگوییم که اصلاً به ما ربطی ندارد که چه می‌گذرد. تقریباً این دیدگاه تقی‌زاده است که می‌گفت جسماً، روحاً و... باید غربی شویم هیچ راه حلی ندارد. او در حقیقت به این نتیجه رسیده بود که سنت تمام شده و هیچ کاری نمی‌شود با آن کرد. می‌گفت اصلاً برای من اهمیتی ندارد که اینها چه می‌گویند مهم این است که برای اداره امور خودمان باید به سنت پشت کنیم. به نوعی معتقد بود با یک جریان بینابین، یعنی با مصالحه و نه درگیر شدن و رویارویی با سنت و تجدد. اینها اشخاصی بودند که هم شناخت کاملی از دیدگاه سنتی و علوم قدیم داشتند و هم با علوم جدید تقریباً آشنا بودند. بدین ترتیب به یک حد وسطی تمایل داشتند؛ یعنی اعتقاد داشتند که بسیاری از مباحث غریبها همین حرفهای ماست منتهی ما یا درست نفهمیده‌ایم یا درست بیان نشده. به هر حال می‌شود این دو را به هم نزدیک کرد. کسانی مثل مستشارالدوله را می‌شود گفت از این گروه هستند که اعتقاد داشتند مثلاً حقوق بشر، اعلامیه حقوق بشر را نوشته که تقریباً با عمده احکام اساسی اسلام جور درمی‌آید. کافی است که به برخی از احکام، اساسی تری توجه کنیم تا تفسیر جدیدی بتوانیم ارائه نماییم و در این صورت ما

می‌توانیم یک مصالحه یا یک نوع هماهنگی میان این دو دیدگاه یعنی سنت ما و تجدد آنها ایجاد کنیم. در میان این سه نظریه می‌شود گفت که نظریه سوم کاربرد بیشتری داشته. لاقلاً باعث شد در اوایل مشروطه یک راه حل بینابینی پیدا شود بین مشروطه‌خواهی ما، قانون اساسی، حکومت قانون و بسیاری از نهادهای جدید با برخی از مبانی اسلامی. این وضعیت به نظر من دست کم تا آغاز دوره پهلوی کمابیش ادامه پیدا کرد و بعد از آن می‌دانید که نهادهای دموکراتیک مشروطه و به طور کل نهادهای مشروطه جز برخی از نهادهای اجتماعی کمابیش تعطیل شدند. به طور قطع نظریه‌پردازی در این زمینه هم تعطیل شد. شاید دلیل و سبب اصلی این تعطیلی سطح پایین بودن آن مبانی و مقدماتی بود که ما با آن شروع کردیم. اطلاعات بسیار اندک ما کشش آن بحثها را نداشت، به عبارت دیگر کشش آن مقدمات بیشتر از این نبود. بنابراین طبیعی است که اگر دیکتاتوری هم نمی‌شد به احتمال زیاد بحثها بیشتر از این نمی‌توانست ادامه پیدا کند. چیزی که باید بگویم این است که انقلاب اسلامی مثل تمامی انقلابها یا اتفاقات بسیار مهم تاریخی اثراتی دارد که رهبران آن قبلاً فکر کرده‌اند یا می‌کنند ولی یک عوارض جانبی هم دارد که به گفته هگل می‌گویند مکر عقل، مکر عقل در تمامی اتفاقات تاریخی یک نقش اساسی بازی می‌کند، در مورد انقلاب اسلامی هم همین‌طور است. طی ده سال اول بویژه در هفت هشت سال گذشته یکسری مسائل اساسی دیگری را در مقابل اندیشه‌مندان ایرانی مطرح کردند که اینها در آغاز راه فکر کردند که شاید بشود برخی از مسائل را از نو مطرح کرد، شاید آن نوع طرح سؤالی که تاکنون ما از مسائل کرده بودیم به این صورت و به این آسانی نباشد. بنابراین بحثهای جدیدی خصوصاً در هفت هشت ساله گذشته طرح شد شاید دلیل جامعه‌شناسانه مهمی هم داشته باشد و آن این است که هفت هشت ساله گذشته یک انقلاب اجتماعی اساسی دیگری هم در ایران صورت گرفت یعنی آمدن نسل جوان، ترکیب جمعیتی، تأسیس نهادهای آموزشی، سواد و تمامی اینها موجب شد که یک انقلاب اجتماعی اساسی در کشور صورت بگیرد که هنوز نه درست این را تعریف کرده‌ایم و نه می‌دانیم ابعاد و عواقب این چه خواهد بود. این چیزی را که می‌گویم هنوز در آغاز وضعیتی هستیم که نمی‌دانیم چگونه خواهد شد و چه بحرانی را به دنبال خواهد آورد و این بحران به چه ترتیبی قابل رفع خواهد بود منظورم از بحران البته نه به معنای منفی آن بلکه به معنای به هم خوردن تعادل‌های جامعه است. به نظر من در مشروطه هم حتی این

اتفاق نیفتاده بود که این بار، یعنی در هفت هشت ساله گذشته دارد می افتد. فکر نکنید که دوم خرداد خودش عامل اساسی است یا آغاز راه است، به نظر من دوم خرداد به دنبال یک بحران اساسی ایجاد شده که از چند سال پیش به وجود آمده بود به صورتی که دیده نمی شد، در واقع نوعی حرکت جوهری بود که در بطن جامعه ما جریان داشت و هیچ کس نمی دید، در واقع دوم خرداد یکی از نمودهای آن بحرانهاست. ولی من اعتقاد دارم که هفت هشت سال گذشته وضعیتی ایجاد کرده که تمامی این تعادلهای ما را اعم از رابطه حوزه و دانشگاه و به طور کل رابطه سواد، سطح دانش و تمام فرمولهایی که ما عرضه کرده بودیم یا طرح پرسشهایی که تاکنون می کردیم همه آنها به هم خورده، یکی از این مسائل مهمی که به نظر من مطرح شده و می خواهم به آن اشاره کنم این است که برای اولین بار مفهوم سنت به صورت جدی در اینجا فعلاً دارد طرح می شود. ایران به هر حال صد سالی است که از سنت بیرون آمده — هر چند اکثر مردم جامعه ما هنوز رسماً سنتی هستند — ولی در عین حال آگاهی به بیرون آمدن از سنت را پیدا نکرده اند. البته ظواهرش را نمی گویم چون بسیاری از ظواهر مانند اواخر دوران قاجاریه است. امروزه کمابیش از مجموعه نظام فکری سنتی می توانم بگویم که بیرون آمده ایم و این همان به هم خوردن تعادلهاست جز در برخی از مسائل اخلاقی و فردی و خصوصی، این را از تجربیاتی که کسب کرده ام، می گویم. وقتی در کلاس درس سخنرانی درباره فارابی بود یک نفر مستمع آزاد می آمد ولی راجع به هگل لااقل ۵۵ نفری می آمدند حالا ضبط می کردند و به دیگران می دادند تا گوش کنند جای خود دارد. این یک چیز اساسی است نه اینکه ما خیلی از فارابی خوشمان نمی آید. به نظر من یک قرینه ای اینجا وجود دارد و آن اینکه دیگر ما نمی فهمیم یعنی ما نمی توانیم ارتباط برقرار کنیم مسأله اصلی برای دانشجو و دیگر کسان این است که فکر می کنند مارکس و هگل به هر حال ربطی به مسائل آنها و پرسشهای امروزی آنها دارد و از طرف دیگر حدس می زنند که مفاهیم و معقولاتی که از آنها صحبت می شود را می فهمند یعنی اصطلاحاتی مثل طبقه، ارزش، آگاهی و... را. ولی نمی فهمند یعنی کلماتی مانند مدینه فاضله، سرّ عقول، خیال منفصل و... را درک نمی کنند و به نظر من این یعنی ما از آن وضعیت سنتی خودمان بیرون آمده ایم ولی نه به طور آگاهانه، نمی دانیم که از چه چیز بیرون آمده ایم و پا در کجا گذاشته ایم. از هفت هشت سال گذشته این بحث به تدریج آغاز شده و من همچنان این بحث را

هم دنبال می‌کنم و هم تا جایی که بتوانم سعی می‌کنم به آن دامن بزنم. اولاً مسأله مبانی مسأله‌ای است بسیار مهم. ثانیاً مسأله را باید از دیدگاه مبانی مطرح کنیم همان‌طوری که در علوم قدیم مثلاً اصول مطرح می‌کردند. آنهایی که در درس خارج خیلی عالی بودند، بحث مبانی می‌کردند در دنیای غرب هم همین‌طور است. حداقلش این است که باید در آن حد بحث کرد. ثالثاً اگر این بحث را از طریق مبانی مطرح کنیم باید بدانیم که مفاهیم و معقولاتی که بشود این بحث را با آن مطرح کرد، کدامها هستند. علت اینکه ما وقتی راجع به این مسائل صحبت می‌کنیم و می‌گوییم این مسائل خیلی بدیهی هستند این است که به هر حال در غرب چیزی است به نام جامعه‌شناسی یا به نام علوم انسانی اینها مفاهیم و معقولاتی را تعریف کرده‌اند و تمامی دنیا هم با اینها قابل اندازه‌گیری است مانند طبقه، جامعه، مفاهیم اقتصادی جدید، مفاهیم سیاسی جدید، دموکراسی، مشارکت تکرر یا کثرت‌گرایی و... ما فکر می‌کنیم که اینها جزء بدیهیات مسائل هستند یعنی از اینها ما را به راحتی می‌توانیم استفاده کنیم و به کار ببریم. به عنوان مثال وقتی اینجا از شریعتی شاهد آوردم و گفتم که کسی می‌تواند روی آن کار بکند که مبانی را بداند و این بحث و این تحقیق اگر از روی مبانی نباشد هیچ نتیجه‌ای نخواهد داد چرا؟ علتش این است که از دیدگاه نظری، ما در یک وضعیت بسیار مبهمی زندگی می‌کنیم ما بسیاری از کلمات و مفاهیم اروپایی را ترجمه کرده‌ایم و آنها به تدریج جزء بدیهیات برای ما تلقی شده‌اند. به عنوان مثال فرض کنیم که کلمه جامعه ترجمه یک اصطلاح اروپایی است معادل society یا ترجمه طبقه به معنای دقیق علوم اجتماعی معادل class و یا حزب معادل party است. ما فکر می‌کنیم که چون اینها در اروپا جزء بدیهیات محسوب می‌شود پس باید برای ما هم جزء بدیهیات باشد. در اروپا اینها جزء بدیهیات نیست وقتی می‌گوییم عوام می‌رویم، تحصیل می‌کنیم و عوام برمی‌گردیم یعنی همین، مجتهد نمی‌شویم برمی‌گردیم فکر می‌کنیم که کلمات اروپایی را درست ترجمه کرده‌ایم و مشکلی پیش نمی‌آید و توجهی هم به این مسأله نداریم که کلمه جامعه، طبقه، بویژه حزب در زبان عربی و فارسی کلماتی بسیار قدیمی هستند اما در زبانهای اروپایی اینها بسیار جدید می‌باشند. کلمه class تا قبل از دوره هگل به معنای اوباش به کار می‌رفته است. در آغاز قرن نوزدهم و بعد از آن مارکس اولین کسی بود که کلمه class را به معنای طبقه به کار برد. یا مثلاً در زمان مشروطه کلمه اصناف داشتیم. اولین انتخابات مجلس که برگزار شد انتخابات

اصناف است نه افراد. اینها را ما نمی‌دانیم یعنی اینکه کلماتی که آنجا به کار می‌برند یک سابقه تاریخی بسیار طولانی دارد و حاصل یک تحول اساسی در مفاهیم است. حالا چرا این برای ما اشکال ایجاد می‌کند با یک مثال علتش را توضیح می‌دهم. در قرآن فرض کنید کلمه حزب به کار رفته و وقتی ما کلمه party اروپایی را به معنای حزب ترجمه می‌کنیم چه بسا این دو با هم یک معنا را ارائه ندهد و نمی‌دهد. حالا اینجا باید برگردیم و توضیح بدهم که وقتی گفتیم در اینجا دو نهاد علمی بنا شد و این دو نهاد حاصل گسست میان دو گونه علم یا دو رویکرد نسبت به علم است و دو مبنای علمی دارد منظورم این بود که آن اتفاقی که در غرب صورت گرفت و تحول مفاهیمی که آنجا انجام شد - تعبیر تحول مفاهیم را برای تقریب به ذهن به کار می‌برم - و آن گسستهایی که در فکر غربی صورت گرفت آن گسستها، گسست در تداومش است یعنی اگر یک اروپایی به فرض افلاطون می‌خواند متوجه این مسأله هست که افلاطون را نمی‌شود با مارکس مقایسه و تفسیر کرد اینها دو مبنای متفاوت، دو دنیای متفاوت، دو گونه علم متفاوت و به زبان امروزی دو عقلانیت متفاوت هستند. در ما چه اتفاقی افتاده، در ما این گسست صورت گرفته ولی این گسست درگسسته. یعنی ما پشت پا زدیم به سنت، در تداوم سنت این مفاهیم را ما متحول نکرده‌ایم یعنی توأم با اندیشیدن و با تأمل نظری در این مفاهیم ما تصرف نکرده‌ایم بلکه گفتیم که آن حزب قدیمی که به درد نمی‌خورد امروز این حزب جدید معنی می‌دهد. اینجا تحول معنا صورت نگرفته، به رغم اروپا که گسست در تداوم است در مقابل اینجا گسست درگسسته است. از سی چهل سال گذشته نوعی از نظریه پردازی در ایران به وجود آمده و این نظریه پردازان چون مبانی را نمی‌دانستند و فقط نظریه پردازی را از باب رسیدن به قدرت و به عنوان یک مداخله سیاسی و یک عمل سیاسی مورد توجه قرار می‌دادند، سعی کردند ایدئولوژیهای جدید را با دیدگاههای سنتی جور در بیاورند. یعنی آنچه که فرض کنیم با آل احمد و شریعتی و دیگران در اینجا آغاز شده یک نوع نظریه پردازی است برای قدرت و به این دلیل ایدئولوژی است و استفاده یا بهتر بگویم سوء استفاده از مبانی و نظریه‌های سنت در جهت رسیدن به قدرت. آن چیزی که به نام ایدئولوژیهای جامعه‌شناسانه در جاهای مختلف گفته‌ام منظورم تفسیر سنت ایدئولوژیهای جدید است که عمدتاً از طریق جامعه‌شناسی وارد ایران شده و این جامعه‌شناسی در ایران یکی از مشکوکترین چیزهایی است که می‌تواند در حوزه نظر وجود داشته باشد چرا؟

برای اینکه اولاً، اساس آنچه که به نام جامعه‌شناسی در ایران وارد شده جامعه‌شناسی مارکسیستی است یعنی مبتنی بر نوعی مارکسیسم مبتدل ثانیاً، اصولاً جامعه‌شناسی در نهایت نوعی از مارکسیسم است حتی اگر لیبرال باشد؛ یعنی می‌گوید که در جامعه می‌شود تصرف کرد و به انواع مختلف هم می‌شود تصرف کرد. تز مارکسیسم این است در واقع حرف مارکس این است که گفت فیلسوفان تا کنون - یعنی تا زمان او - سعی کرده‌اند دنیا را به شیوه‌های مختلف تعبیر کنند اما الان باید تغییر داد. تز یازدهم مارکس در مورد فویرباخ* است. بنابراین نظریه‌هایی که از چهل سال پیش تا کنون در ایران به وجود آمده یکی از دلایلی آن ابهام‌هایی است که در حوزه و دانشگاه انجام شده و به دلیل گسستی است که میان دو نوع از اندیشه در ایران صورت گرفته بود. وضعیت پیش آمده نه تنها ما را کمک نکرد که اوضاع و مبانی نظری خودمان یا غیر خودمان را بفهمیم بلکه راه را بر امکان فهمیدن هم بست یعنی نه تنها مفید نیست بلکه مضر هم هست. یک مورد برای شما مثال می‌زنم و به این بحث خاتمه می‌دهیم. در ایران از حدود صد و پنجاه سال گذشته از دوره آخوندزاده یک بحثی را آغاز کرده‌اند تا الان، البته با توجه به وضعیت حوزه و وضعیت علم به معنای قدیمی کلمه و با توجه به بن‌بستهای فکری‌ای که ایجاد شد، گفتند اسلام نیازمند یک پروتستانیزم است. این گفته از آن زمان بوده تا دوره شریعتی و تا این اواخر به انواع مختلف و روایات ظریفتر، البته چیز جالب توجهی می‌تواند باشد یعنی اینکه اسلام یا اندیشه اسلامی هم نیازمند تحول است. ولی سؤال اینجاست که نیازمند کدام تحول؟ و با توجه به چه و با کدام ابزار می‌شود این تحول را ایجاد کرد؟ اگر آدم‌هایی مثل آخوندزاده و دیگران تقریباً می‌فهمیدند به این دلیل بود که آنها در اروپا کتابهایی درباره تاریخ غربی خوانده بودند؛ مثلاً در دوران قرون وسطی وضعیت کلیساها غیر قابل تحمل و اسفناک بود در همین روزگار شخص شجاعی پیدا شد که می‌گفت باید اینجا پروتستانیزم بکنیم. می‌دانید که کلمه پروتست به معنای اعتراض است. آخوندزاده و دیگران چون نه از الهیات مسیحیت چیزی می‌دانستند و نه می‌دانند که تحولاتش چه هست بنابراین فکر کردند که پروتستانیزم یعنی اعتراض به روحانیت. در واقع بهتر بگوییم اعتراض به پاپ و کلیسا. کمابیش یک چنین فهمیده شد اگر آقای شریعتی می‌گوید که اسلام یک دین اعتراض است و دین انتظار دیگر نیست

