

پیام متین

امروزه که جوامع بشری رشد شتابنده به خود گرفته و در گستره وسیعی در دو مقوله نیازها و نظرها عرضه می‌گردد، نگرشی دیگر بر اجتهاد از زاویه پاسخگویی به مسائل نو بر اساس ارزشهای الهی ضروری می‌نماید و ما باید، با یک دید واقع بینانه و برگرفته از مسائل و مشکلات زمان خودمان به فقه و منابع فقه بنگریم و از آنجا که فقه، عبارت است از به نمایش گذاردن دین، در همه ابعاد و با متن جامعه و زندگی روزمره مردم در ارتباط بوده و هست، پس باید همواره راهبر باشد تا با شناخت دقیق موضوعات، حکم متناسب آن را صادر نماید.

مسلماً اجتهاد و برداشت از منابع فقه، در هر عصری با اجتهاد و چگونگی برداشت از منابع فقه در روزگاران گذشته یکسان نیست؛ زیرا انسان از لحاظ تفکر، نیازها و ... در بستر زمان متغیر است، و بدون تردید چنین موجود متغیری در موارد بسیاری، احتیاج به احکام سازگار و مناسب با شرایط و احوال خود دارد و این بدان معنا نیست که منابع فقه در زمان حاضر با منابع گذشته متفاوت است بلکه منابع همان منابع است و شیوه بهره‌برداری می‌تواند همان شیوه گذشتگان باشد اما با توجه به مسائل و نیازهای انسان و جامعه، میزان بهره‌برداری از آن منابع افزون‌تر گشته است.

بنابراین، اگر بناست توانمندی دین در عرصه زندگی، در هر زمانی و با هر شرایطی عملاً نشان داده شود اجتهاد پویا در چهارچوب اصول ثابت دینی ضروری است.

منابع فقه، حاوی کلیاتی است جاری بر بستر زمان که هیچ‌گاه از جریان باز نمی‌ایستد، عناصری از قبیل زمان و مکان و ... در جریان این کلیات و انطباق آن با نیازمندیهای انسان در

اعصار مختلف، نقش اساسی دارد و اصولاً رمز پایداری و پویایی فقه اسلام در این است که خود را با تحولات جوامع بشری همگام سازد.

پس فلسفه وجودی فقاہت و اجتهاد، ارتباط این متغیرات است با آن ثابتات و فقها و مجتهدین هیچ عصر و زمانی، از ارائه احکام، برای موضوعات جدید و حل مسائل و مشکلات انسان عاجز و ناتوان نیستند مگر اینکه نتوانسته باشند عصر خود و انسان زمان خود را خوب بشناسند و عرضه نشدن آیین زندگی دین، همگون با مقتضیات زمان انزوای قطعی دین را در پی خواهد داشت و این مسأله امروز و بویژه پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی از اهمیت بیشتری برخوردار است و طراوت، تازگی و کارآمد بودن حقوق اسلام در پویایی فقه است و پویایی فقه در پرتو عنایت به عناصری چون زمان و مکان و تأثیر آنها در اجتهاد می باشد و این بدان معنی نیست که: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» خدشه دار بشود نه، این قاعده کلی، اصلی است مسلم و این کلیات بدون کم و کاست جریان دارد، و در این جریان نقش اساسی به فقها و مجتهدین هر عصر که متخصص فهم آن کلیات هستند داده شده و این متخصصین باید منعکس کننده تمام شرایط و نیازهای انسان زمان خود، در مقابل آن کلیات باشند.

پس نوآوری در فقه، به معنای نادیده انگاشتن اصول ثابت دین نیست بلکه هدف از اجتهاد پویا و دخالت دادن دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد، درست بازگو کردن ثبات و تغییر احکام فقهی است.