در واقع تفسیر جدید می‌کند. به این معنا که باید پروتستانیزم کرد که البته خودش هم این را صریح گفته منتهی فکر می‌کند که منظور اعتراض است آن هم اعتراض به شاه. مسأله مهم الهیات که دو هزار سال در تحول بوده و بحث شده و صدها کتاب درباره‌اش نوشته شده به یکباره برای ما در این خلاصه شد که باید ما هم پروتست کنیم یا اعتراض کنیم، آن هم بر قدرت حاکم. پس می‌بینیم که این بحث از آغاز نه تنها غلط بوده بلکه درست خلاف جهت راهی بوده که باید می‌رفته. یعنی اینکه وقتی این مسأله را مطرح کردند متوجه نشدند که اسلام اولاً، دین مسیح نیست و به این دلیل هم به هیچ وجه قابل پروتست نیست. به هر حال پانزده قرن از آن گذشته اگر می‌خواست پروتست شود در این مدت می‌شد. می‌توانیم این پاسخ را بدهیم که در آغاز این بحث را که عوامان علما مطرح کردند و عوامان علما ادامه دادند و تا امروز هم دنبال کرده‌اند اشکالش در این است که به گفته مرحوم دکتر فردید صدر تاریخ ما ذیل تاریخ غربی است. یعنی ما همیشه صدر تاریخمان را با ذیل آنها می‌سنجیم، در واقع واحد اندازه‌گیری ما تاریخ غرب است چون ما غیر از مفاهیم آنها نتوانسته‌ایم مفاهیم دیگری تعریف کنیم. حالا آنها چون در دین خودشان با اشکال مواجه شدند و پروتست را پیشنهاد کردند، ما هم آیا می‌توانیم در دین خودمان این کار را بکنیم یا نه؟ این مستلزم این است که ما چندین چیز را بتوانیم ثابت کنیم، اولاً اینکه در مسیحیت آن اتفاق افتاده که در دین ما نیفتاده و بعد باید بدانیم که چه اتفاقی افتاده، مسیحیت چه بوده است که آن پروتستانیزم از درونش بیرون آمده. ثانیاً اینکه اسلام چه هست و بعد مشابهت اینها با هم و بگوییم اسلام هم دینی است مانند مسیحیت، پس بنابراین می‌شود یک رفتار را برای هر دو در نظر گرفت، همه اینها بحثهایی است مبهم و غلط. من اعتقاد دارم که به طور کل از این دستگاه معقولات و مفاهیم خارج شویم یعنی اصلاً نباید بگوییم که اسلام پروتستان، لائیک، سکولاریزم و... می‌شود یا نه. اگر بخواهیم بفهمیم که در درون اسلام چه تحولی می‌تواند روی دهد اول باید بگوییم که اصلاً اسلام به عنوان یک دین چیست نه اینکه بگوییم در مسیحیت آنطور شده است اسلام هم اینطور شود. اصطلاحات هر دینی مختص خودش است چون سکولار یعنی دنیا، اگر بخواهیم با این اصطلاحات صحبت کنیم باید بگوییم که اسلام دین دنیا هم هست با تأکید به واژه هم. یعنی اسلام به طور کل خودش سکولار هست اگر بخواهیم به اجبار با آن اصطلاحات صحبت کنیم. بنابراین بحثهای کنونی در این مسأله در

مورد اسلام هیچ جوابی نمی‌دهد. البته در روزنامه‌ها می‌شود با هم جدالی کرد ولی نتیجه‌ای نه برای شناخت اسلام و نه برای تحول اسلام دارد. اسلام دین دنیا هم هست. به عبارت دیگر مسیحیت دین دنیا نبود و نیست. اما اسلام نسبت به مسیحیت پروتست شده است. مسیحیت از آنجایی که دین دنیا نبود در تعارض با دنیا قرار گرفت و وقتی در تعارض با دنیا قرار گرفت به تدریج اهل الهیات مسیحی مجبور شدند تفسیر نو یا به زبان امروزی قرائت نوی از مسیحیت بدهند که آن قرائت با الزامات دنیا هم سازگار باشد. اگر توضیح بیشتری بخواهم بدهم باید ابتدا بگویم که مسیحیت به عنوان یک دین چیست؟ و تمایزش با اسلام چه چیزهایی می‌باشد؟ و اینکه می‌گویند که علت سکولاریزم این بود که یک عده اشخاص بی‌دین وارد شدند و می‌خواستند مسیحیت را از بین ببرند روحانیون آنها هم که بی‌غیرت بودند عکس‌العمل نشان ندادند بعد سکولار و مادی شد، همه این حرفها بی‌ربط است آنچه که صورت گرفته یک تحول اساسی در درون مسیحیت و در درون کلیسا بوده. بحثهای نظری بسیار مهم در درون مسیحیت انجام شده میان پاپ و انصارش و متفکران و متألّهین مسیحی. به عنوان مثال پاپ زمانی ادعای این را داشت که قدرت مطلق از آن من است یعنی کلیسا یک نظریه بسیار اساسی و بلندی را مطرح می‌کند، در این باره کتابی به زبان فارسی ندیده‌ام که به شما معرفی کنم، داخل کلیسا کسانی بودند از جمله ویلیام اوکامی شاید اسمش را شنیده باشید یکی از بزرگترین متفکرین و متألّهین است، کسی بود که اجتهادش در مسیحیت به اندازه پاپ بود. کتابی می‌نویسد در مقابل اعتقاد پاپ که معتقد بود مسیحیت مبتنی بر قهر و غلبه است و دین تسلط بر مؤمنان مسیحی و مردم می‌باشد. او می‌گوید که مسیحیت دین آزادی است و پاپ این را نفهمیده است. اوکامی تمام منابع کتاب و سنت را می‌آورد و تفسیر می‌کند. ضمناً این اتفاقات در داخل کلیسا می‌افتد. دهها نفر دیگر از این رساله‌ها نوشته‌اند، توضیح اینکه مسیحیت را باید نوع دیگری دانست که نیازمند فهم دیگری است و این فهم است که به تدریج جا افتاده. آن بحثی که درباره سکولاریزم می‌کنند از درون این و با توجه به بحثهای متألّهین مسیحی طراز اول ایجاد شده و نه منافقین بیرون حوزه مسیحیت. آن بحث برای ما کارساز نیست. آن مفاهیم را اگر بخواهیم اینجا به کار ببریم باید هر کدام را جزء به جزء بررسی کنیم تا متوجه شویم که مضمون این مفاهیم چه چیزی است.

برمی‌گردم به مطلب اصلی، حال اگر به این اعتبار بخواهیم بگوییم اسلام دین سکولار هست دیگر کسی نمی‌تواند نفی بکند، چون این همه احکام راجع به دنیا در اسلام به معنای این است که اسلام دین دنیا هم هست ولی اگر دین دنیا هست پس گرفتاری در کجاست؟ یا به چه ترتیب می‌شود تحول ایجاد کرد؟ جواب این مسأله خیلی مهم است اگر ما از این زاویه به این موضوع نگاه کنیم چه بسا به یک انقلاب در کاربرد و در مفاهیم غربی برسیم، یعنی چون مسیحیت دین دنیا نبوده بنابراین قرون وسطایش اول است بعداً وقتی سکولار جایی هم برای مسیحیت در دنیا باز می‌کند، رنسانس می‌کند. اگر به تاریخ اسلام نگاه کنیم به نظر من شاید بشود گفت که ما رنسانسمان قبل از قرون وسطایمان است یعنی قرن چهارم و پنجم هجری اسلام رنسانس کرده و بعد از آن وارد قرون وسطی شده این اصطلاح را با اندکی مسامحه به کار می‌برم برای اینکه شما را در آن بحثهای پیچیده خودم وارد نکنم. احتمال دارد که تاریخ ما خلاف آنها باشد و بنابراین بسیاری از مفاهیم آنها را اگر ما بخواهیم به کار ببریم باید عکسشان را به کار بگیریم و به نظر من در بسیاری از موارد همین‌طور است اسلام اول رنسانس کرده یعنی اول آن جنبه‌ای که می‌گوید اسلام دین دنیا هم هست به آن توجه شده ولی بعداً به دلایلی که اینجا مورد بحث من نیست جنبه سکولار یا دنیایش را از دست داده؛ برای اینکه تعبیرم را به صورت فرمول بیان کنم خواهم گفت که اسلام نقطه قوتی نسبت به مسیحیت دارد که دین دنیا هم هست. به عبارت دیگر، اسلام نقطه قوتش به نقطه ضعفش تبدیل شده. چرا؟ چون اسلام سکولار بوده یعنی دین دنیا هم بوده در نتیجه در تحولش به بن‌بستی برنخورد و تعارضی هم با دنیا پیدا نکرد چون سرمایه مفتی بود که به دست آمده بود. به تدریج ما فکر کردیم که باید هم این‌طور باشد، ما هم آن سرمایه را خرج کردیم یعنی تاریخ اندیشه اسلامی به تدریج این سرمایه و این اعتبار را از دست داد، برای اینکه متوجه نشد که چه چیزی به آن داده شده. آن چیزی که در قرن چهارم و پنجم هجری متوجه بودند و آن چیزی که من از آن به زوال اندیشه تعبیر کرده‌ام این است که ما از حوزه بحث عقلانی که به هر حال هر دینی باید با توجه به آن فهمیده شود و باید خودش را با آن محک بزند ما از آنجا به تدریج تا زمان مشروطه به زوال رفتیم. به این دلیل هست که مفاهیم ما با مفاهیم آنها جور در نمی‌آید و مضمون ما با غالب مفاهیم اروپایی و مسیحی سازگار نیست، بنابراین باید که راه‌حلهای دیگری پیدا کرد. به تعبیر انجیل بکوشیم تا از در تنگ وارد شویم یعنی همه امور را از

طریق مشککش حل کنیم نه از طریق آسانش، بویژه در حوزه فکر که اصل بر مشکل بودن است. اگر کسانی بر شما آسان کردند بدانید که به اصل مسأله خیانت کرده‌اند. به این دلیل به نظر من آنهایی که اسمشان متفکر است و سعی می‌کنند تا مسأله را برای شما حل کنند و فکر می‌کنند که تمام مواد و مصالح آنجا وجود دارد خصوصاً در جامعه‌شناسی و این را به راحتی می‌شود گرفت و از آنجا آورد اینجا و به آسانی در عرض چند روز یک پروتستان‌تیزمی هم درست کرد یا از درونش یک رفرم و اصلاح دینی خیلی ابتدایی انجام داد بدون توجه به ماهیت این دین و بدون توجه به تحول طولانی اندیشه در این دین، مطمئن باشید که این متفکر راه به جایی نخواهد برد، در واقع اگر ما در وضعیت کنونی به این بن‌بست رسیدیم علتش این است که مسائل را از دیدگاه ساده آنها تا کنون بررسی کرده‌ایم و به این دلیل ما اشکال داریم. برای اینکه از صحبت‌هایم نتیجه‌گیری کرده باشم باید بگویم که کسانی که می‌خواهند این راه را ادامه دهند بخصوص گروه و دانشجویان رشته اندیشه سیاسی که به تجربه خودم خسارالدینا و الاخرة است، تاریخ اندیشه سیاسی خواندن نه به درد این دنیا می‌خورد و نه به درد آخرت - منظور این است که تقلید و پیروی کردن از مسائل فکری‌ای که دیگران مدّ نظر داشته‌اند و به کار بردن شیوه‌هایی که دیگران به کار برده‌اند جز اتلاف وقت چیز دیگری دربر ندارد - اگر این راه را با تأمل انتخاب کردید بدانید که مسائل پیچیده است و باید بروید سراغ مسائل پیچیده و نتیجه‌گیری عملی. اگر می‌خواهید که کار اساسی انجام دهید باید برگردید راجع به فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر، برخی از فقهای بزرگ که در این مسائل وارد شده‌اند، برخی از کتابهای حدیثی خیلی مهم، سیاست نامه نویسان خیلی مهم و... را بخوانید و تحقیق کنید کار مبتایی و اساسی انجام دهید. قدمی هم در راه تحقیق این موارد بردارید. اگر خواستید در مسائل جدید وارد شوید، نمی‌گویم اصلاً بایکوت است و نباید تحقیق کنید، بلکه اول بروید مبنا را پیدا کنید و نسبت اینها را با آنها بسنجید یعنی بدانید که مثلاً فارابی جامعه‌شناس نیست یا نمی‌دانم غزالی به صرف اینکه از معاملات می‌گوید اقتصاددان نیست. حالا اینکه می‌گویم نیست این نظر من است شما مجبور نیستید نظر من را دنبال کنید. اگر می‌خواهید ثابت کنید که هست یا توجه به مبنا نشان بدهید منظور من این است یعنی بگویید اقتصاد چیست بگویید غزالی چه کسی است بعد بگویید بله تا اینجا غزالی اقتصاد می‌دانسته از این بعد چیز دیگر. این نه تنها اشکال ندارد بسیار هم خوب است. ولی اگر آمدید

قطع نظر از آن مبانی نظر دادید کار شما نتیجه‌ای در برنخواهد داشت. چون کاری که این مراکز باید انجام دهد با توجه به سرمایه و امکاناتی که به اینجا تخصیص داده می‌شود افزودن به انباشت علم دانشجویان اینجاست. همین‌طور که انباشت سرمایه می‌شود انباشت علم هم باید انجام شود. وظیفه هر کدام از ما و شما این است که قدمهایی برداریم که به انباشت علم اینجا اضافه شود؛ یعنی وقتی شخصی بعد از چند سال دیگر می‌آید تا تجدید مطلبی کند، مطالب ما او را یک قدم جلو ببرد تا به تدریج در پنجاه سال بعد فرض کنیم رشته‌اندیشه سیاسی در مورد بزرگان ایران و اسلام چند کتاب خوب تألیف کرده باشد. دوازده سیزده سال پیش در مرکز نشر دانشگاهی مجله معارف قرار بود در یک شماره راجع به امام فخر رازی مطلبی چاپ کنند، به مناسبت هشتصدمین سال فوتش بود یا تولدش، به هر حال با مدیر آنجا تصمیم گرفتیم که مقاله‌هایی در این باره جمع‌آوری کنیم گفتیم شاید درگذشتگان ما مقاله‌ای یا چیزی نوشته باشند که گمنام باشد آنها را خوب است پیدا کنیم و چاپ کنیم. بعد از کلی جستجو دیدیم بعد از هشتصد سال فقط یک مقاله کوچک دو سه صفحه‌ای از سعید نفیسی شرح حالی از فخر رازی وجود دارد. این ضایعه بزرگی است. شما در فرانسه لااقل دو سه کتاب می‌توانید راجع به فخر رازی پیدا کنید. رازی اهل ری همین دو قدمی اینجاست اما در ریخ از یک مقاله خوب این یعنی چه؟ دانشگاهی که هفتاد هشتاد سال است تأسیس شده و هیچ کاری هم نکرده کارنامه‌اش منفی است این پول خرج شده، مُفت هم خرج شده شاید این پول را اگر خرج کار تولیدی می‌کردیم تا به حال خودکفا شده بودیم.

حاضری: ضمن تشکر می‌خواستم از فرمایش حضرتعالی استفاده کنم. مقدمه‌ای در باب انفصال تاریخی که بین نهاد علم و نهاد حوزه در ایران صورت گرفت و عدم توانایی پاسخگویی نهاد حوزه به انتظارات علم و مسائل به وجود آمده که همین مسأله ما را مجبور کرد نهاد دیگری را مأمور پاسخگویی به آن کنیم. آیا با همان تعبیر نمی‌شود اشاره کرد که به هر دلیلی ما از پروتستانیزم یعنی از دین دنیایی اسلام به کاتولیسم رسیدیم یعنی در واقع آن دینی که پاسخ نمی‌داد همان کاتولیسم بود با همان تعریفی که در واقع از خودتان داریم، اگر این را مفروض بگیریم آن وقت این کاتولیسم به

پروتستانیزم نیاز دارد. با این تفاوت که این پروتستانیزم در دنیای غرب اگر یک ابداع و در واقع یک رویکرد جدید و بدیع است در اینجا پروتستانیزم اسلامی نوعی بازگشت به اسلام اصیل محسوب می‌شود که در واقع در فرهنگ اسلامی ما نوعاً از همین بیان استفاده می‌کنند ولی از جهتی که ما این تشابه را می‌توانیم قرار بدهیم که بالاخره ما با این کاتولیسیم در جامعه مواجه بودیم و این کاتولیسیم به نوعی به بازگشت نیاز داشت و در این تجربه بازگشت تأثیرپذیری از تجربه غرب حضور مؤثر داشته یعنی ما کسانی که در این مسیر گام برداشتند به هر حال از این تجربه متأثر شده‌ایم ولی این ماهیتاً چیزی را عوض نمی‌کند. سؤال این است که پس ما با یک کاتولیسیم مواجه بودیم و این کاتولیسیم به ناچار پروستانی ایجاد می‌کند و این حرکت در واقع اتفاق افتاده یا بایستی اتفاق می‌افتاد لذا علیرغم این تفاوت‌های مبنایی در آن یکصد سال باید همان کاری اتفاق می‌افتاد که اتفاق افتاده است. همراه با ظرافتهایی که این خود آگاهی بحث را در واقع شفافتر و کاملتر می‌کند.

طلب‌طلبایی: من در واقع تمام مطلب را در این مورد نگفتم یک دلیلش این است که حرفی که من می‌زنم کم و بیش حرف خیلی مهجوری است و برای خود من هم ابعادش خیلی روشن نیست. مطلب شما کاملاً متین و درست است ولی من اعتقاد دارم که اولاً بحث من ناقص بود به دلیل اینکه تقریباً تا حول و حوش انقلاب وضعیت به این شکل بود که من گفتم. با انقلاب یک سکولاریزاسیون جدید صورت گرفته یعنی ما در واقع آن نوع چیزی که شما فرمودید و تعبیر کردید به کاتولیسیم یا کاتولیک زده شده این وضعیت برای ما در سده‌های متأخر پیش آمده بود با انقلاب این سکولاریزاسیون انجام شد یعنی دوباره یک عکس‌العملی ما نشان دادیم به آن بن‌بست کاتولیکی، اسلام می‌گوید در آغاز پروستانی است و بعد کاتولیکی به علت فقدان اصطلاحات اینها را به کار می‌بریم. افراطی در این سکولاریزاسیون صورت گرفته روشنفکرهای ما بحث می‌کنند که اسلام را به چه ترتیبی می‌شود سکولار کرد چون فکر می‌کنند اسلام سکولار نیست و این نظر سیاسی‌شان است می‌دانید که ما سیاست زده‌ایم و مسأله را سیاسی می‌بینیم. در درجه نخست بحث، بحث الهیات است مسأله ما امروز این است که بگویم که این اسلام سکولار

شده افراطی به چه ترتیبی لاسکولار می‌شود؛ یعنی مسأله اسلام در بحث ما این نیست که دنیوی شود، مسأله‌اش این است که تا کجا دنیوی شده که باید برگردد به اصلش که معنویتش است. امروز تحول اساسی در اسلام باید به سوی معنویت باشد بحث اساسی معنویتی است که زیر بار سیاست‌زدگی و زیر بار این نوع تفسیرهای صرفاً دنیوی در حال له شدن است و چه بسا در حال از بین رفتن، البته همه مواردش را طبیعتاً نه می‌شود اینجا اشاره کرد نه کاملاً برای من روشن است ولی من به نظرم می‌آید که پروژه اساسی این کلمه را که چون همه جا به کار می‌برند بهتر است بگویم پروژه اساسی پروژه معنویت است نه پروژه معنویت‌زدایی. الان وضعیت ما دنیازدگی اسلام است که مشکل‌ساز شده و به این دلیل است که این اسلام به دنیا جواب نمی‌دهد در حوزه اندیشه کلمه‌ای که در ایران خیلی به کار می‌برند پارادوکسیکال است. اغلب اصطلاحات مربوط به حوزه اندیشه ترجمه شده این عیناً خلاف آمد عادت است مولوی می‌گوید از قضا سرکنگبین صفرا نمود یعنی پارادوکسیکال حوزه اندیشه مثل مار گرفتن است، شما باید آنقدر بچرخید تا آن کله را بگیرید. کار حوزه اندیشه بسیار کار ظریف و دقیقی است. ورود عوام در این حوزه بسیار خطرآفرین است، وضعیت ما وضعیت ورود عوام به میدان بحث اندیشه است و سکولار شدن بیش از حدش در بیست و سی ساله گذشته. این کار را قبل از انقلاب هم کرده‌اند کسانی که ادعای اسلامی بودن می‌کردند از آل احمد به این طرف و قبل از آن هم بوده این دنیازدگی است که تبدیل شده به آفتی بزرگ برای تمدن و فکر اسلامی. بنابراین نکته اصلی امروز ما این بحث علمای عوام نیست که سکولار می‌شود یا نمی‌شود. مسأله این است که اسلام زیر این سکولاریزم اخیر کمرش شکسته شما اگر معنویتش را فعال نکنید از بین می‌رود.