و این ابتکار امام خمینی (س) در وارد کردن عنصر زمان و مکان، ابتکاری احیاگرانه است که احکام فقهی را تجدید حیات بخشید، امام دریافت که طبیعت احکام حکومتی حالت پیش ساخته و ثابت ندارد بلکه فقیه باید با توجه به شرایط زمان و مکان و دیگر شرایط، مصلحت عموم را به دست بیاورد و بر مبنای آن مصلحت احکام حکومتی را استنباط کند و باید در هر زمان بنا به مصالح عمومی آن احکام را از کلیات منابع فقه استخراج و به دست آورد و به فرموده ایشان، «حکومت فلسفه عملی فقه» می باشد و شناخت چنین علمی، معرفت و شناخت پروردگار را که ثمره این معرفت عبادت و بندگی و سرسپردن به درگاه آن ذات یکتا

باشد، در پی خواهد داشت و معرفت خداوند همان معرفت امام واجب الطاعه می‌باشد. چنانچه در جامعه کبیره می‌خوانیم: «السلام علی محال معرفه الله» همانهایی که دستورات و نشانه‌ها و معالم دین را خداوند به واسطه آنها به ما تعلیم داد.

«بکم علمنا الله معالم دیننا و اصلح ما کان فسد من دنیانا» پس با پرداختن به مسأله زمان و مکان می‌توان اکثر شبهاتی که پیش روی نظام اسلامی است، پاسخ داد و امید است با همت فقهای عظام و فرهیختگان این مهم مطمح نظر قرار گیرد تا از التقاط و اشتباه مصون باشیم و بتوانیم تفکر ناب امام^(ع) را از سرچشمه اصلی آن دریافت نماییم.

و آخر دعوانا الحمد لله رب العالمین

گسترده‌گی فقه و بیان مصادیق آن

اشاره: آنچه در پی می‌آید، حاصل نشتی است که تاریخ ۸۱/۶/۳۱ در پژوهشگاه امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی برگزار شد. در این نشست حضرت آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی، جناب آقای دکتر ابوالقاسم گرجی و جناب آقای دکتر علیرضا فیض درباره پرسشهای مطرح شده پیرامون فقه و مصادیق آن اعم از قضاوت زن به بحث و بررسی پرداختند.

متین: لطفاً در رابطه با گسترده‌گی فقه بفرمایید؟ و همان‌طور که جعل احکام از زمانهای اولیه به صورت احکام حقیقیه بوده می‌خواهیم ببینیم آیا این جعل احکام در تمام زمانها سریان و جریان داشته یا فقط مختص به زمان خاصی بوده است و آیا بعضی از احکام تغییر کرده یا نه از ۱۴ قرن پیش تا به حال همان‌طور باقی مانده است؟ لطفاً مقدمه‌ای در این رابطه بفرمایید تا بعد صحبتی راجع به مصادیق این احکام داشته باشیم؟

فیض: یکی از مسائل قابل بحث در رابطه با گسترده‌گی فقه تا این است که چرا سابقاً علمای ما در مسائل فقهی به یک محدودیتی قائل بودند و مسائل برای آنها تقریباً جنبه فردی داشت و در رابطه با جنبه اجتماعی هیچ بحثی نمی‌کردند. مثالهایی که می‌زدند (مثلاً قاعده لاضرر) در رابطه با مسائل فردی است که ضرری را متحمل شده یا ضرری به دیگری وارد کرده است و از فرد به اجتماع منتقل نمی‌کردند.

گرچی: حتی مسائل اجتماعی را هم باز با دید فردی نگاه می‌کردند، مثلاً درباره زکات که جز مالیات چیز دیگری نیست، تصورشان این است که زکات را هم مثل نماز که باید بخوانیم، باید بپردازیم، همه اینها قابل بحث است.

فیض: که اگر اینطور باشد، مسائلی برای مجتهدین ما پیش می‌آید و آن این است که اجتهاد یک تنه نمی‌تواند به هیچ جایی از مسائل فقهی ما برسد، پس باید یا قائل به تجزیه به نوع دیگری بشویم یا هر مجتهدی یک قسمتی از مسائل فقهی را مورد بحث و استنباط خودش قرار دهد و یا همان‌طور که فرمودند اجتهاد، گروهی و شورایی باشد تا یک عده‌ای دست از این خود محوری بردارند.

موسوی بجنوردی: حکم عقل هم همین را می‌گوید؛ یعنی رجوع جاهل به عاقل. فیض: به طور قطع در تمام مسائل، جاهل آن مسأله به عالم آن مسأله رجوع می‌کند اما ممکن است عالم آن مسأله هزار نفر باشد.

موسوی بجنوردی: و ممکن است فقط در همان مسأله عالم باشد.

گرچی: بنده تصورم این است که لوح محفوظ یعنی همین. نه اینکه برای هر واقعه‌ای، آن‌طور که بین آقایان علما مشهور است، یک حکم خاص ثبت کنند. خیر اینطور نیست با توجه به همین ضوابط کلی که در قرآن و در همه منابع وجود دارد؛ برداشت انسان در هر مسأله‌ای همان حکم ثابت است. البته اهل فن، یعنی کسانی که در آن محیط اطلاع کافی دارند، با توجه به ضوابط کلی که در اسلام آمده، برداشتشان همان حکم ثابت و لوح محفوظ است.

فیض: به هر حال، غرض از لوح محفوظ به طور کلی آن است که برای هر موضوع از مسائل یا حوادث یک واقعه حکمی وجود دارد که آن حکم محفوظ است.

گرچی: یک حکم نوعی نه حکم شخصی.

فیض: و ممکن است مجتهد به آن حکم، در استنباط و تلاش خود، برسد و ممکن است نرسد. اگر رسید دو ثواب کرده و اگر نرسید و خطا هم کرد یک ثواب دارد چون او راه خودش را رفته و تکلیف ملایطاق هم نمی‌شود. به هر حال نتوانسته به حکم واقعی برسد. اما

آن برداشتی که جناب دکتر گرجی می‌فرمایند مثلاً برداشت یک فقیه به فرض جامع‌الشرایط بودن (از نظر علمی، تقوایی و ...) از یک آیه یا روایت ممکن است با برداشت چند فقیه جامع‌الشرایط دیگر متفاوت باشد. حال سؤال این است که لوح محفوظ این چند برداشت کجاست؟ یعنی همه اینها لوح محفوظ هستند؟

گرجی: لوح محفوظ نوعی است یعنی نوع تفکری که مبتنی بر ضوابط کلی باشد و عالمانه هم باشد. مثلاً حقوقدانان هر کدام در مسائل مختلف نظری دارند همه این دیدگاهها حقوقی است، و در یک سطح است. اگر حقوقدانی در یک جا نقصی دارد در جای دیگر نقاط قوتی دارد.

موسوی بجنوردی: در متمیم فرمایشهای دکتر گرجی و دکتر فیض عرض کنم که بین اشاعره و معتزله و شیعه این بحث بوده که آیا احکام خدا به عدد آرای مجتهدین است؟ یعنی هر مجتهدی هر برداشتی که کرد همان حکم واقعی است، در حق خودش و در حق مقلدینش حجت و نافذ است.

ما ادّی علیه نظری فهو حکم الله. برداشتها و قرائتهای متخصصین و کارشناسان در این فن از یک آیه یا روایت هر کدام به تنهایی حکم خداست و ممکن است قابل تعدّد هم باشد، در مقابل قولی هست که تعبیر می‌کنند که ما مخطئه هستیم «المُجتهد قد یصیب و قد یخطئ». حکم واقعی یکی است و بیشتر نیست. این برداشتهایی که متخصصین دارند گاه اصابه با حکم واقعی واحد می‌کند و گاه نمی‌کند. اگر اصابت بکند، حکم واقعی است و اگر نکند اسمش را می‌گذارند حکم ظاهری. در حکم ظاهری هم بحث است که آیا حکم ظاهری اصلاً حکم است یا حکم نیست. یک دسته‌ای می‌گویند حکم است همان‌طور که حکم واقعی حکم است، حکم ظاهری هم واقعاً حکم است. حکم یعنی چه؟ یعنی باید به واسطه اراده تشریعی از ذات باری تعالی باشد. چیزی که هست، این است که موضوع حکم ظاهری شک است ولی موضوع حکم واقعی همان واقعی است که تشریع شده عده‌ای از قبیل مرحوم میرزای نائینی و من تبعش می‌گویند حکم ظاهری دروغ است حکم ظاهری، حکم اثباتی است و می‌گویند بهتر است بگوییم ظاهرالحکم نه حکم ظاهری. چون وقتی گفتیم حکم مساوق است با واقعیت