ما باید با مبانی نظری جامعه‌شناسی جدید آشنا شویم. جامعه‌شناسی نظری جدید را بدانیم. کسانی بودند که مسیحیت را مطالعه کردند مثل تروج و... نسبت به مسیحیت و نظریه‌های اجتماعی مسیحیت با دنیای جدید را مورد بحث قرار دادند. از این نوع جامعه‌شناسی را نیاز داریم نه این جامعه‌شناسی از نوع آریان‌پور دیروز و فلان امروز را اینها شناخت جامعه را ارائه می‌دهند که یک چیز ابتدایی است. بنابراین به یک کوشش نظری خیلی عمده‌ای نیاز داریم و من اعتقاد دارم که اگر ما اینجا نتوانیم کوششی در حوزه جامعه‌شناسی کنیم و اگر جامعه‌شناسان اینجا بخواهند کوششی از نوع ماکس وبر و در آن حد در مورد اسلام انجام دهند راه به جایی

نخواهند برد. یعنی به عبارت دیگر، آن چیزی که آقای شریعتی می‌گوید جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی اسلام یا اسلام‌شناسی نه‌شناسی است نه اسلام. هیچ ارزشی ندارد فکر می‌کنم از دیدگاه جامعه‌شناسی هیچ چیزی را روشن نمی‌کند و بسیاری از اینها برای تاریخ کردن و آسیبهای راه هستند. کوششهای اساسی‌تری ما لازم داریم مثالی از انجیل زدم از حافظ هم شاهدهی می‌آورم «جریده رو که گذرگاه عافیت تنگ است» وضعیت کنونی و بحران ما تا جایی عمق پیدا کرده که اگر جریده نرویم از آن گذرگاه رد شدن برای ما امکان‌پذیر نیست. جامعه ما با یک بحران اساسی درگیر است و اینکه یا با جریده رفتنها نخواهد توانست یک کوشش نظری اساسی انجام بدهد و یا متأسفانه از این گذرگاه عافیت پرت می‌شود.

موسوی: بنده روند کلی تحلیل شما را از رودرروی مدرنیته و سنت را قبول دارم اما صحبت شما در مورد ایدئولوژی و ایدئولوگها درباره اینکه در دنیای اسلام رنسانس قبلاً انجام شده این بحثها نهایتاً مخاطب شما را پا در هوا نگه می‌دارد. بعلاوه دیدگاه شما نسبت به سنت و مدرنیته در مورد احیای معنویت در واقع منجر به بازسازی نوعی صوفی‌گری و عزلت‌طلبی می‌شود. آیا فکر نمی‌کنید این دیدگاه به دیدگاه سنت‌گرایان افراطی که خواهان جدایی دین از سیاست هستند نزدیکتر باشد؟

طباطبایی: بله دو تا مسأله است یکی اینکه اگر به عنوان یک شهروند از من بپرسید آیا رای بدهم یا نه خواهم گفت که بدهید و اینکه به چه کسی هم رای بدهید را خواهم گفت و اینکه آیا دموکراسی خوب است یا بد آن را هم جوابش را می‌دهم. شما اگر در حوزه اندیشه از من بپرسید که این شخصی که از آن دفاع کردید و به آن رای دادید آیا مثلاً طرفدار دموکراسی و حکومت قانون است و یا به عنوان اهل اندیشه سیاسی آیا واقعاً فکر می‌کنید که این شخص می‌تواند ایجاد قانون بکند می‌گویم نه ولی با این حال به آن رای می‌دهم.

در آن دوره مطمئن بودم که هم آقای مهندس موسوی شکست خواهد خورد و هم آقای هاشمی رفسنجانی از نظر سیاسی و اقتصادی این برای من کاملاً روشن بود. اینجا دو تا مسأله مطرح است یکی از آن مبنای نظری که اعتقاد دارم اگر کسی از این راه برود و به این صورت برود

راه به جایی نخواهد برد که این دیدگاه اهل اندیشه است. ولی به عنوان یک شهروند دربارهٔ مصالح و منافع کشورم اعتقاداتی دارم و نمی‌گویم که نباید کاری بکنیم و به اصطلاح زاویه‌نشینی و عزلت‌نشینی را اختیار کنیم. وقتی من در این گروه بحث می‌کنم بحث تاریخ اندیشه است اینها بحث کوچه و خیابان نیست بحث حوزهٔ ماست چرا ما اینجا این بحث را می‌کنیم می‌خواهیم به عنوان کسانی که اهل مسائل نظری هستند مسأله را پیش ببریم. بنابراین اینجا باید به صراحت مثل پزشکانی که در مورد بیمار در حال احتضار جمع می‌شوند و بحث می‌کنند مسائل را بررسی کنیم و به فرض برای بیماری سرطان دو تا قرص آسپرین تجویز نکنیم چون راه به جایی نمی‌برد. یک بحث رادیکال، اساسی، مبنایی و ریشه‌ای بکنیم. بیرون از اینجا البته همه ما برای خودمان نظر شخصی داریم شاید مبارز سیاسی هم باشیم، طرفدار یک گروه یا یک حزب فلان هم شویم.

البته شاید دربارهٔ معنویت که بحث کردم در ظاهر با اعتقاد طرفداران سنت جور دربیاید ولی دیدگاه ما نسبت به این مسأله دو چیز کاملاً متفاوتی است طرفداران سنت به عبارتی طرفداران افراطی سنت آنها یک تلقی خاصی در یک چهارچوب خاصی از این مسائل دارند. اما من هر جایی که بحث می‌کنم می‌گویم از دیدگاه تجدید بحث می‌کنم یعنی به نوعی فاصله‌گذاری می‌کنم تا خواننده بداند که دیدگاه من به هر حال دیدگاه و مباحث دنیای جدید است. ضمن اینکه اعتقاد دارم از زاویه دید من هم می‌شود به مبانی سنت هم نگاه کرد و باید نگاه کرد. بنابراین من از نوع خودم از نوع کسانی به قول شما لائیک یا غربزده هستند به بازگشت اهمیت می‌دهم. شاید من از موارد استثنایی باشم که اعتقاد دارم فارابی یا ملاصدرا و یا غیره را خیلی باید جدی خواند در حالی که عمدهٔ تحصیلات من دربارهٔ فلسفه غرب و هگل بود و این مانع از آن نیست که من این دو جنبه را ببینیم و اعتقاد هم دارم که می‌توانیم یک هماهنگی میان مبانی این دو نوع دانش یعنی حوزه و دانشگاه پیدا کنیم و احتمال دارد در جایی بشود با هم هماهنگ شوند. منظورم وحدت حوزه و دانشگاه نیست شاید عملی هم نباشد من اعتقاد دارم که من و امثال من می‌توانیم این کار را انجام بدهیم. به عبارتی دیگر، یک نوع روشنفکری جدید در این کشور در راه است. منظورم این نیست که برای این کار باید از غرب بیایند البته کسانی را در حوزه می‌شناسم که احتمال دارد که استاد یا همکاران شما هم باشند آنها را ما از خودمان می‌دانیم و آنها نیز ما را از خودشان.

بنابراین من آن تعارضی که امروز ایجاد شده و اصطلاحاتی از قبیل روشنفکری دینی و لائیک و غیره را نمی‌پسندم. یک روشنفکری‌ای وجود دارد که آن هم حدود و ثغور خودش را دارد، مبانی خودش را دارد. هم متدین و هم غیر متدین و همه گروه‌ها و همه طبقات و همه کسانی که در حوزه فکر هستند در این جریان روشنفکری با حساسیتهای مختلف جای می‌گیرند.

والسلام

اطلاع رسانی

کتابشناسی برگزیده اندیشه سیاسی

عباس رجبی*

کتابشناسی برگزیده حاضر به موضوع اندیشه سیاسی (مرتبط با موضوع این شماره پژوهشنامه متین) می‌پردازد و همانند کتابشناسیهای قبلی پژوهشنامه بر اساس نام پدیدآورندگان الفبایی شده است. به علت تعجیل در چاپ این شماره نشریه، متأسفانه فرصت تقسیم‌بندی موضوعی و یا نمایه‌سازی کتابهای مربوطه نبود و لیکن امید است در شماره‌های بعدی این نقیصه جبران گردد.

یکی از مبهم‌ترین مفاهیم و تعابیر در علوم اجتماعی و سیاسی مفهوم اندیشه سیاسی است چرا که مفاهیمی همچون تئوری سیاسی، فلسفه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی نیز در ذهن ظاهر می‌شود و تفکیک کامل آنها از یکدیگر ممکن نیست. چنانکه راجر اسکروتن^۱ اندیشه سیاسی را مترادف با چهار مفهوم می‌داند: اندیشه سیاسی، تئوری سیاسی، فلسفه سیاسی و علوم سیاسی. اما شاید بتوان سه ویژگی مهم برای آن برشمرد: انتزاعی بودن، عمل‌گرا بودن و هنجار بودن سازگار.

این کتابشناسی شامل تلفیق سه موضوع زیر است:

الف - آموزه‌ها: مفاهیم و اصطلاحات سیاسی همانند: دموکراسی، آزادی بیان، جامعه مدنی،

مشروعیت، اقتدار، انقلاب و

ب - مکاتب: مکتبه‌های سیاسی و بعضاً اجتماعی همانند: مارکسیسم، سوسیالیسم، کاپیتالیسم، نازیسم، لیبرالیسم، فاشیسم، فمینیسم و

ج - نظریه‌پردازان: اندیشمندان و متفکران سیاسی که دارای عقاید و نظرات خاص هستند همانند: مارکس، روسو، جان لاک، هابز، ارسطو، افلاطون، نیچه، امام خمینی رهبر و

بعضی از کتابهای مبانی و اصول علم سیاست که در آن به سه موضوع بالا اشاره نموده نیز برای اطلاعات بیشتر ذکر گردیده است. قاعده‌تاً موضوع اندیشه سیاسی عام و فراگیر است ولیکن به علت ارتباط بعضی از موارد آن با موضوع ایران استثنائاً اشاره‌ای به کتابهای آن شده است. مواردی همچون اندیشه سیاسی امام خمینی رهبر یا حکومت اسلامی و دینی چون در کتابشناسیهای قبلی پژوهشنامه نگاشته شده به جز موارد محدود بیان نگردیده است. کتابهای معرفی شده مربوط به چند ساله اخیر است.

دو بخش جدید به کتابشناسی و بخش اطلاع‌رسانی اضافه شده است که در صورت استقبال پژوهشگران و محققان انشاءالله در شماره‌های بعد بسط یابد و شامل:

۱- معرفی کتابهای انگلیسی زبان در موضوع اندیشه سیاسی در اسلام است که به علت محدودیت حجم نشریه فقط به ذکر عنوان کتابها و پدیدآورندگان و بعضاً تعداد صفحات آن بسنده شده است.

۲- با گسترش روزافزون اینترنت و استفاده از آن به عنوان بستری برای ارتباطات الکترونیکی و مبادله اطلاعات، تحقق جامعه اطلاعاتی (Information Society) دور از ذهن نمی‌باشد و استفاده هر چه بیشتر از آن نشان از سواد اطلاعاتی (Information Literacy) و سواد شبکه‌ای (Networking Literacy) است. به همین علت تعدادی از سایتهای اینترنتی که دارای منابع اطلاعاتی و تحقیقاتی ارزشمند در حوزه اندیشه سیاسی است معرفی شده است.

■ کتابهای برگزیده فارسی

- آراسته خود، محمد. مشارکت سیاسی در ایران: تاریخچه موانع و مشکلات جامعه‌شناختی آن. تهران: آزاد اندیشان، ۱۳۷۹، ۳۳۳ ص.
- آریلاستر، آتونی. دموکراسی. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: آشتیان، ۱۳۷۹، ۱۷۶ ص.
- _____ . لیبرالیسم غرب. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۶۱۰ ص.
- آرنت، هانا. انقلاب. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۸، ۴۰۶ ص.
- آرون، رمون. خاطرات: پنجاه سال اندیشه سیاسی. ترجمه عبدالحسین نیک‌گوهر. تهران: علمی، ۱۳۶۶، ۲ ج.
- _____ . دموکراسی و خودکامگی: جامعه‌شناسی جامعه‌های صنعتی. ترجمه محمد مشایخ. تهران: انتشار، ۱۳۷۷، ۳۰۳، ۲۳۶ ص.
- آزادی و سازمان: پیدایش و سیر تکوین سوسیالیسم، لیبرالیسم، رادیکالیسم، ناسیونالیسم. تهران: فرزانه‌روز، ۱۳۷۶، ۵۵۲ ص.
- آشتیانی، جلال‌الدین. ایده‌آل بشر، تجزیه و تحلیل افکار مدیریت و نه حکومت. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، ۴۲۴ ص.
- آشوری، داریوش. دانش سیاسی. تهران: مروارید، ۱۳۷۶، ۳۵۲ ص.
- _____ . ما و مدرنیت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، ۳۰۳ ص.
- آصفی، محمد مهدی. قرائتهای مختلف از اندیشه سیاسی اسلام. ترجمه سرور دانش. قم: مؤسسه فرهنگی ثقلین، ۱۳۷۶، ۳۶۰ ص.
- آلترسر، لویی. فلسفه و مارکسیسم: فلسفه، سیاست و ایدئولوژی و... ترجمه ناصر اعتمادی. آلمان: اندیشه و پیکار، ۱۳۷۴، ۱۲۹ ص.
- آیتی، حمید. آزادی عقیده و بیان به همراه دو نوشته حقوقی دیگر. تهران: فردوسی، ۱۳۷۳، ۱۴۱ ص.
- ابریشمی، عبدالله. مبانی فرهنگی دولت. تهران: مؤلف، ۱۳۷۰، ۱۳۰ ص.
- _____ . نقد و بررسی ناسیونالیسم (ملی‌گرایی). تهران: نگارنده، ۱۳۷۳، ۱۲۲ ص.
- ابنستاین، ویلیام؛ فاگلان، ادوین. مکاتب سیاسی معاصر (نقد و بررسی کمونیسم، فاشیسم، کاپیتالیسم و سوسیالیسم). ترجمه حسینعلی نودری. تهران: گستره، ۱۳۷۶، ۴۶۱ ص.
- ابوت، پاملا؛ والاس، کلر. مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی (نگرشهای فمینیستی). ترجمه مریم خراسانی، حمید احمدی. تهران: دنیای مادر، ۱۳۷۶، ۲۹۹ ص.
- احزاب اسلامی و مشارکت پارلمانی آنان. تهران: احسان، ۱۳۷۹، ۱۱۶ ص.

- احمد، ضیاءالدین. **نگاهی به جنبش ناسیونالیسم عرب**. ترجمه حیدر بوذر جمهر. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۵، ۱۵۲ ص.
- احمدی، بابک. **مارکس و سیاست مدرن**. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ۸۲۶ ص.
- _____ . **مدرنیته و اندیشه‌های انتقادی**. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳، ۳۱۲ ص.
- _____ . **معماری مدرنیته**. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ۳۶۷ ص.
- اخوان لنگرودی، فرامرز. **سه مرد تاریخ: مارکس، لنین، هیلتر**. تهران: جزیل، ۱۳۷۸، ۱۹۲ ص.
- ادیانی، یونس. **مباحثی در منطق حکومتی**. تهران: قطره، ۱۳۷۸، ۱۶۸ ص.
- ارسطو. **اصول حکومت آتن**. ترجمه نخستیه باستانی پاریزی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه تحقیقاتی اجتماعی، ۱۳۴۲، ۲۶۳ ص.
- _____ . **سیاست**. ترجمه حمید عنایت. تهران سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، ۴۱۰ ص.
- اسپرنو، مانس. **تحلیل روان‌شناختی استبداد و خودکامگی**. ترجمه علی صاحبی. تهران: آینده، ۱۳۷۹، ۱۲۸ ص.
- اسپریگنز، تامس. **فهم نظریه‌های سیاسی**. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ۲۰۸ ص.
- استپلویچ، لارنس. **هگلیهای جوان: گزیده آثار**. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳، ۴۳۳ ص.
- استراترن، پل. **آشنایی با نیچه**. ترجمه مهرداد جامعی ندوشن. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۷۱ ص.
- استرن، جوزف پیتر. **نیچه**. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، ۱۳۷۳، ۲۳۶ ص.
- استیس، والتر ترنس. **فلسفه هگل**. ترجمه حمید عنایت. تهران: امیرکبیر، کتابهای جیبی، ۱۳۷۰، ۲ ج.
- اسکینر، کوئینتن. **ماکیاولی**. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، ۱۳۷۳، ۱۷۲ ص.
- اشتراوس، لئو. **فلسفه سیاسی چیست؟**. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۳۰۴ ص.
- _____ ؛ گراسی، جوزف. **نقد نظریه دولت جدید**. ترجمه احمد تدین. تهران: کویر، ۱۳۷۳، ۲۸۰ ص.
- _____ . **اطاعت، جواد**. مجموعه مقالات پیرامون توسعه سیاسی. تهران: سفیر، ۱۳۷۹، ۱۸۴ ص.
- اظهري مريان، حسين. **کالبد شکافی انحطاط و زوال سیاسی (از دیدگاه ابن خلدون و ماکیاولی)**. تهران: بقیع، ۱۳۷۹، ۳۲۸ ص.
- افتخاری، اصغر. **خشونت و جامعه**. تهران: سفیر، ۱۳۷۹، ۳۶۰ ص.
- افراسیابی، عبدالله. **دانش‌واژگان سیاسی ایران و جهان**. تهران: نذیر، ۱۳۷۹، ۱۳۶ ص.

- افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹، ۶۵۶ ص.
- اقبال، فرشید، مکتبها و احزاب سیاسی، تهران: اقبال، ۱۳۷۲، ۲۴۰ ص.
- اقبال لاهوری، محمد، بازسازی اندیشه، ترجمه محمد بقایی، تهران: فردوس، ۱۳۷۸، ۳۵۰ ص.
- اکشلال، رابرت، مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی، ترجمه م. قائد، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵، ۳۹۵ ص.
- الحلو، مشتاق، توسعه سیاسی (ویژه آموزش مربیان)، تهران: عابد، ۱۳۷۹، ۸۰ ص.
- الهی، همایون، امپریالیسم و عقب‌ماندگی، تهران: قومس، ۱۳۷۲، ۱۶۲ ص.
- الیاسی، حمید، مارکسیسم، امپریالیسم و ملل توسعه نیافته، تهران: روشنگران، ۲۶۵ ص.
- امام، امام عبدالفتاح، خودکامه، ترجمه حمیدرضا آذیر، محمد رضا مروارید، تهران: سروش، ۱۳۷۸، ۴۵۶ ص.
- امپریالیسم و گرایشهای درونی آن، تهران: شباهنگ، ۱۳۵۸، ۴۸ ص.
- انسل پرسون، کیت، هیچ انگار تمام عیار: مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی نیچه، ترجمه محسن حکیمی، تهران: خجسته، ۱۳۷۵، ۳۲۰ ص.
- انگلس، فریدریش، انقلاب آقای دورینگ در علم: انتی دورینگ، [بی‌جا]: روزبه، ۱۳۷۰، ۳۱۵ ص.
- اوکانر، دانیل جان، ارسطو، ترجمه خشیایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۷، ۱۲۰ ص.
- _____، جان لاک، ترجمه خشیایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸، ۷۹ ص.
- اونت، ژاک د، درآمدی بر هگل: نگاهی به زندگی، آثار و فلسفه هگل: همراه با چکیده‌ای از آثار وی، تهران: فکر روز، ۱۳۷۷، ۱۷۳ ص.
- ایوانوف، یوری سرگی یویچ، صهیونیسم، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۲، ۲۸۷ ص.
- ایوبی، حجت‌الله، پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب، تهران: سروش، ۱۳۷۹، ۳۹۰ ص.
- بابیو، نوربرتو، چپ و راست: اهمیت یک تفکیک سیاسی، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: علم و ادب، ۱۳۷۹، ۱۶۰ ص.
- بادت، ویلیام، اگزیستانسیالیسم چیست؟، ترجمه منصور مشکین یورش، تهران: آگاه، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲، ۱۹۰ ص.
- یارسامیان، دیوید، گفتگو با نوام چامسکی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳، ۱۰۴ ص.
- بارکلی، گلن جان، ناسیونالیسم قرن بیستم، ترجمه یونس شکرخواه، تهران: نشر سفیر، ۱۳۶۹، ۱۹۶ ص.
- بارتز، جک، گامهای امپریالیسم به سوی فاشیسم و جنگ، ترجمه شهره ایزدی، تهران: نشر طلایه پرس، ۱۳۷۷، ۱۸۷ ص.
- بخشایشی اردستانی، احمد، اصول علم سیاست، تهران: آوای نور، ۱۳۷۶، ۱۹۱ ص.
- بدیع، برتران، توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: قومس، ۱۳۷۶، ۱۹۲ ص.

- فرهنگ و سیاست، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: دادگستر، ۱۳۷۶، ۱۶۰ ص.
- برانت، ویلی، پیوند با آزادی، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نوری، ۱۳۶۴، ۲۸۸ ص.
- برلین، آیزایا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موجد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷، ۳۵۹ ص.
- در جست و جوی آزادی: مصاحبه‌های رامین جهاننگلو با آیزایا برلین، ترجمه خجسته کیا، تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۱، ۲۷۹ ص.
- برن، ژان، افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۳، ۱۷۱ ص.
- بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزاد روز، ۱۳۷۸، ۳۵۲ ص.
- بریتون، کلارنس کرین، کالبدشکافی چهار انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر سیمرخ، ۱۳۷۶، ۳۴۱ ص.
- بشیریه، حسین، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۲، ۱۹۳ ص.
- تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ج ۲.
- جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴، ۳۵۲ ص.
- جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۸، ۱۳۰ ص.
- دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۶۴، ۲۹۹ ص.
- دولت و جامعه مدنی: گفتمانهای جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۹، ۱۶۴ ص.
- فرهنگ و قدرت در جهان مدرن: نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- بلاکهام، هرولد جان، شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸، ۲۸۷ ص.
- بلاندل، جین، حکومت مقایسه‌ای، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.

۵۱۲ ص.

- بلوف، گنادی. دولت یعنی چه؟ ترجمه علی بیات. مسکو: بروگرس، ۱۳۶۷، ۱۶۰ ص.
- بلوم، ویلیام تنودور. نظریه‌های نظام سیاسی: کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر آران، ۱۳۷۳، ۲ ج.
- بویو، نوربرتو. لیبرالیسم و دموکراسی. ترجمه بابک گلستان. تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۶، ۱۲۰ ص.
- بوتنکو، آنتولی پاولوویچ. تئوری و پراتیک سوسیالیسم علمی: پرسش و پاسخ. ترجمه سحاب. سوئد: حزب توده ایران، ۱۳۶۴، ۱۰۰ ص.
- بودن، ریمون. ایدئولوژی در منشاء معتقدات. ترجمه علی آبادی. تهران: شیرازه، ۱۳۷۸.
- بردو، ژرژ. لیبرالیسم. ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۳۱۹ ص.
- بوزان، باری. مردم، دولتها، هراس. ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ۴۳۲ ص.
- بهشتی، محمد. حکومت در اسلام. تهران: سروش، ۱۳۶۸، ۸۵ ص.
- بینهام، دیوید؛ بویل، کوین. آزادی، دموکراسی و جامعه مدنی. ترجمه رضا زمانی. تهران: ثالث، ۱۳۷۸، ۱۵۲ ص.
- دموکراسی چیست؟ (آشنایی با دموکراسی). ترجمه شهرام نقش تیریزی. تهران: ققنوس، ۱۳۶۷، ۱۶۸ ص.
- بیگدلی، علی. تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از طالس تا مارکس. تهران: مؤسسه انتشاراتی عطا، ۱۳۶۷، ج.
- پارسایاناب، یونس. تکامل مارکسیسم در سه اترناسیونال: ۱۸۴۸ - ۱۹۴۳. واشنگتن: صمد، ۱۳۶۲، ج.
- بازارگاد، بهاء‌الدین. تاریخ فلسفه سیاسی. تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۵۹، ۳ ج.
- پالمر، موتی؛ اشترون، لاری؛ گایل، چارلز. تگرشی جدید به علم سیاست. ترجمه منوچهر شجاعی. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲، ۲۰۰ ص.
- پرهام، باقر. جامعه و دولت. تهران: فرزاد روز، ۱۳۷۸، ۹۲ ص.
- پژوه صهیونیست: مجموعه مقالات. تهران: ضیاء اندیشه، ۱۳۷۶، ۴۱۰ ص.
- پلاماتز، جان پتروف. ایدئولوژی، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۱۹۴ ص.
- شرح و نقدی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۶۷، ۲۴۳ ص.

- پوچی، جانفرانکو. **تکوین دولت مدرن: درآمدی جامعه‌شناختی**. ترجمه بهزادباشی. تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ۲۳۲ ص.
- پوپر، کارل ریموند. **جستجوی ناتمام**. ترجمه ایرج علی‌آبادی. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ۲۷۷ ص.
- _____ . **درس این قرن: همراه با دو گفتار درباره آزادی و حکومت دموکراتیک: گفتگوی جیانکار لوبوزتی با کارل پوپر**. ترجمه علی پایا. تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ۱۷۳ ص.
- _____ . **مصاحبه با کارل پوپر**. ترجمه خسرو ناقد. آلمان: [بی‌نا]، ۱۳۶۹، ۲۴ ص.
- یونتی-ام ام. **انسان‌دوستی و خشونت**. ترجمه روشنگ داربوش. تهران: روشنگران، ۱۳۷۴، ۲۲۲ ص.
- پهلوان، جنگیز. **اندیشه‌های سیاسی**. تهران: پاپیروس، ۱۳۶۶، ۲۵۳ ص.
- پهلوان، عاطفه. **آزادی و دموکراسی در اندیشه امام خمینی**. تهران: ذکر، ۱۳۷۸، ۱۲۰ ص.
- پین، مایکل. **بارت، فوکو، آلتوسر**. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ۲۰۱ ص.
- پیوزی، مایکل. **یورگن هابرماس**. ترجمه احمد تدین. تهران: هرمس، ۱۳۷۹، ۱۸۰ ص.
- تاجیک، محمدرضا. **فرامدرنیسم و تحلیل گفتمان و قدرت**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۶۴ ص.
- تادی، فیلیپ مانکوم والر. **سارتر: قدم اول**. ترجمه روز به معادی. تهران: مؤسسه نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۷۸، ۱۶۷ ص.
- تافلر، آئوین. **جابجایی در قدرت: دانایی و ثروت و خشونت در آستانه قرن بیست و یکم**. ترجمه شهیندخت خوارزمی. تهران: علم، ۱۳۷۹، ۷۵۸ ص.
- تافلر، ویلیام. **به سوی تمدن جدید: سیاست در موج سوم**. ترجمه محمدرضا جعفری. تهران: سیمرغ، ۱۳۷۴، ۱۴۰ ص.
- تاک، ریچارد. **هایز**. ترجمه حسین بشیریه. تهران: طرح نو، ۱۳۷۶، ۱۸۴ ص.
- تالهایمر، اوگوست. **درباره فاشیسم**. [بی‌جا]: پشاهنگ، ۱۳۵۸، ۲۹ ص.
- **تحزب و توسعه سیاسی (مجموعه مقالات)**. تهران: همشهری، ۱۳۷۹، ۳ ج.
- **تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران: مجموعه مقالات**. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، گروه انتشارات، ۸۱۲ ص.
- تدین، احمد؛ رجایی، فرهنگ. **بنیادگرایی صهیونیست و هندو**. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۸، ۲۴۷ ص.
- تربتی، سروناز. **ثوری توطئه**. تهران: گفتمان، ۱۳۷۹، ۱۷۶ ص.
- ترسز، استانسفیلد. **پنهانکاری و دموکراسی**. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۳،

۴۱۰ ص.

- ترکمان، محمد. آراء اندیشه‌ها و فلسفه سیاسی مدرن. تهران: هزاران، ۱۳۷۴، ۱۴۴ ص.
- ترو، مایکل. توماس پین. ترجمه حسن کامشاد. تهران: کهکشان، ۱۳۷۴، ۹۶ ص.
- تنسی، استیون. مبانی علم سیاست. ترجمه حمیدرضا ملک محمدی. تهران: دادگستر، ۱۳۷۹، ۲۷۲ ص.
- تیندر، گلن. تفکر سیاسی. ترجمه محمد صدری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ۱۸۸ ص.
- جامعه مدنی: اصول، رویکردها و زمینه شکل‌گیری آن در جمهوری اسلامی ایران. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ۱۳۲ ص.
- جامعه مدنی جهانی. ترجمه حسین شریفی طراز کوهی. تهران: دادگستر، میزان، ۱۳۷۸، ۳۰۴ ص.
- جامعه مدنی و ایران امروز. تهران: نقش و نگار، شفیع، ۱۳۷۷، ۳۲۸ ص.
- جعفری، انوش. نگرشی بر بنیانهای دولت مدنی در غرب. رامسر: مؤلف، ۱۳۷۹، ۲۳۴ ص.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. قدرت. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۷۷ ص.
- جمشیدی، محمدحسین. اندیشه سیاسی شهید رابع امام سید محمد باقر صدر علیه السلام. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۷، ۳۵۵ ص.
- جوادی، محمدرضا. سکولاریسم یا حذف دین از زندگی دنیوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ۸۶ ص.
- جواهری، محمدرضا. حدیث بیداری مسلمین: سید جمال مصلح عالم اسلام، پیشگام در مبارزه با غربگرایی. مشهد: محقق، ۱۳۷۷، ۱۰۲ ص.
- جونز، ویلیام تامس. خداوندان اندیشه سیاسی: از ماکیاولی تا بنتم. ترجمه علی رامین. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ۱۱۰ ص.
- جهان بزرگی، احمد. اصول سیاست و حکومت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹، ۲۰۸ ص.
- جهاننگلو، رامین. اندیشه عدم خشونت. ترجمه محمدرضا پارسایان. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۱۶۸ ص.
- انقلاب فرانسه و جنگ از دیدگاه هگل. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۸، ۱۱۰ ص.
- ماکیاولی و اندیشه رنسانس. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۹۶ ص.
- مدرن‌ها. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶، ۱۸۶ ص.
- مدرنیته: دموکراسی و روشنفکران. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۱۳۶ ص.
- چامسکی، نوام. بهره‌کشی از مردم - تئولبرالیسم و نظم جهانی. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: ۱۳۷۹، ۱۹۴ ص.

- دموکراسی، بازدارنده، ترجمه مهوش غلامعلی. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۲، ۵۷۶ ص.
- گفتگو با نوام چامسکی. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳، ۱۰۳ ص.
- نظم‌های کهنه و نوین جهانی. ترجمه مهید ایرانی طلب. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۵، ۵۲۶ ص.
- چاندوک، نیرا. جامعه مدنی و دولت: کاوشهایی در نظریه‌های سیاسی. ترجمه فریدون فاطمی، وحید بزرگی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۲۷۲ ص.
- چیلکوت، رونالد. نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای. ترجمه وحید بزرگی، علیرضا طبیب. تهران: رسا، ۱۳۷۹، ۶۹۲ ص.
- حجاریان، سعید. جمهوریت؛ افسون‌زدایی از قدرت. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ۸۴۲ ص.
- حسینی، حسین. حزب و توسعه سیاسی. تهران: آمن، ۱۳۷۹، ۱۳۲ ص.
- حسینی، حمید. کتابشناسی اندیشه سیاسی. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشار، ۱۳۷۱، ۱۶۵ ص.
- حسینی بهشتی، علیرضا. پساتجددگرایی و جامعه امروز ایران. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷، ۸۰ ص.
- حسینی شیرازی، محمد. سیاست از دیدگاه اسلام. ترجمه محمد باقر فالی. قم: کانون نشر اندیشه‌های اسلامی، ۱۳۶۸، ۲ ج.
- حقدار، علی اصغر. گفتمان فرهنگی، سیاسی خاتمی. تهران: شفیعی، ۱۳۷۹، ۱۵۰ ص.
- حقوفی، عسکر. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام. تهران: هیرمند، ۱۳۷۴، ۲۶۴ ص.
- حقیقت، صادق. اندیشه سیاسی در اسلام: کتابشناسی توصیفی. تهران: الهدی، ۱۳۷۷، ۴۵۴ ص.
- گفتگوی تمدنها و برخورد تمدنها. قم: طه، ۱۳۷۹، ۱۰۸ ص.
- حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی علیه السلام: جستاری در باب مرجعیت، ولایت مطلقه فقیه، مصلحت نظام. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸، ۲۴۷ ص.
- حکومت‌سازان. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی. تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۴، ۱۸۵ ص.
- حکیم، محمدباقر. الحکم الاسلامی بین النظرية والتطبيق. قم: مؤسسه المنار، ۱۳۷۱، ۲۵۴ ص.
- حلبی، علی اصغر. بحثهایی در اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم. تهران: اساطیر، ۱۳۷۵، ۲۰۰ ص.
- تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی. تهران: بهبهانی، ۱۳۷۳، ۴۴۸ ص.
- حنایی کاشانی، محمدسعید. زرتشت نیچه کیست؟ (مجموعه مقالات). تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۸، ۱۷۸ ص.

- خانمی، محمد. از دنیای شهر تا شهر دنیا: سیری در اندیشه سیاسی غرب. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ۲۹۶ ص.
- خاکی فیروز، مهدی. توسعه سیاسی. تهران: قطره، ۱۳۷۸، ۱۸۴ ص.
- خدویری، مجید. گرایشهای سیاسی در جهان غرب. ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشار، ۱۳۷۴، ۳۱۷ ص.
- خود در سیاست. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ۶۲۸ ص.
- خط قرمز. آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن: مجموعه مقاله و مصاحبه. تهران: قطره، ۱۳۷۸، ۳۰۴ ص.
- خطیبی، عذرا. سرگذشت مارکسیسم از فراز آغاز تا نشیب انجام. تهران: رامین، ۱۳۷۰، ۲ ج.
- خوبروی پاک، محمدرضا. نقدی بر فدرالیسم. تهران: شیرازه، ۱۳۷۹، ۲۵۶ ص.
- خوشرو، غلامعلی. شناخت انواع اجتماعات از دیدگاه فارابی و ابن خلدون. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۲، ۱۶۴ ص.
- دایسون، اندرو. فلسفه و اندیشه سیاسی سبزهها. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: آگاه، ۱۳۷۸، ۳۴۴ ص.
- داد، کامنت هنری. رشد سیاسی. ترجمه عزت الله فولادوند. تهران: نشر نو، ۱۳۶۳، ۱۳۵ ص.
- دال، رابرت آلن. تجزیه و تحلیل جدید سیاست. ترجمه حسین مظفریان. تهران: مؤلف، ۱۳۶۴، ۲۰۴ ص.
- داورى، رضا. اوتوبی و عصر جدید. تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۹، ۸۰ ص.
- درباره غرب. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۷، ۱۲۰ ص.
- فارابی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ۳۲۶ ص.
- کارل پوپر در ایران: (فلسفه و سیاست). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۳۹ ص.
- ناسیونالیسم و انقلاب. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، دفتر پژوهشها و برنامه ریزی فرهنگی، ۱۳۶۵، ۲۴۱ ص.
- درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی (مجموعه مقالات). تهران: الهدی، ۱۳۷۸، ۴۰۲ ص.
- دریفوس، هیوبرت؛ رابینو، پل. میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- دلشاد تهرانی، مصطفی. دولت آفتاب: اندیشه سیاسی و سیره حکومت علی (ع). تهران: خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۷، ۲ ج.
- عارض خورشید: مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی امام خمینی (ره). تهران: خانه اندیشه

- جوان، ۱۳۷۸، ۳۷۸ ص.
- دولابوشی، ایتن. سیاست اطاعت: رساله درباره بردگی اختیاری. ترجمه علی معنوی. تهران: نشر نو، ۱۳۷۸، ۱۰۰ ص.
- دولوز، ژیل. نیچه: نگاهی ژرف به زندگی و اندیشه نیچه. ترجمه پرویز همایون‌پور. تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۸، ۱۵۱ ص.
- دوررژه، موریس. اصول علم سیاست. ترجمه ابوالفضل قاضی. تهران: دادگستر، ۱۳۷۹، ۳۰۴ ص.
- دوثرتی، جیمز؛ گراف، رابرت فالتر. نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل. ترجمه علیرضا طیب و حید بزرگی. تهران: قومس، ۱۳۷۲، ۲ ج.
- دیلیپاک، عبدالرحمن. تروریسم. ترجمه واحد تدوین و معاونت فرهنگی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۶۸، ۲۳۱ ص.
- راس، ویلیام دیوید. ارسطو. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷، ۴۴۵ ص.
- راسل، برتراند راسل. آزادی و سازمان: پیدایش و سر تکوین سوسیالیسم، لیبرالیسم، رادیکالیسم، ناسیونالیسم. ترجمه علی رامین. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۶، ۵۴۲ ص.
- قدرت. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷، ۳۷۲ ص.
- رافعی، مصطفی. اسلام، حقوق و آزادیهای اساسی انسان و مسأله حقوق بشر. ترجمه محمودرضا افتخاری‌زاده. قم: دفتر نشر معارف اسلامی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاونت امور فرهنگی، ۱۳۷۵.
- رایش. ویلهم. روانشناسی توده‌ای فاشیسم. ترجمه علی لاله حبیبی. سولند: نشر باران، ۱۳۷۲، ۵۰۷ ص.
- رجایی، فرهنگ. تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان. تهران: قومس، ۱۳۷۵، ۲۲۰ ص.
- معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان. تهران: احیاء کتاب، ۱۳۷۴، ۳۲۴ ص.
- رجبی، فاطمه. لیبرالیسم. تهران: کتاب صبح، ۱۳۷۶، ۱۰۰ ص.
- رحمانی، شمس‌الدین. نظم نوین جهانی. تهران: پیام آزادی، ۱۳۷۱، ۳۱۲ ص.
- رحیمی، مصطفی. آزادی و فرهنگ. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴، ۱۹۷ ص.
- ردل، ژان فرانسوا. سرنوشت دموکراسی‌ها یا چگونه دموکراسی‌ها رو به انحطاط می‌روند. ترجمه جعفر ثقة الاسلامی. تهران: معارف، ۱۳۷۳، ۵۵۶ ص.
- ردهد، برایان. اندیشه سیاسی از افلاطون تا نانو. ترجمه مرتضی کاخی، اکبر افسری. تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ۳۴۸ ص.
- رشاد، علی اکبر. خشونت و مدارا. تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۹.