نمی‌تواند حکم هم باشد، ظاهری هم باشد. هر چیزی را اسمش را گذاشتیم حکم آن واقعی است اگر احکام ظاهری را اسمش را حکم گذاشتیم، دیگر واژه ظاهری درست نیست، حکم واقعی است. لذا می‌گوید اگر می‌خواهید اینها را اسم بگذارید بگویید حکم اثباتی. حکم خودش ثبوتی است پس بگویید ظاهر الحکم نه حکم ظاهری و لذا، این دعوا از اول بوده که عده‌ای می‌گویند لازمه پذیرفتن اینکه در هر جا «ما ادى اليه نظر المجتهد» حکم خداست و حجت است؛ تصویب است. دو تصویب داریم اشعری و معتزلی. تصویب اشعری به حکم عقل محال است و تصویب معتزلی به اجماع باطل است. وارد این بحث نمی‌شوم که کدام درست می‌گویند و کدام نادرست. این صحبت آقای گرجی را من قبول دارم اینکه هر مجتهدی از همان طرق مقرر خودش وارد شود و واقعاً استنباط کند و برسد به اینکه حکم خدا در این واقعه این است.

گرجی: یک چیز جامع شرایطی که با عدالت هم بسازد و حتی الامکان تضییق حقوق هم نشود با توجه به همه اینها آنچه که به نظرش می‌آید همان حکم خداوند است.
موسوی بجنوردی: اگر این را بگوییم، خیلی گسترده می‌شود.
فیض: یعنی تصویب را بین خودمان آورده‌ایم.

موسوی بجنوردی: بله، مُحْكَمَه بودن را تقریباً تا حدودی منکر بشویم. معنای «المجتهد قد یصیب و قد یخطئ» این است که اگر مجتهد جامع الشرایط، از طرق مقرر خودش با تمام شرایط اگر رفت و رسید به اینکه حکم خدا در این واقعه این است فهو حکم الله، دیگر نباید بگوییم «قد یصیب و قد یخطئ». این دیگر حکم خداست و فردا هم معذور است و هم مصاب و اگر خلافش کرد، معاقب است؛ یعنی تمام آثار حکم واقعی بر این بار می‌شود. البته به نظر من حرف، حرف جدیدی است اما خوب باید روی آن بحث شود یعنی از آن چیزهایی است که من معتقدم نباید نه زود تأییدش کنیم و نه زود ردش کنیم، بحثی است قابل تأمل و بررسی. چون خود آقای دکتر هم به طور احتمال فرمودند و گفتند من احتمال می‌دهم.

فیض: دو، سه جور روایت هست که همین «قد یصیب و قد یخطئ» را تأیید می‌کند. ما باید بحث کنیم بینم آیا این روایت، روایت صحیحی است یا خیر؟

موسوی بجنوردی: خود همین‌ها باید بحث شود. در علوم دیگر غیر از فقه مثلاً فیزیک، آنها به اصولی معتقدند. فیزیکدانان در برداشتهای خودشان هر کدام نظریه فیزیکی مخصوص به خود را دارند یا یک حقوقدان برداشتهای حقوقی مختص به خود را دارد. گرجی: فیزیک چون واقعیت ثابت دارد اما واقعیت احکام فقهی اعتباری است، نوسان دارد و به برداشت و استنباط خود فقیه وابسته است.