- دموکراسی قدسی. تهران: دانش اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، ۲۶۸ ص.
- رضا، عنایت‌الله. کمونیسم و دموکراسی. تهران: نوین، ۱۳۶۲، ۲۸۹ ص.
- رضا الهی، محمود. دیپاچه بر فلسفه وجود یا تاریخچه مختصر اگزیستانسیالیزم. تهران: علمی، ۱۳۷۸، ۲۰۸ ص.
- رضایی، اسماعیل. توسعه سیاسی و ارزشهای اجتماعی. قزوین: بحرالعلوم، ۱۳۷۹، ۲۰۰ ص.
- رضوی، مسعود. متفکران معاصر و اندیشه سیاسی اسلام: گفت و گوهایی با اندیشمندان امروز. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۸، ۱۵۹ ص.
- رندلز، چارلز. وجوه امپریالیسم. ترجمه حسین سیف‌زاده. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشار، ۱۳۷۴، ۳۲۲ ص.
- رنی، اوستین. حکومت: آشنایی با علم سیاست. ترجمه لیلا سازگار. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، ۷۰۸ ص.
- رواء، اولیویه. تجربه اسلام سیاسی. ترجمه محسن مدیر شانه‌چی، مطبعی امین. تهران: الهدی، ۱۳۷۹، ۲۱۶ ص.
- رودی، کارلتن کلابم. مقدمه‌ای بر علم سیاسی. ترجمه پیمان اسماعیلیان خامنه. تهران: نشر همراء، ۱۳۷۹، ۵۱۶ ص.
- روزنتال، فرانکس. مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان. ترجمه منصور میراحمدی. قم: حوزه علمیة قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۹، ۲۲۳ ص.
- روسو، ژان ژاک. قرارداد اجتماعی. ترجمه مرتضی کلانتریان. تهران: آگاه، ۱۳۷۹، ۵۹۲ ص.
- روشنفکران، احزاب و منافع ملی: گفت و گوهایی با متفکران معاصر ایران. به‌کوشش مسعود رضوی. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۹، ۱۸۰ ص.
- روفن، ژان کریستف. نظم نوین جهانی، امپراطوری و بربرهای جدید شمال - جنوب. ترجمه هوشنگ لاهوتی. تهران: پاژنگ، ۱۳۷۱، ۳۷۲ ص.
- ریاضی، محمود. تحلیلی کوتاه از امپریالیسم. تهران: چاپخش، ۱۳۶۶، ۹۶ ص.
- رویبر، فرانسوا. مکتب بوداپست. ترجمه محمدجعفر پوینده. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷، ۱۸۴ ص.
- زالمان، ایساکوویچ لوین. اندیشه‌ها و جنبشهای نوین سیاسی اجتماعی در جهان عرب. ترجمه یوسف عزیزی بنی طرف. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹، ۲۹۶ ص.
- زراعت، عباس. جرم سیاسی. تهران: ققنوس، ۱۳۷۸، ۲۱۴ ص.
- زرشناس. شهریار. اشاراتی درباره لیبرالیسم در ایران. تهران: کیهان، ۱۳۷۹، ۱۲۸ ص.
- توسعه. تهران: کتاب صبح، ۱۳۷۸، ۱۷۶ ص.

- _____ . جامعه باز، آخرین اتوبی تمدن غرب. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. حوزه هنری، ۱۳۷۱، ۵۶ ص.
- _____ . جامعه مدنی. تهران: کتاب صبح، ۱۳۷۷، ۱۲۹ ص.
- _____ . سرمایه سالاری (کاپیتالیسم) مروری کالبد شکافانه بر ماهیت و تطور تاریخی. تهران: فرهنگسرای اندیشه، ۱۳۷۸، ۸۸ ص.
- _____ . زکریایی، محمدعلی. گفتمان: تئوریزه کردن خشونت. تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ۴۰۰ ص.
- _____ . زیدان، عبدالکریم. حقوق فرد و دولت از نظر اسلام. ترجمه نعمت الله شهرانی. [بی جا]: انجمن حبیب الرحمن شهید، ۱۳۶۳، ۱۱۱ ص.
- _____ . زینلی، محمدرضا. جرم سیاسی و حقوق جزای اسلامی (مطالعه تطبیقی). تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸، ۲۶۵ ص.
- _____ . ساجدی، احمد. مشاهیر سیاسی قرن بیستم. تهران: محراب قلم، ۱۳۷۵، ۵۱۰ ص.
- _____ . سارتر، ژان پل. اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر. ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: نبلوفر، ۱۳۷۶، ۱۸۰ ص.
- _____ . ساعی، احمد. نظریه های امپریالیسم. تهران: قومس، ۱۳۷۶، ۲۶۹ ص.
- _____ . ساندل، مایکل. لیبرالیسم و منتقدان آن. ترجمه احمد تدین. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ۴۳۴ ص.
- _____ . سجودی، محمدحسن. آزادی. تهران: نشر افکار، ۱۳۷۹، ۱۴۹ ص.
- _____ . سرمد، خسرو. نگرشی به انهدام کمونیسم. تهران: بنیاد، ۱۳۷۲، ۱۶۰ ص.
- _____ . سعید، ادوارد؛ چامسکی، نوام؛ کلارک، رمزی. قوانین تجاوز مهار کردن دولتهای سرکش. ترجمه محمدعلی دین محمدی. بهروز محمودی بختیاری. تهران: جان و خرد، ۱۳۷۸، ۵۴ ص.
- _____ . سفیری، مسعود. کالبد شکافی خشونت: در گفت و گو با سید هاشم آقاچری، کاووس سید امامی، حسین بشیریه، عبدالعلی رضایی تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ۲۰۸ ص.
- _____ . سلیم بیگی، حمزه. آزادی. تهران: نوین پژوهش، ۱۳۷۸، ۱۱۹ ص.
- _____ . سن، آمارتیا کومار. آزادی و برابری. ترجمه حسن فشارکی. تهران: شیرازه، ۱۳۷۹، ۲۸۱ ص.
- _____ . سنت، ریچارد. اقتدار. ترجمه باقر پرهام. تهران: شیرازه، ۱۳۷۸، ۳۱۲ ص.
- _____ . سنت، مدرنیته، پست مدرن، به کوشش اکبر گنجی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵، ۲۸۰ ص.
- _____ . سو، آوینی. تغییرات اجتماعی و توسعه. ترجمه محمود حبیبی مظاهری. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ۳۳۶ ص.
- _____ . سید جمال الدین اسدآبادی، اندیشه ها و مبارزات، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، رضا رئیسی

طوسی، تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۷۶، ۴۲۷ ص.

- سید جمال جمال حوزه‌ها، قم: حوزه علمیة قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۵، ۶۸۷ ص.

- سیف، احمد، پیش‌درآمدی بر استبداد سالاری در ایران، تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۹، ۲۴۰ ص.

- سیف‌زاده، حسین، مدرنیته در نظریه‌های جدید علم سیاست، تهران: دادگستر، ۱۳۷۹، ۳۵۲ ص.

_____، نظریه‌های مختلف درباره راههای گوناگون نوسازی و دگرگونی سیاسی، تهران: قومس،

۱۳۷۵، ۲۶۸ ص.

- شاف، آدام، چشم انداز سوسیالیسم مدرن، ترجمه فریدون نوائی، تهران: آگاه، ۱۳۷۶، ۳۱۹ ص.

- شجاعی‌زند، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین: بررسی جامعه‌شناختی مناسبات

دین و دولت در ایران اسلامی، تهران: تبیان، ۱۳۷۷، ۲۲۲ ص.

- شریعت، فرشاد، عوامل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مؤثر بر اندیشه سیاسی جان لاک، پایان‌نامه

دکتری، دانشگاه امام صادق علیه السلام، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، به راهنمایی حسین

بشیری، ۱۳۷۹، ۲۲۶ ص.

- شفیع، ناصر، جامعه مدنی در کدامین نگاه، تهران: هنرهای اندیشه، ۱۳۷۹، ۱۶۰ ص.

- شوارتز، منتل، جان، ساختارهای قدرت درآمدی بر علم سیاست، ترجمه دفتر مطالعات و تحقیق

سیاسی دانشگاه امام صادق علیه السلام به کوشش ناصر جمال‌زاده، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی،

۱۳۷۸، ۳۰۴ ص.

- شوب، دیوید، لنین: بدون نقاب، ترجمه محمد بامداد، تهران: هفته، ۱۳۶۳، ۲۲۳ ص.

- شومپتر، جوزف آلوین، کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی، ترجمه حسن منصور، تهران: نشر مرکز،

۱۳۷۵، ۵۴۰ ص.

- شووالیه، ژان ژاک، آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر، ترجمه لیلا سازگار، تهران: مرکز نشر

دانشگاهی، ۱۳۷۴، ۴۴۰ ص.

_____، دولت قانونمند، ترجمه حمیدرضا ملک محمدی نوری، تهران: دادگستر، میزان، ۱۳۷۸،

۱۴۴ ص.

- صاحبی، محمدجواد، سیدجمال‌الدین اسدآبادی (بنیانگذار نهضت احیاء تفکر دینی)، تهران: فکر

روز، ۱۳۷۵، ۳۷۴ ص.

- صبا، م، جناحهای امپریالیسم و ماهیت دولت در آمریکا: نگاهی به بازتولید یک دولت بورژوازی

در عصر حاضر، سوئد: نشر اندیشه، ۱۳۷۱، ۹۱ ص.

- صدر (خوانساری)، حسین، حکومتها و ملتها، تهران: عطار، ۱۳۷۵، ۲۳۸ ص.

- صفار، حسن موسی. *چندگونگی و آزادی در اسلام*. ترجمه حمیدرضا آذیر. [بی جا]: بقیع، ۱۳۶۸، ۲۳۳ ص.
- صناعی، محمود. *آزادی فرد و قدرت دولت: بحث در عقاید سیاسی و اجتماعی هابز، لاک، استوارت میل با ترجمه گزیده‌ای از نوشته‌های آنان*. تهران: شهر کتاب، هرومن، ۱۳۷۸، ۳۳۱ ص.
- طاهایی، علی اکبر. *بررسی انتقادی مارکسیسم*. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹، ۱۴۶ ص.
- طاهری، ابوالقاسم. *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب*. تهران: قومس، ۱۳۷۹، ۳۲۸ ص.
- _____ . *حکومت‌های محلی و عدم تمرکز*. تهران: قومس، ۱۳۷۵، ۲۳۹ ص.
- طایی، نجاج عطا. *سیر اندیشه ملی‌گرایی از دیدگاه اسلام و تاریخ*. ترجمه عقیقی بخشایشی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و انتشار، ۱۳۶۹، ۲۴۰ ص.
- طباطبایی، جواد. *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ۴۰۰ ص.
- _____ . *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر، ۱۳۷۴، ۲۵۱ ص.
- _____ . *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: کویر، ۱۳۷۷، ۳۱۴ ص.
- طباطبائی موتمنی، منوچهر. *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۵، ۲۹۴ ص.
- طبری، احسان. *شناخت و سنجش مارکسیسم*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸، ۴۹۸ ص.
- طلوعی، محمود. *آفت جهانی*. تهران: هفته، ۱۳۶۶، ۲۲۴ ص.
- _____ . *فرهنگ جامع سیاسی*. تهران: نشر علم، ۱۳۷۷، ۱۰۲۰ ص.
- طهماسبی، ناصر. *پدیده فاشیسم*. [بی جا]: علم و جامعه، ۱۳۶۷، ۹۱ ص.
- عابدی جعفری، حسن. *رهبری کاریزماتیک*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۲۱ ص.
- عالم، عبدالرحمن. *اندیشه سیاسی چین باستان*. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۷، ۱۰۷ ص.
- _____ . *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۳۹۲ ص.
- _____ . *تاریخ فلسفه سیاسی غرب: عصر جدید و سده نوزدهم*. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۸، ۵۵۲ ص.
- عبدالکریمی، بیژن. *تفکر و سیاست*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ۳۱۴ ص.
- عثمانی، محمدتقی. *تجددگرایی از دیدگاه اسلام*. ترجمه محمد قاسم قاسمی. [بی جا]: مؤلف، ۱۳۷۰، ۳۴ ص.

- عدالتی، منوچهر. *جامعه مدنی: تاریخچه، مفاهیم، ویژگیها و نسبت آن با دین و حاکمیت دینی*. مشهد: محقق، ۱۳۷۸، ۶۸ ص.
- عطاس، محمد نقیب. *اسلام و دنیویگری*. ترجمه احمد آرام. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۴، ۱۸۸ ص.
- عطایی اصفهانی، آزادی از دیدگاه اسلام. قم: مؤسسه انتشارات عصر ظهور، ۱۳۷۸، ۲۸۷ ص.
- علم الهدی، جواد. *شناخت صهیونیسم بین المللی*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸، ۳۳۵ ص.
- علیخانی، علی اکبر. *مشارکت سیاسی*. تهران: سفیر، ۱۳۷۷.
- علیزاده، حسن. *فرهنگ خاص علوم سیاسی (دربگیرنده کلیه اصطلاحاتی که به ایسم ختم می‌شوند)*. تهران: روزنه، ۳۲۰ ص.
- عمرانی، حیدرقلی. *کمونیسم، نگاهی به کارنامه کمونیسم جهانی*. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۶، ۶۳۷ ص.
- عمید زنجان، عباسعلی. *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵، ج.
- عنایت، حمید. *سیری در اندیشه سیاسی عرب از حمله نابلسون به مصر تا جنگ جهانی دوم*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶، ۳۲۸ ص.
- _____ . *نهادهای اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*. تهران: روزنه، ۱۳۷۸، ۲۱۶ ص.
- عنایت، محمود. *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲، ۳۵۴ ص.
- غنوشی، راشد. *الحریات العامه فی الدوله الاسلامیه*. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۳۷۲، ۳۸۲ ص.
- غنی‌نژاد، موسی. *جامعه مدنی: آزادی، اقتصاد و سیاست*. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ۱۹۲ ص.
- غیائی کرمانی، محمدرضا. *اگزیستانسیالیسم، فلسفه عصیان و شورش*. قم: مؤلف، ۱۳۷۵، ۹۶ ص.
- فاروسی، جلال‌الدین. *درسهای درباره مارکسیسم*. قم: امید، ۱۳۶۹، ج.
- فاستر، مایکل پرسفورد. *خداوندان اندیشه سیاسی*. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ - ۱۳۷۷، ۶۱۰ ص.
- فاضل‌میبندی، محمدتقی. *دینداری و آزادی*. تهران: آفرینه، ۱۳۷۸، ۵۹۴ ص.
- فتحی‌زاده، مهدی. *مردم‌سالاری*. تهران: رهام، ۱۳۷۹، ۲۰۰ ص.
- فراقی، عبدالوهاب. *اندیشه سیاسی سید جعفر کشفی*. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۰۸ ص.