موسوی بجنوردی: پس یک احتمال این شد که ما بگوییم واقعتهای فقهی، عبارت است از برداشتهای فقهی جامع الشرایط (فقیهانه) یا به تعبیر دیگر، نظرهای فقهی و این یک حکمی است که حجت هم هست و فقیه می‌تواند احتجاج بکند؛ یعنی اگر در درگاه خدا محاکمه شود، می‌تواند احتجاج کند و بگوید نظر من، برداشت فقهی من و نظر استنباطی من، از طرق مقررّه این است. این یک نظری است که خیلی قول دارد البته مَحذُورِی که دارد این است که لوح محفوظ یا احکامی که به وسیله وحی بر پیامبر اکرم^(ص) نازل می‌شود یا جزء آیات الاحکام قرآن است از باب اینکه «و ما یَنطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ یُّوحَىٰ» که درباره پیامبر اکرم^(ص) گفته شد. مسلماً نحوه قانونگذاری در همه جوامع عقلایی به نحو قضیه حقیقه است. این طبیعت قانونگذاری است و الا قضیه خارجه اگر باشد، نیاز به قرینه دارد و در طبیعت قانونگذاری در همه جوامع عقلایی به نحو قضیه حقیقه است و به نظر خاص، افراد خاص، در زمان و در مکان خاص بستگی ندارد. به نحو کلی می‌گوید، که البته شرایط جزء موضوع می‌شود یعنی تمام قیود هیأت برمی‌گردد جزء موضوع می‌شود پس حکم روی مجمع القیود و الشرائط می‌رود. با توجه به این مطلب اینجا مسأله زمان و مکان پیش می‌آید و من از دو بزرگواران این سؤال را می‌کنم پس اگر پذیرفتیم که حکم به نحو قضیه حقیقه هست اما زمان و مکان را نمی‌توانیم جدا بکنیم. این واقعیتی است که زمان و مکان دخالت مستقیم در تشریع احکام دارد خوب این به اختلاف زمانها و به اختلاف مکانها که شرایط عوض می‌شود و حکم هم عوض می‌شود، بستگی دارد این تبدل حکم را چکار کنیم با آنکه می‌گوید «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه، حرام الی یوم القیامه» به نظرتان ما چه جور این دو تا را با هم جمع بکنیم؟

گرجی: اساساً از نظر فنی این احتمال قوی است که آن در احکام شخصی و خصوصی و فردی است و قابل تغییر نیست ولی زمان و مکان و اوضاع و شرایط در احکام به اصطلاح حکومتی، عمومی تأثیر دارد. یعنی اصلاً مصلحت و مفسده را عوض می‌کند. یک چیزی که در فلان زمان مصلحت بوده، امروز خلاف مصلحت است. در احکام عمومی اینها خیلی مؤثر است و خوب کم هم هست و من این را به احتمال عرض نمی‌کنم، قاطعانه عرض می‌کنم.

موسوی بجنوردی: یعنی ملاکش عوض می‌شود؟

گرجی: بله، عوض می‌شود.

موسوی بجنوردی: احکام تابع ملاک خودشان هستند.

گرجی: اصلاً احکام عمومی که به آنها می‌گویند احکام حکومتی، تابع اوضاع و شرایط است و با اوضاع و شرایط عوض می‌شود. اما این را نباید سرایت داد به نماز یا روزه، نماز بنده هیچ ربطی به دیگری ندارد و نماز دیگری هم هیچ ربطی به بنده ندارد. اینها شخصی و فردی است. مقصود اینکه در آنها هم اگر زمان و مکان دخالت دارد آن را خود شارع فرموده است. شما گفته در سفر اینطور است و در حضر اینطور. اما در احکام عمومی این جزء طبیعتش است. در آنجا جزء طبیعتش نیست. مگر که خود شارع دستور دهد و تعبداً باید بپذیریم.

فیض: همان‌طور که فرمودند یعنی مسائل عبادی را باید جدا بکنیم از سایر مسائل.

گرجی: فقط مخصوص عبادیات نیست شارع در احکام تکلیفی مانند ذبح گوسفند فرموده، تعبداً باید اینطور باشد. اما خرید فروش، اجاره، صلح، نکاح، ... اینها تابع ضوابطی است از جمله زمان و مکان و شرایط و اوضاع دیگر.

فیض: درباره ذبح در کتاب مفاتیح الشرایع ملامحسن فیض دقیقاً دیده‌ایم که ایشان در آنجا گفته‌اند در ذبح کردن بحث بر سر مسلمان و نصاری و یهود و ... نیست، اصل این است که نام خدا برده بشود.