- فرجی، محمد تقی. اسلام و سکولاریسم: دین سیاسی و سیاست دینی. تهران: بنیاد حکمت و اندیشه، ۱۳۷۶، ۲۹۷ ص.
- فرح‌بخش، عباس. نظم نوین جهانی، دموکراسی جدید، مشهد: جهان معاصر، ۱۳۷۲، ۵۲۸ ص.
- فرجی، غلامحسین. تئوری قدرت برتر. اراک: کالج، ۱۳۷۲، ۱۲۷ ص.
- فرر، ژان کلود. سالکان ظلمت: کاوشی در سرچشمه‌های باطنی نازیسم. ترجمه هوشنگ سعادت. تهران: صفی علیشاه، ۱۳۶۴، ۲۶۲ ص.
- فروم، اریک. انسان از دیدگاه مارکس. ترجمه محمد راه رخشان. هامبورگ: سنبله، ۱۳۷۳، ۱۱۱ ص.
- فراسوی زنجیرهای پندار. ترجمه بهزاد برکت. تهران: مروارید، ۱۳۷۸، ۲۳۴ ص.
- گریز از آزادی. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: مروارید، ۱۳۷۱، ۲۰۸ ص.
- فضل‌ی، عبدالهادی، دولت اسلامی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۴، ۱۱۶ ص.
- فکوحی، ناصر. از فرهنگ تا توسعه: توسعه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی. تهران: فردوس، ۱۳۷۹، ۳۴۴ ص.
- خشونت سیاسی: نظریات، مباحث، اشکال و راهکارها. تهران: قطره، ۱۳۷۸، ۳۰۰ ص.
- فلامکی، محمدمنصور. قارایی و سیر شهروندی در ایران. تهران: نقره، ۱۳۶۷، ۲۷۶ ص.
- فلو، جی‌ان. هابز. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸، ۸۷ ص.
- فیرحی، داود. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه). تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۳۷۶ ص.
- قادری، حاتم. اندیشه سیاسی غزالی. تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطائعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰، ۲۲۱ ص.
- اندیشه سیاسی در اسلام و ایران. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۹، ۲۶۴ ص.
- اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۹، ۱۹۸ ص.
- اندیشه‌هایی دیگر. بقمه، ۱۳۷۹، ۶۱۸ ص.
- شناخت امپریالیسم و دیدگاه اسلام. [بی‌جا]: مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۳، ۱۳۳ ص.
- قزوینی، عبدالکریم بن محمد یحیی. بقاء و زوال دولت در کلمات سیاسی امیر مؤمنان نظم‌الغرور و نصیر‌الدور. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۱، ۲۵۴ ص.
- قندچی، تهرانی. داود. اقتدارگرایی رساله‌ای درباره مسئله فردیت. تهران: نشر همراه، ۱۳۷۹، ۱۲۸ ص.
- قوام، عبدالعلی. چالشهای توسعه سیاسی. تهران: قومس، ۱۳۷۹، ۱۷۶ ص.

- کاپلستون، فردریک چارلز: فلسفه معاصر، بررسیهای در حصول‌گرایی منطقی و مذهبی و مذهب اصالت موجود پوزیتیویزم و اگزیستانسیالیسم. ترجمه علی اصغر حنبلی. [بی جا]: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۱، ۳۲۰ ص.
- نیچه: فیلسوف فرهنگ. ترجمه علیرضا بهبهانی، علی اصغر حنبلی. تهران: بهبهانی، ۱۳۷۱، ۴۱۶ ص.
- کانم، ریچارد. ناسیونالیسم در ایران. ترجمه فرشته سرلک. تهران: گفتار، ۱۳۷۲، ۵۱۸ ص.
- کاجی، حسین. کیستی ما از دیدگاه روشنفکران ایران: بررسی آراء و افکار علی شریعتی، داریوش شایگان، تهران: روزنه، ۱۳۷۹، ۲۵۲ ص.
- کار، ادوارد هلت. بررسی پیشگامان سوسیالیسم از دیدگاه تاریخ. ترجمه بحیی شمس. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴، ۱۷۸ ص.
- کاری، پاتریک. ماکیاوولی: قدم اول. ترجمه علی معظمی. تهران: شیرازه، ۱۳۷۹، ۱۷۶ ص.
- کاسیرر، ارنست. اسطوره‌های دولت. ترجمه بدالله موفن. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۷، ۴۷۳ ص.
- افسانه دولت. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲، ۳۷۶ ص.
- کاظمی، علی اصغر. بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر. تهران: قومس، ۱۳۷۶، ۲۴۶ ص.
- روش و بینش در سیاست (نگرش فلسفی، علمی و روش‌شناختی). تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.
- نقش قدرت در جامعه و روابط بین‌الملل. تهران: قومس، ۱۳۶۹، ۲۹۹ ص.
- هفت ستون سیاست. دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹، ۳۵۰ ص.
- کتابی، محمود. مبانی سیاست و حکومت نوین. اصفهان: گل بهار، ۱۳۷۴، ۱۷۰ ص.
- کدیور، جمیله. تحول‌گفتمانی سیاسی شیعه در ایران. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، ۴۵۸ ص.
- کدیور، محسن. دغدغه‌های حکومت دینی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ۸۸۷ ص.
- کرنستون، موریس ویلیام. تحلیلی نوین از آزادی. ترجمه جلال الدین اعلم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰، ۱۶۵ ص.
- کروتنوا، الگاناتونا. اخلاق و انسان. ترجمه پرویز شهریاری. تهران: فردوسی، ۱۳۶۱، ۲۷۸ ص.
- کریستنسن، گوردن. جامعه مدنی جهانی. ترجمه حسین شریفی طراز کوهی. تهران: دادگستر، میزان، ۱۳۷۹، ۳۰۴ ص.
- کریشنا مورتی، جیدو. فراسوی خشونت. ترجمه محمد جعفر مصفا. تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۹، ۲۱۶ ص.
- کریک، برنارد. اشکال اصلی حکومت: یک نما و یک الگو. ترجمه فرهاد مشتاقی صفت. تهران: کتاب

روز، ۱۳۷۸، ۲۱۲ ص.

_____ . دفاع از سیاست. ترجمه فرهاد مشتاق صفت. تهران: کتاب روز، ۱۳۷۹، ۲۱۰ ص.

- کلاتر، منصور. سلطه‌گرایی توتالیتریزم از فروپاشی نظامهای توتالیتار تا استقرار دموکراسی. تهران: هیرمند، ۱۳۷۷، ۲۱۵ ص.

- کلگ، استوارت. چهارچوبهای قدرت. ترجمه مصطفی یونسی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی. ۱۳۷۹، ۴۶۸ ص.

- کلودین، فرناندو. از کمیترون تا کمینفوزم. ترجمه فرشیده میربغداد آبادی، شاپور اعتماد، هابده سنوآندی. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷، ۹۷۲ ص.

- کمالی، علی اکبر. بررسی مفهوم جامعه پذیری سیاسی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۴، ۲۰۸ ص.

- کواکبی، عبدالرحمن. طبایع الاستبداد یا سرشتهای خودکامگی. ترجمه عبدالحسین میرزا قاجار. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۶۷ ص.

- کولتی، لوجو. روسو و نقد جامعه مدنی. ترجمه حسن شمس. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ۹۶ ص.

- کوهن، آوین استانفورد. تئوریهای انقلاب. ترجمه علیرضا طبیب. تهران: قومس، ۱۳۷۹، ۲۲۵ ص.

- کوئین، آنتونی. فلسفه سیاسی. ترجمه مرتضی اسعدی. تهران: الهدی، ۱۳۷۲، ۴۰۰ ص.

- کیمپل، بن. فلسفه تاریخ مگل. ترجمه عبدالعلی دستغیب. تهران: بدیع، ۱۳۷۳، ۱۷۱ ص.

- کینی، جان. افلاطون. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: کهکشان، ۱۳۷۳، ۹۶ ص.

- گاتری، ویلیام کیت چیمبرز. افلاطون. ترجمه حسن فتحی. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷، ۶ ج.

- گارودی، روزه. پرونده اسرائیل و صهیونیسم سیاسی. ترجمه نسرين حکمی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲، ۱۹۸ ص.

_____ . محاکمه صهیونیسم اسرائیل. ترجمه جعفر یاره، احمد نخستین، مجید خلیل‌زاده. تهران: کیهان، ۱۳۷۸، ۱۹۰ ص.

- گالبرایت، جان کنت. آنا تومی قدرت. ترجمه محبوبه مهاجر. تهران: سروش، ۱۳۷۱، ۱۸۲ ص.

- گالی، فیلسوفان جنگ و صلح: کانت، کلاوزویتس، مارکس، انگلس، تولستوی. ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، ۲۰۷ ص.

- گر، تدرابرت. چرا انسانها شورش می‌کنند. ترجمه علی مرشدی‌زاد. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ۵۳۴ ص.

- گرا، کریستیان. حکومت‌های مارکسیست - لنینیست از سال ۱۹۱۷ تا عصر حاضر. ترجمه امان‌الله ترجمان. تهران: پرشکوه، ۱۳۷۸، ۲۲۶ ص.

- گرامشی، آنتونیو. دولت و جامعه مدنی. ترجمه عباس میلانی. تهران: جاجرمی، ۱۳۷۷، ۱۳۵ ص.
- _____ شهریار جدید. ترجمه عطاقادی کلانی. تهران: دنیای نو، ۱۳۷۸، ۱۳۶ ص.
- _____ نامه‌های زندان. ترجمه مریم علوی‌نیا. تهران: آگاه، ۱۳۶۲، ۲۳۰ ص.
- گری، جان. فلسفه سیاسی آیزایا برلین. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ۲۲۸ ص.
- _____ فلسفه سیاسی فرون هایک. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ۲۳۶ ص.
- گزیده مقالات کنفرانس تمدن اسلامی در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی علیه السلام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷، ۱۶۴ ص.
- گنجی، اکبر، تلقی فاشیستی از دین و حکومت. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ۴۱۶ ص.
- گیرنا ای بردون، ماریامونسترات. مکاتب ناسیونالیسم: ناسیونالیسم و دولت - ملت در قرن بیستم. ترجمه امیر مسعود اجتهادی. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۸، ۲۶۴ ص.
- گیدنز، آنتونی. پیامدهای مدرنیته. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ۲۲۳ ص.
- _____ راه سوم: بازسازی سوسیال دموکراسی. ترجمه منوچهر صبوری کاشانی. تهران: شیرازه، ۱۳۷۸، ۱۹۲ ص.
- _____ سیاست و جامعه‌شناسی در اندیشه ماکس وبر. ترجمه مجید محمدی. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۵، ۱۱۲ ص.
- لایبونی، اتین دو. سیاست اطاعت: رساله در پاره‌ی بردگی اجتماعی. ترجمه علی معنوی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۱۰۴ ص.
- لایبیر، ژان ویلیام. قدرت سیاسی. تهران: فرزاد روز، ۱۳۷۵، ۱۴۸ ص.
- لاریجانی، محمدجواد. تدین، حکومت و توسعه. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷، ۲۵۰ ص.
- _____ حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی. تهران: سروش، ۱۳۷۴، ۱۷۸ ص.
- _____ نقد دینداری و مدرنیسم (مجموعه مقالات). تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۶، ۲۰۸ ص.
- لاک، جان. نامه‌ای در باب تساهل. ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ۱۳۴ ص.
- لاکست، دیو. جهان‌بینی این خلدون. ترجمه مظفر مهدوی. تهران: انتشار، ۱۳۶۳، ۲۳۹ ص.
- لچت، جان. پنجاه متفکر بزرگ معاصر از ساختارگرایی تا پسا مدرنیته. ترجمه محسن حکیمی. تهران: خجسته، ۱۳۷۷، ۳۹۱ ص.
- لسناف، مایکل هری. قیاسوفان سیاسی قرن بیستم. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸،

۴۸۰ ص.

- لستراوس، لئو. *فلسفه سیاسی چیست؟*. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۳۱۶ ص.

- لفت ویچ، آدریان. *دموکراسی و توسعه*. ترجمه احد علیقلیان، افشین خاکباز. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، ۴۱۸ ص.

- لمبتون، آناکاترین سوابن فورد. *دولت و حکومت در اسلام: سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم*. ترجمه عباس صالحی، مهدی ققیعی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸، ۵۶۱ ص.

- _____ . *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*. ترجمه علی مرشدی‌زاد. تهران: تبیان، ۱۳۷۹، ۳۸۰ ص.

- _____ . *نظریه‌های دولت در ایران*. ترجمه چنگیز پهلوان. تهران: گبو، ۱۳۷۹، ۲۶۲ ص.

- لنین، ولا دیمیر ایلیچ. *مارکسیسم درباره دولت: یادداشت‌های مقدماتی برای کتاب دولت و انقلاب*. سوئد: ایسوز، [بی تا]، ۶۹ ص.

- لنین: *زندگی، مبارزه، اندیشه‌ها*. ترجمه هوشنگ نغرابی. تاشکند: بنگاه نشریات پروگرس، ۱۳۶۰، ۲۲۶ ص.

- لوکاج، جان. *آلکسی دوتوکویل*. ترجمه خشیایار دیهیمی. تهران: کهکشان، ویراسته، ۱۳۷۸، ۶۶ ص.
- لوکزامبورگ، رزا. *سانترالیسم و دموکراسی: توده و رهبران، آزادی انتقاد و علم*. [بی جا: بی تا، ۱۳۷۳]. ۴۶ ص.

- لوکس، استیون. *قدرت، نگرشی رادیکال*. ترجمه عماد افروغ. تهران: خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵، ۱۰۵ ص.

- لووی، میشل. *تغییر جهان: مقالاتی درباره فلسفه سیاسی (از کارل مارکس تا والتر بنیامین)*. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: روشنگران، ۱۳۷۶، ۲۸۴ ص.

- لیدمان، سون اریک. *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابرماس*. ترجمه سعید مقدم. تهران: دانش ایران، ۱۳۷۹، ۳۷۰ ص.

- لئونارد، ونفگانگ. *چرخشهای یک ایدئولوژی: کمونیسم چیست؟*. ترجمه هوشنگ وزیری. تهران: نشر نو، ۱۳۶۳، ۳۵۳ ص.

- مارش، دبیرد؛ استوکر، جری. *روش و نظریه در علوم سیاسی*. ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹، ۴۹۶ ص.

- مارکوزه، هربرت. *خرد و انقلاب*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر قطره، ۱۳۶۷، ۴۵۴ ص.

- ماکیاولی، نیکولو. شهریار. ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵، ۱۶۷ ص.
- گفتارها. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷، ۴۴۰ ص.
- مان، مایکل. سرچشمه‌های قدرت اجتماعی. ترجمه احمد تدین. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۷، ۸۶۳ ص.
- مانوکیان، آرداک. دو قطب حکومت‌های مذهبی و غیرمذهبی. تهران: ناشری، ۱۳۷۷، ۱۱۴ ص.
- متفکران معاصر و اندیشه‌های سیاسی اسلام: گفت و گوهایی با اندیشمندان امروز. تهران: فروزان روز، ۱۳۷۸، ۲۴۰ ص.
- مجتهدی، کریم. سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳، ۱۰۳ ص.
- مجموعه مقالات تحزب و توسعه سیاسی: تحزب در ایران. تهران: همشهری، ۱۳۷۹، ۳۸۸ ص.
- محمدی، مجید. جامعه مدنی ایران، بسترهای نظری و موانع. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۳۹۲ ص.
- جامعه مدنی به منزله روش. تهران: قطره، ۱۳۷۶، ۱۹۲ ص.
- راه دشوار اصلاحات مؤلفه‌ها و موانع توسعه سیاسی. تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ۳۲۶ ص.
- لیبرالیسم ایرانی، الگوی ناتمام. تهران: جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ۳۲۴ ص.
- محمودی، علی. عدالت و آزادی: گفتارهایی در باب فلسفه سیاست. تهران: اندیشه معاصر، ۱۳۷۷، ۱۸۸ ص.
- نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابزولاک. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸، ۱۶۰ ص.
- محفوظی، محمدصادق. سیاست از منظر تفکر پس فردایی عالم. تهران: مؤسسه پژوهشی ابن سینا، جامعه پژوهشگران، ۱۳۷۹، ۱۶۸ ص.
- محیط طباطبایی، محمد. سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، ۳۳۷ ص.
- مددپور، محمد. سیر تفکر معاصر. تهران: تربیت، ۱۳۷۲، ۵ ج.
- مبانی اندیشه‌های اجتماعی غرب از رنسانس تا عصر متسکیو. تهران: تربیت، ۱۳۷۲، ۲۶۳ ص.
- مدنی، جلال‌الدین. مبانی و کلیات علوم سیاسی. تهران: پایدار، ۱۳۷۸، ۳ ج.
- مدیسن، گاری برنت. اقتصاد سیاسی جامعه مدنی. ترجمه قدرت احمدیان. تهران: ۱۳۷۹، ۳۴۴ ص.
- مولویونتی، موریس. انسان دوستی و خشونت. ترجمه روشنگر داریوش. تهران: روشنگران، ۱۳۷۴، ۲۳۲ ص.

- مرندی، محمدرضا. میانی مشروعیت احکام سیاسی در اسلام به همراه بحث در چگونگی تعیین حاکم اسلامی و صفات و شرایط وی. تهران: عطا، ۱۳۷۷، ۲۰۸ ص.
- مسیری، عبدالوهاب. صهیونیسم. ترجمه لواء رودباری. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴، ۱۹۳ ص.
- مشارکت سیاسی، احزاب و انتخابات. تهران: سفیر، ۱۳۷۹، ۲۹۶ ص.
- مصباح، محمدتقی. اسلام: سیاست و حکومت. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸، ۱۴۹ ص.
- نظریه سیاسی اسلام: قانون گذاری. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸، ۳۲۰ ص.
- نقد فشرده بر اصول مارکسیسم. قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۵، ۲۷۷ ص.
- مطهری، مهدی. تبیینی نوین بر مفهوم قدرت در سیاست و روابط بین الملل. تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۸، ۳۱۷ ص.
- قدرت، انسان، حکومت. [بی جا]: مؤلف، ۱۳۶۸، ج.
- مطهری، مرتضی. دینداری و آزادی. تهران: ذکر، ۱۳۷۸، ۲۷۲ ص.
- نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا، ۱۳۷۹، ۴۴۰ ص.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. تحقق جامعه مدنی و راههای آن. تهران: جوانان موفق، ۱۳۷۹، ۳۱۴ ص.
- معرفت، محمدهادی. جامعه مدنی. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹، ۲۵۶ ص.
- معصومی، مسعود. جامعه مدنی در مطبوعات. قزوین: طه، ۱۳۷۹، ۱۴۴ ص.
- مقدمه‌ای بر ایدئولوژیهای سیاسی. ترجمه م قائد. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵، ۳۹۵ ص.
- مک دانیل، استنلی. فلسفه نیچه. ترجمه عبدالعلی دستغیب. آبادان: نشر پرسش، ۱۳۷۸، ۲۶۵ ص.
- مکفرسون، سی بی. جهان واقعی دموکراسی. ترجمه علی معنوی تهرانی. تهران: آگاه، ۱۳۷۹، ۱۱۲ ص.
- مکملان، دیوید. کارل مارکس. ترجمه عبدالعلی دستغیب. آبادان: نشر پرسش، ۱۳۷۸، ۱۷۷ ص.
- مکرادی، جان. فلسفه وجودی. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۷، ۲۹۶ ص.
- مگداف، هری؛ کمپ، تام. امپریالیسم تئوری، تاریخ، جهان سوم. ترجمه هوشنگ مقتدر. تهران: کویر، ۱۳۶۹، ۱۵۹ ص.
- ملکوتیان، مصطفی. سیری در نظریه‌های انقلاب. تهران: قومس، ۱۳۷۲، ۲۱۶ ص.
- منتسکیو، شارل لوئی دوسکوندا. روح القوانين، به انضمام درآمدی بر روح القوانين. ترجمه علی اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰، ۱۰۳۶ ص.

- منتظری، بهرام. اندیشه سیاسی فارابی. تهران: نشر همراه، ۱۳۷۸، ۲۴۵ ص.
- منصوری، جواد. شناخت استکبار جهانی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶، ۱۹۲ ص.
- منوچهر، عباس. ماکس وبر و پرسش مدرنیته. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۴۸ ص.
- منوچهری، محمدعلی. ملت و ملیت. تهران: معارف، ۱۳۷۳، ۱۲۲ ص.
- موثق، احمد. استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات. ۱۳۷۰ - ج ۱.
- علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه سیاسی و آرای اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، ۲۲۳ ص.
- مورو، برینگتن. ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی (نقش ارباب و دهقان در پیدایش جهان نو). ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ۳۹۶ ص.
- مورو دویلن، لوئی. جامعه‌شناسی اقتدار. ترجمه علی سیلانیان طوسی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۵، ۱۴۰ ص.
- موسکا، گائتا؛ بوتول، کاستون. تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی از عهد باستان تا امروز. ترجمه حسین شهیدزاده. تهران: مروارید، ۱۳۷۸، ۵۱۰ ص.
- مولر، پیر. سیاستگذاری عمومی. ترجمه حمیدرضا مسلک محمدی. تهران: دادگستر، میزان، ۱۳۷۸، ۱۴۴ ص.
- مومسن، ولفگانگ. تئوریهای امپریالیسم. ترجمه کوروش زعیم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ۱۸۱ ص.
- مهدی، محسن. فلسفه تاریخ ابن خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۳۹۹ ص.
- مهنوجی، محمد. جلوه‌های سیاست اسلامی (با الهام از اندیشه‌های سیاسی امام خمینی ره). تهران: فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ۱۷۲ ص.
- میشل، روبرت. جامعه‌شناسی احزاب. ترجمه احمد نقیب‌زاده. تهران: قومس، ۱۳۷۳، ۲۸۳ ص.
- میل، جان استوارت. تاملاتی در حکومت انتخابی. ترجمه علی رامین. تهران: نشر نی، ۱۳۶۹، ۲۹۴ ص.
- رساله درباره آزادی: با اضافات و تجدیدنظر. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ۴۱۶ ص.
- میلانی، عباس. پنج مقاله درباره توتالیترسم. تهران: نشر آتیه، ۱۳۷۸، ۱۷۶ ص.
- ناصری طاهری، عبدالله. مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی اسماعیلیه. تهران: خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۹، ۱۴۷ ص.
- ناظرزاده کرمانی، فرناز. اصول و مبانی فلسفه سیاسی فارابی شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آراء

- افلاطون و ارسطو. تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۶، ۴۶۴ ص.
- ناظم، حسین. سیاست و سازمانهای بین‌المللی. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۵۶، ۳۷۲ ص.
- نائینی، محمدحسین. تنبیه الامه و تنزیه المله، یا حکومت از نظر اسلام. تهران: انتشار، ۱۳۷۸، ۱۷۶ ص.
- کتاب: لری سید. توکویل. ترجمه حسن کامشاد. تهران: طرح نو، ۱۳۷۵، ۲۲۸ ص.
- نجار، عبدالمجید. آزادی اندیشه و بیان: عامل تفرقه یا وحدت فرهنگی. ترجمه محسن آرمین، صادق عبادی. تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷، ۱۲۰ ص.
- نجفی، مرسى. اندیشه دینی و سکولاریسم در حوزه معرفت سیاسی و غرب‌شناسی (دهه‌های نخستین یکصد سال اخیر ایران). تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵، ۲۰۰ ص.
- اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸، ۶۰۲ ص.
- بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت) تلاقی اندیشه سیاسی اسلام و ایران با غرب. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶، ۵۲۸ ص.
- نسبت دین و جامعه مدنی. تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۸، ۳۱۰ ص.
- نصار، ناصف. اندیشه واقع‌گرایی ابن خلدون. ترجمه یوسف رحیم‌لو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶، ۲۵۹ ص.
- نظام‌الملک، حسن بن علی. سیر الملوک (سیاست نامه). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸، ۳۱، ۳۸۰ ص.
- نظریه‌بازها و کاربرد آن در تقسیم‌گیریهای استراتژیک. ترجمه جلیل روشندل، علیرضا طیب. تهران: قومس، ۱۳۷۳.
- نظم‌نویین: آرزوی تجدید ساختاری سیاسی جهان. تهران: بشری، ۱۳۷۱، ۴۱۸ ص.
- نقوی، علی محمد. اسلام و ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم از دیدگاه اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰، ۱۳۵ ص.
- نقیب‌زاده، احمد. جامعه‌شناسی احزاب سیاسی. تهران: دادگستر، میزان، ۱۳۷۹.
- جامعه‌شناسی دولت. تهران: دادگستر، میزان، ۱۳۷۹.
- حزب سیاسی و عملکرد آن در جوامع امروز. تهران: دادگستر، میزان، ۱۳۷۸، ۱۹۲ ص.
- نکو روح، محمود. بحران ایدئولوژی. تهران: چاپخش، ۱۳۷۳، ۳۲۸ ص.
- نوذری، حسینعلی. مدرنیته و مدرنیسم: مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه‌های

اجتماعی. تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹، ۵۵۸ ص.

- نوس بادم، مارتین کریون. ارسطو. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ۱۷۲ ص.
- نوشین، علی اکبر. نوسازی ساختار حکومت در جهان سوم. تهران: چاپخش، ۱۳۷۲، ۲۱۶ ص.
- نویمان، فرانتس. آزادی و قدرت و قانون. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴، ۴۷۴ ص.
- نویزش، عجاج. میثاق نخبگان یهود: پروتکل‌های اندیشه‌پردازان صهیون. ترجمه عبدالهادی بروجردی. تهران: مؤسسه انتشاراتی آسا، ۱۳۷۸، ج.

- نیچه، فریدریش. اراده قدرت. ترجمه مجید شریف. تهران: جامی، ۱۳۷۸، ۷۹۸ ص.
- ———. انسان مصلوب (آنگ انسان). ترجمه رویا منجم. تهران: فکر روز، ۱۳۷۷، ۱۸۲ ص.
- نیشین، آلکساندر سولژ. زندگی بدون تزویر. ترجمه روشن وزیری. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۴، ۲۰۸ ص.
- نیکفر، محمدرضا. خشونت، حقوق بشر، جامعه مدنی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- نیوهاوس، مارتین جیکوب. فریدریش نیچه. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: کهکشان، ۱۳۷۶، ۱۲۸ ص.
- واترز، مالکوم. جهانی‌شدن. ترجمه اسماعیل مردانی گبوی. سیاهوش مریدی. تهران: سازمان مدیریت صنعتی، ۱۳۷۹، ۲۵۹ ص.

- واتکینز، فردریک. عصر ایدئولوژی و تفکرات سیاسی. ترجمه یحیی شمس. تهران: مؤسسه عالی علوم سیاسی و امور حزبی، ۱۳۵۵.

- واعظی، احمد. جامعه مدنی، جامعه دینی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸، ۱۵۸ ص.

- وایس، جان. سنت فاشیسم. ترجمه عبدالمحمد طباطبایی. تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۹، ۳۵۰ ص.
- ورنو، رویژه. نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲، ۴۰۴ ص.

- وزارت کشور، دفتر مطالعات و تحقیقات. مجموعه مقالات تحزب و توسعه سیاسی. تهران: همشهری، ج ۳.

- وودکاک، جورج. آثارشیم. ترجمه هرمز عبداللهی. تهران: معین، ۱۳۶۸، ۶۷۲ ص.
- وینست، اندرو. ایدئولوژیهای مدرن سیاسی. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس، ۱۳۷۸، ۴۶۴ ص.

- ———. نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۷۶، ۳۵۲ ص.
- وینوک، میشل. قرن روشنفکران ۱۹۹۸ - ۱۸۹۸. ترجمه مهدی سمسار. تهران: علم، ۱۳۷۹، ۹۶۰ ص.
- هالیدی، ایوا تزیونی. روشنفکران و شکست در پیامبری. ترجمه حسین کچونیان. تهران: تیان، ۱۳۷۹، ۱۸۰ ص.

- هالوب، رابرت. یورگن هابرماس نقد در حوزه عمومی: مجادلات فلسفی هابرماس با پویریاها، گارامر، لومان، لیوتار، درید و دیگران. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۷۵، ۲۸۵ ص.
- هالوب، رناته. آنتونیوگرامشی. فراسوی مارکسیسم و پسا مدرنیسم. ترجمه محسن حکیمی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۴، ۳۴۵ ص.
- هانتینگتون، ساموئل. سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر علم، ۱۳۷۰، ۶۷۶ ص.
- _____؛ وایر، مایر، مایرون. درک توسعه سیاسی. ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹، ۵۱۹ ص.
- هاوارد، مایکل. کلدوزوتیس و نظریه جنگ. ترجمه غلامحسین میرزا صالح. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ۱۳۲ ص.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. خدایان و بنده. ترجمه حمید عنایت. تهران: خوارزمی، ۱۳۵۲، ۷۷ ص.
- _____ . عناصر فلسفه حق، یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست. ترجمه مهید ایرانی طلب. تهران: پروین، ۱۳۷۸، ۵۳۶ ص.
- هلد، دیوید. مدل‌های دموکراسی. ترجمه عباس مخبر. تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸، ۲۷۰ ص.
- هوتنر، ژاک کنن. توکویل. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹، ۱۷۰ ص.
- هوشیار، محمدباقر. نیست‌انگاری اروپایی. ترجمه محمدباقر هوشیار، اصغر تفنگساز. اصفهان: پرشس، ۱۳۷۷، ۲۲۶ ص.
- هپبولیت، ژان. مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل. ترجمه باقر پرهام. تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ۱۵۱ ص.
- هیتلر، آدولف. نبرد من. ترجمه حمید عنایت. تهران: افراسیاب، ۱۳۷۸، ۵۰۶ ص.
- هیوبی، پاملد. سقراط و افلاطون. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۷، ۱۰۴ ص.
- هیوز، هنری استیوارت. هجرت اندیشه اجتماعی ۱۹۶۵ - ۱۹۳۰. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، ۱۳۷۸، ۳۸۰ ص.
- یرمر، جرمی شی. اندیشه سیاسی کارل پوپر. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ۲۷۲ ص.
- یرمر، فون. جریانهای بزرگ در اندیشه سیاسی غرب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ۲۱۲ ص.
- یورمان، کارل. افلاطون. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۵، ۲۱۲ ص.

■ Select English Books

- *Al-Ahkan as-Sulysniyyah (The Laws of Islamic Governance)*. by Abu 'l-Hasan al-Mawardi yt. Asdullah Yates, 380 PP.
- *Al-Mawardi's Theory of The State*. by Qamar-ud-din Khan, 48 PP.
- *American & Political Islam-Clash of Cultures...?* by Fawaz A. Gerges, 282 PP.
- *Arab Muslim Administration (622-1258)*. by S.M. Imamuddin, 160 PP.
- *Arab Nationalism - An Analysis*. by AbdulAziz bin Abdullah bin Baz, 119 PP.
- *The Case of Israel-A Study of Political Zionism*. R. Garaudy, 169 PP.
- *The Constitution of the Arab Empire*. by S.A.Q. Husaini, 145 PP.
- *Covering Islam*. by Edward Said, 200 PP.
- *Decisive Battles of Islam*. by Amir Hasan Siddiqi, 118 PP.
- *Deliberate Deceptions-Facts About Us-IsraeliRel.* by Paul Findley, 326 PP.
- *Democracy According To Islam*. by Niaz Faizi Kabuli, 182 PP.
- *Diplomacy in Early Islam*. by Dr Afzal Iqbal, 296 PP.
- *First Principles of Islamic State*. by Abul Aala Maududi.
- *The First Written Constitution in the World*. by Muhammad Hamidullah, 76 PP.
- *Human Rights and Obligations in the Light of the Qur'un and Hadith*. by Syed Muzaffar-ub-Din Nadvi, 120 PP.
- *Human Rights it Islam*. by Abul Ála Mawdudi, 40 PP.
- *Human Rights in Islam*. by Shaikn Showkat Hussain, 121 PP.
- *Imams & Emirs-State, Religion & Sects in Islam*. by Fuad I Khui, 270 PP.
- *In Pursuit The Power in Islam-Mjr Wrtgs of K Siddiqui*. ed. by Zafar Bangash, 333 PP.
- *Intellectual Origins Of Islamic Resurgence*. by Ibrahim M. Abu-Rabi, 370 PP.
- *Interpreting Islam-Banduli Jawzi's Isl.Int. Hist.* by Tamara Sonn, 206 PP.
- *Iqbal and the Exposition of Recent Islamic Thought*. by Muhmmad Aziz Ahmad, 64 PP.

- *Iran Between Two Revolutions.* by Abrahamian, Ervand, 561 PP.
- *Islam & Democracy - Fear Of The Modern World.* by Fatima Mernissi, 195 PP.
- *Islam & Democracy.* by John Esposito & John Voll, 232 PP.
- *Islam & Its Political System.* by M. Muslehuddin, 132 PP.
- *Islam & Nationalism... Views Of Azad, Iqbal, Maududi.* by Zeenath Kausar, 128 PP.
- *Islam & Politics.* by John L. Esposito, 335 PP.
- *Islam & Revolution I - Writing & Declarations...* by Imam Khomeini tr Hamid Algar, 460 PP.
- *Islam & Revolution.* by Kaukab Siddique, 112 PP.
- *Islam & the Middle East... A Political Inquiry.* by Mona Abul-Fadi, 61 PP.
- *Islam Face to Face With the Current Crisis.* by Maryam Jameelah, 44 PP.
- *Islam In Revolution.* by Hrair Dekmejian, 307 PP.
- *Islam State & Society.* by Klaus Ferdian & M. Mozaffari, 240 PP.
- *Islam The People & The State.* by Sami Zubaide, 192 PP.
- *Islam and Communism: A Study in Comparative Thought.* by M. Hamidullah, 20 PP.
- *Islam and Democracy.* by John L. Esposito and John O. Voll, 240 PP.
- *Islam and Its Political System.* by Mohammad Muslehuddin, 132 PP.
- *Islam and Politics.* by John L. Esposito, 356 PP.
- *Islam and the Middle East: The Aesthetics of a Political Inquiry.* by Mona Abul-Fadl, 61 PP.
- *Islam and the Remaking of Humanity.* by Abdul Hameed Siddiqui, 248 PP.
- *Islam and the State in the World Today.* ed. Oliver Carre, 280 PP.
- *Islam in A Changing World-Europe & The Middle East.* by Jerichow & Simonsen, 190 PP.
- *The Islamic Concept of State.* ed by Hakim Mohammed Said, 156 PP.
- *Islamic Fundamentalism?.* by Assad Nimer Busoo, 31 PP.
- *Islamic Political System in Modern Age-Theory and Practice.* by M. Ahmad.

- *Islamic Political System in the Modern Age (Theory and Practice)*. by Manzooruddin Ahmad, 355 PP.
- *Islamic Political Thought*. by Watt, W. Montgomery, 186 PP.
- *Islamic Political Thought*. by William Watt.
- *Islamic Socialism - What It Implies*. by Mohammad Muslehuddin, 100 PP.
- *Islamic State*. by Asghar Ali Engineers, 211 PP.
- *Islamic State*. by Taqiuddin An- Nabhani, 284 PP.
- *Islamization of Central Asia*. by Diloram Ibrahim, 32 PP.
- *Just Ruler In Shi'ite Islam*. by Abdulaziz Sachedina, 281 PP.
- *Khomeini Speaks Revolution*. tr N.M. Shaikh, 56 PP.
- *Mecca- A Literary History Of The Muslim Holy Land*. by F.E. Peters, 473 PP.
- *Modern Islamic Political Thought*. by Hamid Enayat.
- *Modernization Menaces Muslims*. by Alam Siddiqi, 304 PP.
- *The Muslim Conduct of State*. by Muhammad Hamidullah, 373 PP.
- *Muslim Political Thought Through the Ages: 1562-1947*. by G. Allana, 345 PP.
- *Muslim Political Thought and Administration*. by Haroon Khan Sherwani, 215 PP.
- *Muslim Politics*. Dale Eickelman, James Piscatori, 235 PP.
- *Muslims & the New World Order*. by Musa Saleem, 221 PP.
- *New Explorations Into The Making Of Ibn Khaldun's Mind*. by Mahmoud Dhaouadi, 280 PP.
- *The Next World Order*. by Ahmad Thompson, 778.
- *Non - Muslim Minorities In An Islamic State*. by Muhammad Sharif Chaudhry, 68 PP.
- *On The Perfect State*. by Abu Aasr Al-Farabi, 569 PP.
- *On the Political System of the Islamic State*. by Muhammad S. El-Awa, 138 PP.
- *Organization of Government Under The Prophet*. by Muhammad Yasin Mazhar Siddiqui, 591 PP.
- *Our Decline & Its Causes*. by Amir Shakib Arslan, 135 PP.

- *Palestine: Whose Land Is It?*. by Assad Nimer Busool, 106 PP.
- *Political Concepts in Sunnah*. by Qamaruddin Khan, 162 PP.
- *Political Concepts in the Qur'an*. by Qamaruddin Khan, 76 PP.
- *Political Development - An Islamic Perspective*. by Zeenath Kausar, 264 PP.
- *The Political Language of Islam*. by Bernard Lewis.
- *Political Theory of Islam*. by Abul Aala Maududi, 44 PP.
- *The Political Thought Of Ibn Taymiyah*. by Qamaruddin Khan, 219 PP.
- *Political Thought in medieval islam*. by Earl Rosenthal.
- *Politics - A Religious Necessity*. by Akhlaq Husain, 33 PP.
- *Power Potential of the Muslim Ummah*. by Lt. Col. Ashfaq Ahmad, 50 PP.
- *The Present Rulers & Islam*. by Sheik Omar Ahmed Abdurrahman, 97 PP.
- *Principles Of Diplomacy In Islam*. by Obaidullah Fahad, 211 PP.
- *The Principles of State & Government in Islam*. by Muhammad Asad, 111 PP.
- *Privileges & Practices of Parliament*. by M Safi Khan Yousufzai, 256 PP.
- *The Process of Islamic Revolution*. by Abul Aala Maududi, 48 PP.
- *Qur'anic Basis of Constitutional Theory*. by Mohammad Tahir-ul-Qadri, 35 PP.
- *Qur'anic Constitution Of The State*. by Mufti Mohammad Shafi, 76 PP.
- *Radical Islam-Medieval Theology & Modern Politics*. by Emmanuel Sivan, 238 PP.
- *Readings in Islamic Political Philosophy - Liberty*. by Afzalur Rahman, 326 PP.
- *Reconstruction of Political Thought In Islam*. by Masud-ul-Hasan, 263 PP.
- *Reflections of the Blueprint of Islamic State in the Holy Qur'un*. by Waseef Ahmed Ansari, 55 PP.
- *Religio - Political Ferment in the North West Frontier During the Mughal Period (The Raushaniya Movement)*. by Tariq Ahmed, 137 PP.
- *The Return Of The Khalifate*. by Shaykh Abdulqadir As-Sufi, 106 PP.
- *The Rights of Allah and Human Rights*. by Abdur Rehman Shad, 189 PP.
- *Rights of Non-Muslims in Islamic State*. by Sayyid Abul Aala Maududi, 32 PP.

- *Role of State & Individual in Islam*. by Abdul Karim Zaiden, 88 PP.
- *Saladin: The Politics of the Holy War*. by M.C.Lyons & D.E.P. Jackson, 456 PP.
- *Shariah, Ummah and Khilafah: Lectures*. by Halil Inalcik, Mohammad Abd al-Rauf & Ismail Raji al-Faruqi, 175 PP.
- *Shattering The Myth-Islam Beyond Violence*. by Bruce B. Lawrence, 237 PP.
- *The Sick Nations of the Modern Age*. by Sayyid Abul Aala Maududi, 16 PP.
- *The Social Contract and The Islamic State*. by Ilyas Ahmad, 216 PP.
- *Stages Of Islamic Revolution*. Kalim Siddiqui, 138 PP.
- *State Politics & Islam*. ed Mumtaz Ahmad, 160 PP.
- *State's Crimes Against Humanity - Genocide... Torture*. M. Shokry El- Dakkak, 437 PP.
- *Studies in Mulism Political Thought and Administration*. by H.K. Sherwani, 279 PP.
- *Studies in Muslim Political Thought & Admin*. By H.K. Sherwani, 288 PP.
- *Studies in muslim Political thought and administion*. by Harron Khan Sherwani.
- *Succession to the Rule in Islam (Succession to the Caliphate)*. by Anwar G. Chejne, 151 PP.
- *Theocracy and the Islamic State*. by Abdul Hameed Siddiqi, 32 PP.
- *Theology Of Discontent-Ideol. Fndn. Of Isl. Rev. Iniran*. Hamid Dabashi, 644 PP.
- *They Dure to Spedk Out*. by Findley, Paul, 362 PP.
- *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought*. by Abdul Hamid A. AbuSulayman, 192 PP.
- *Unity of the Muslim world*. by Abul Aala Maududi, 34 PP.
- *Western Theoretical Approaches to the Political Order of Muslim States*. by Asaf Hussain, 36 PP.
- *World Arrogance - the Intrigues of Ignorance*. by Ahmad Zidan, 115.

■ سایتهای برگزیده اینترنتی

1- The Keele guide to Political Thought an Ideology on the Internet

سایت حاضر مجموعه‌ای از منابع و مآخذ در موضوع اندیشه سیاسی به صورت متن کامل است. این سایت وابسته به دپارتمان سیاسی دانشگاه کیل (Keele) است و آخرین تغییرات و اضافات آن مربوط به سال ۲۰۰۱ است. حوزه‌های دربرگیرنده آن شامل:

الف. مکاتب سیاسی همانند: آنارشیزم، لیبرالیسم، فمینیسم، فاشیزم، کمونیسم، کاپیتالیسم، نازیسم، سوسیالیسم و... که به تاریخچه، فعالیت، نظریه‌ها، جنبشهای هر مکتب می‌پردازد.
ب. متفکران و نظریه‌پردازان سیاسی همانند: هابرماس، هگل، هیوم، کانت، لنین، ماکیاولی، جان لاک، امیل دورکیم، نوام چامسکی و... که به نظریه‌ها، عقاید، آثار و بعضاً به متن کامل نوشتار آنان اشاره می‌کند.
ج. مفاهیم و اصطلاحات سیاسی همانند: دموکراسی، تئوری سیاسی مدرن، تئوری سبز، تئوری بازی، حقوق حیوانات و...

<http://www.Keele.ac.uk/dpts/por/ptbase.htm>

2- Theorists of Yahoo

در زیر مجموعه طبقه‌بندی علوم اجتماعی Social Science راهنمای Yahoo، یعنی علوم سیاسی Political Science موضوع فرعی‌تر آن تئوری سیاسی Political theory است که در آن به ۳۶ نفر از نظریه‌پردازان علوم سیاسی Theorists که شامل: زندگی‌نامه، آثار و اندیشه‌های آنهاست می‌پردازد. این متفکران شامل ارسطو، هابز، اگوستین قدیس، مارکس، افلاطون، لوگزامبورگ، ادوارد سعید، میل، جان لاک، توماس جفرسون، هگل، گرامشی و... است.

http://dir.yahoo.com/social_science/political_theory/theorists

3- Political Thought

این سایت نیز وابسته به دپارتمان کیل انگلستان است و در آن به منابع اطلاعاتی گسترده و عظیمی در موضوع اندیشه سیاسی یعنی نظریه‌پردازان، مکاتب سیاسی و آموزه‌های سیاسی که هر یک دارای پیوندهای (Links) گوناگون و فراوانی است و بعضاً به صورت متن کامل می‌پردازد. نکته جالب توجه آن موتور کاوش برای بازیابی اطلاعات سایت حاضر است.

<http://www.psr.keele.ac.uk/thought.htm>

4- J-Spot: Journal of Social and Political thought

J - spot - نشریه‌ای الکترونیکی جدید در زمینه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی است. این نشریه

وابسته به دانشگاهان یورک (York) تورنتو است. اولین شماره آن مربوط به کنفرانسهای سالانه از سال ۱۹۹۵ تا ۱۹۹۸ در موضوع اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی است که در دانشگاه یورک برگزار گردیده است. این نشریه به صورت متن کامل است.

<http://www.yorku.ca/spot/>

5- American Political Thought on the Web

این سایت در زمینه اندیشه‌های سیاسی، علوم سیاسی و ایدئولوژی است که توسط دانشگاه کارولینای شمالی طراحی گردیده است. در این سایت با متون درسی و منابع اطلاعاتی خصوصاً در حوزه سیاستها و اندیشه‌های سیاسی آمریکا می‌توان آشنا شد.

<http://www.Unc.edu/~hsinger1/welcome.html>

6- Political Thought

سایت حاضر دربرگیرنده سایتهای مرتبط با تاریخ اندیشه‌های سیاسی است که وابسته به دانشگاه تورینو در ایتالیاست و به زبانهای ایتالیایی و انگلیسی است و شامل آرشیو منابع اطلاعاتی در زمینه آنارشیزم، مارکس، انگلس، نظریه‌پردازان سیاسی جدید، فلسفه سیاسی، سالن قرائت فلسفه سیاسی و بالاخره تئوریه‌ها و اندیشه‌های سیاسی است.

<http://hal9000.cisi.unito.it/stor/political.htm>

■ خبر

○ برگزاری همایش در تالار علامه امینی

به مناسبت ششمین سالگرد ارتحال یادگار امام، حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد خمینی، در تاریخ ۱۳۷۹/۱۲/۲۰ همایشی تحت عنوان «جلوه‌ای نو از اندیشه‌های آینه آفتاب» در تالار علامه امینی دانشگاه تهران، به همت جمعیت زنان جمهوری اسلامی ایران برگزار شد. در این همایش حجت‌الاسلام والمسلمین کروی ریاست محترم مجلس شورای اسلامی، آیت‌الله موسوی بجنوردی، دکتر محسن رضایی، سرکار خانم دکتر رهنورد، آیت‌الله سید حسین موسوی تبریزی، پیرامون شخصیت و نقش والای یادگار امام و نقش ایشان در شکل‌گیری و پیروزی انقلاب اسلامی و خدمات ایشان در طول دفاع مقدس به ایراد سخن پرداختند.

همچنین مراسم بزرگداشت رحلت حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد خمینی با حضور رؤسای سه قوه، مقامات کشوری و لشگری در حرم مطهر حضرت امام خمینی (ره) برگزار شد. در این مراسم که مقارن با آخرین نماز جمعه سال ۷۹ بود مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در خطبه‌های نماز از مقام و منزلت یادگار امام و نقش ارزنده ایشان در طول حیات پربرکشان تجلیل کردند.

○ تألیف کتاب یک ساغر از هزار

کتاب یک ساغر از هزار تألیف سرکار خانم دکتر فاطمه طباطبایی که شامل چهار بخش:

۱- مقالات؛ ۲- سخنرانیها؛ ۳- مصاحبه‌ها و

گفتگوها و ۴- گزیده‌ای از خاطرات و نکته‌های آموزنده از زندگی حضرت امام خمینی (ره) می‌باشد به همت دفتر نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) تهیه و تنظیم گردید و در انتشارات عروج به چاپ رسید. علاقه‌مندان می‌توانند جهت تهیه کتاب فوق به فروشگاههای عروج در سراسر کشور مراجعه نمایند.

Sheikh Fazlallah Nouri and Constitutional Revolution

V.A. Martin

Tr. by Nourallah Qeisari

The idea, thought and consequences of the Constitutional Revolution are a unique phenomenon in the history of Iran. Hence, at the time of this revolution, various debates and discussion about the political, social and cultural aspects of this revolution came to the fore. The present article discusses the viewpoints of one of the greatest jurists of Iran, Sheikh Fazlallah Nouri, about this revolution. Also a comparative study has been made between the ideas of the Sheikh and his opponents.

The Principle of Compurgation

Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi

The present article is an attempt to study the principle of Compurgation from the viewpoint that this principle existed before Islam and then Islam ratified it. Attempts have been made to enumerate the reasons which support this principle, including the traditions, and consensus among the Companions on its validity.

The Fusion of The Gnostic and the Political in the Personality and Life of Imam Khomeini

H. Algar

The author in this article argues that Imam Khomeini was concerned that Islamic gnosis should be properly known and that it expressed itself in all aspects of Imam Khomeini's personality. He also argues that Islamic gnosis even expressed itself in policies of Imam Khomeini, including his foreign policy.

Ethics and Politics in Islamic Thought

Daniel H. Frank

Tr. by Masood Sadeqi Ali-Abadi

The philosophical notions of ethics in Islam are rooted in the writings of Plato and Aristotle. The rational approaches of Plato and Aristotle to human good, which consider man's salvation dependent on philosophical theoretical endeavor and try to find a justification for the active participation of the philosophers in the society, are reflected in the ethical notions of the Muslim philosophers.

In this article, Daniel Frank studies the ideas of four Muslim philosophers, Farabi, Ibn Bajjah, Ibn Tufail, and Ibn Rushd. While emphasizing that they all agree on theoretical philosophy as the highest human achievement to guarantee his salvation, he has discussed their varying views on the relations between philosophy and politics.

Religious Leaders and Modernization in Iran in the second Pahlavi Era (Part I)

Yahya Fouzi

The present article discusses the approaches of the great Shiite jurists (except Imam Khomeini) to the modernization model of the Pahlavi regime (1941-1997).

Alluding to the modernization model of the Pahlavi era, the present paper will discuss the approaches of the jurists to this model through analyzing their statements, documents, and correspondences. The hypothesis of this paper is that despite their varied views -- radical or conservative -- on the issue of modernization, the jurists had a united stance on the Pahlavi's modernization model. They believed that the regime was dependent on foreign powers and that the regime was their stooge and tried to implement the plans dictated by them. Since their attitude towards colonialism and its performance in the world of Islam was very negative, they had a negative attitude towards all government measures and were seriously opposed to any extra-constitutional move by the government. Moreover, due to the fundamental Shii principles, they were not opposed to reforms, but considered the government method as non-indigenous and irrational, particularly in the light of the domestic conditions. They also considered the consequences of the reforms detrimental to the country's interests. Due to its significance, the approach of Imam Khomeini to reforms will be discussed in a separate article in the future.

Reason and Religion in Imam Ali's Teachings

Assadullah Bayat

The present article is an attempt to study the nature of religion and reason and the status and foundation of the religion in the light of Imam Ali 's speeches in various cases. It will also study the application and function of religion and reason in man's life, the relations between religion and reason, and the role of reason in understanding religious issues and finding the divine decrees. Other issues that are studied in this paper are: the role of reason in consolidating the foundations of religion as well as purifying the genuine religious principles from falsifications and introduction of religious subjects. This paper also argues that there is no contradiction between religion and reason.

Characteristics of an Ideal Government From Imam Khomeini's Viewpoint

Mohammad Hussein Jamshidi

The desirability of government in running the affairs of the society is one of the fundamental issues in political philosophy which is determined by its type and nature not its form, for form is concerned with the structure and appearance while type is concerned with the content, quality and truth. Thinkers normally pay attention to such characteristics as justice, attention to public interests, etc. in analyzing the nature of a government.

Regarding the desirability of a government, Imam Khomeini, whose political thought is based on monotheism and belief in God, pays attention not only to the nature of the government but also depicts the nature of a desirable government on the basis of three principles: divine justice, man's representation of God on earth, and revelation (divine religion). Hence, the characteristics of a desirable government are: justice, popularity, and Islamism. Moreover, he has also paid attention to such indices as knowledge and awareness, virtue and piety, deliberation, openness to criticism, faithfulness, etc. in his definition of a desirable government.

Hence, according to Imam Khomeini a government is desirable when it is based on the following principles: justice, revelation (religion) and the people (wisdom) which can be termed as judicious, popular and legal (Islamic) government.

English Abstracts of Essays

Loyalty to Commitment

Seyyed Mohammdd Moosavi Bojnordi

Loyalty to commitment is a debatable issue in law. The author in this article first discusses the meaning of commitment, and then defines it. Although the issue of commitment has not been defined in Iranian laws and only its examples and consequences have been defined, the Islamic lawyers have defined it as follows: "commitment means a legal relationship on the basis of which the committing party can make the committed party pay money or goods, perform a certain task or give it up or drop a legal effect." The author then explains the elements, kinds and tools of commitment. He argues that the tools of commitment are not clarified in the civil code and most writers, under the influence of the Napoleonic Law, believe that commitment stems from five factors. He also discusses the fiqhi and legal bases of loyalty to commitment in this article.

Ideology in the Theories of Revolution

Hamid-Reza Akhavan Mofrad

Ideology is one of the pillars of revolutionary mobilization which leads to a revolution. Since long time back, intellectual conditions have attracted the attention of the theorists of revolution. In the classic theories, including Marxism, the cultural theory of Durkheim, realistic theory of Pareto, charismatic theory of Weber, and the psychological theory of Alexis de Tocqueville, the intellectual conditions for a revolution are respectively as follows: class self-awareness in the form of ideology, anomie, ideological vacuum, mass deception, sentimental attachment to charismatic leaders, and finally increasing popular demands. Hence, ideology plays a considerable functional role in the emergence of revolutionary situation and revolutionary mobilization. The status of ideology in the psychological, sociological, political, and modern theories of revolution -- at micro and macro levels -- has the highest significant. The present paper is an attempt to study this issue and the concept of ideology and its place in the theories of revolution.

The first part of this article will appear in this issue and the second part, "The Role and Status of Ideology in the Theories of Revolution," in the next issue.

View	A Lecture on the Political Thought	235
	S. J. Tabatabaie	
News, Views, Comments	Select Bibliography on Political Thought	257
	Select Persian Books	259
	Select English Books	285
	Select Internet Sites	290
	Abbas Rajabi	
Abstracts	English Abstract of Essays	293

Table of Contents

Matin's		1
Editorial Note		
Round-Table	The Issue of Palestine	5
Essays	Ideology in the Theories of Revolution	25
	H. R. Akhavan Moftad	
	Loyalty to Commitment	45
	S. M. Moosavi Bojnordi	
	Reason and Religion in Imam Ali's Teachings	69
	A. Bayat	
	Characteristics of an Ideal Government from Imam Khomeini's Viewpoint	91
	M. H. Jamshidi	
	Ethics and Politics in Islamic Thought	127
	D. H. Frank	
	Tr. by M. Sadeqi Ali-Abadi	
	Religious Leaders and Modernization in Iran in the Second Pahlavi Era (Part I)	141
	Yahya Fouzi	
	Sheikh Fazlallah Nouri and Constitutional Revolution	169
	V.A. Martin	
	Tr. by N. Qeisari	
	The Principle of Compurgation	193
	S. M. Moosavi Bojnordi	
	The Fusion of The Gnostic and the Political in the Personality and Life of Imam Khomeini	205
	H. Algar	
Confab	A Confab with Ayatollah Moosavi Ardabili	225

9 2001
Z Second Year / Winter 1379

PAZHUHESHNAMEH

MATIN

QUARTERLY
JOURNAL OF
INSTITUTE OF
IMAM KHOMEINI AND
ISLAMIC REVOLUTION

سازمان پژوهش‌های
انقلاب اسلامی



- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
- **Senior Editorial Board:** Mohsen Beheshti Sereshti, Ali Mohammad Ilazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikhholeslami, Fatima Tabatabaie, Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi, Husayn Mehrpour, Hassan Abedi Ja'fari.
- **Executive Editor:** Marzieh Eskandari
- **Translator:** Sadroddin Moosavi
- **Junior Editors:** Seyyed Gholam-Reza Tahami, Farahnaz Naimi
- **Type Setting and Layout:** Narjes Arjmand, Maryam Haji Parvaneh
- **Cover Designer:** Hamid Ajami
- **Mail Address:** 173, Shohadaye Gendarmerie Alley, Davazdah Fardardin St. Enqelab Ave. Tehran-Iran
- **Fax:** 6499190
- **Telephone:** 6499190-2
- **Lithography, Printing and Binding:** Eblâq Pub., No. 42, M.Kuchek-Khân St., Jomhûri Ave., Tehran-Iran, Tel: 6718280.
- **Single Issue Price:** 7500 Rls

- Materials included in Matin Scholarly Review fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quoting any matters of Matin inclusions has no legal prohibition pending sources release.

Dear subscribers shall fill the subscription slip enclosed with remittance and mail /fax to Uruj printing and publishing office: 1430, opposite

Tehran University, Enghelab Ave.,

Tel: 6404873 - 64993081

Fax: 6400915

Subscription fee shall be made payable into current account No. 194-12946, Bank of Tejarat, Ordibebesht branch, Uruj Institute

inside Iran

Rls 30,000 (4 issues per year)

outside Iran

Rls 120,000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be received upon demand.



Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address.

Name and address of subscriber.....

.....

Tel:..... Area code:.....

Amount of Rls:..... Receipt No/date:.....

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب جاری ۱۲۹۴۶ - ۱۹۴ بانک تجارت، شعبه اردیبهشت به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.

اشتراک برای داخل کشور ۳۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)
اشتراک برای خارج کشور ۱۲۰,۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می‌توانید با تلفنهای مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.



نام خانوادگی:

نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کد پستی:

مبلغ واریزی: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