گرجی: دو تا شرط است، یکی اینکه مسلمان باشی و دوم اینکه نام خدا را هم ببری.

فیض: حتی اگر یک مسیحی نام خدا را ببرد، ایرادی ندارد.

موسوی بجنوردی: ذبح پنج شرط دارد: ۱- ذابح مسلم باشد (مُسمِیاً)؛ ۲- متوجّهاً الى القبلة؛ ۳- و آله من حدید؛ ۴- قطع او داج اربعه.

فیض: خیر ایشان همین را می‌گوید و می‌فرماید که از آیات هم همین به دست می‌آید یعنی بسم‌الله بگوید نه اینکه حتماً مسلمان باشد.

موسوی بجنوردی: همه اینها از طریق روایت و سنت مشخص می‌شود نه آیات قرآن. فیض: اول باید ببینیم احکام اسلامی کدام است، من در این باره در مقاله‌ای نوشته‌ام که قسمتهایی از احکام اسلامی جزء اصول عقاید است، اصول عقاید هم بحث دامنه‌داری دارد و مربوط به خودش می‌باشد، جنبه عقلی هم دارد. اگر پیغمبر اظهارنظر عملی کرده‌اند، اینها ارشادی است، ارشاد بر این است که ما با عقلمان، مثلاً به توحید خدا برسیم یا رسالت پیغمبر^(ص) ختمی مرتبت را درک کنیم و از این قبیل، پس یکی از اینها این است و یکی دیگر احکام مربوط به عبادات است یعنی فروع دین، فروع دین شامل هر چیزی می‌شود از نماز و روزه و حج و ... ، اینها همه احکام فروع دین است. یکی دیگر هم احکام اخلاقی است، که پیغمبر اکرم^(ص) فرمود: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». اما احکام اخلاق که اسلام آورده است ولو تأسیسی هم نیست. زمان افلاطون، ارسطو، فیلسوفان یونانی و غیر یونانی راجع به رذایل و فضایل اخلاقی بحث کرده‌اند و معمولاً علمای اخلاق می‌گویند اخلاق ضامن اجرایی ندارد فقط عالم به علم اخلاق می‌گوید: این کار خوبی است، پسندیده است. اما بهشت و جهنمی ذکر نمی‌کند.

گرچی: آیا اخلاق الزامی ندارد؟ اینکه مثلاً کینه حرام است و ...

فیض: خیر، اخلاق الزامی ندارد. فقط می‌گوید این کار شایستگی دارد یا ندارد.

گرچی: اعتقاد من این است که احکام فقهی، همین اخلاقیات است، اخلاق یعنی روش برخورد با دیگران.

موسوی بجنوردی: ارسطو حکمت عملی را به سه شاخه تقسیم‌بندی می‌کند: ۱- اخلاق؛

۲- سیاست مُدن؛ ۳- تدبیر منزل. و حکمت عملی هم همان باید‌ها و نباید‌هاست، الزام می‌شود.

فیض: الزام نیست، فقط معلم اخلاق می‌گوید که این فضیلت است.

گرچی: اجرای فضیلت زمانی فوق‌العاده اهمیت دارد، یعنی حکم اخلاقی انسانی است. یک وقتی دارای اهمیت (در آن حد) نیست این حکم اخلاقی معمولی است.

فیض: فرض بفرمایید، الزامی است، حالا اگر کسی به این حکم اخلاقی الزامی پایبند نبود، چکارش می‌کنند؟ بهشت و جهنمی ندارد، ثواب و عقابی ندارد.

موسوی بجنوردی: اگر فردی را دیگر عادل ندانیم یعنی اثر وضعی دارد، یعنی ملکه‌اش از بین رفته.

فیض: البته، او را انسان خوب نمی‌دانیم، ولی به صورت مسائل دینی، اعم از اسلام و غیر اسلام، نیست که وقتی در آن چیزی الزام بود، یعنی وقتی انجام نداد، ممکن است هم کیفر دنیوی داشته باشد و هم کیفر اخروی، و اگر فرض کنید کیفر دنیوی را نداشته باشد مسلماً اخروی دارد، ما می‌گوییم مستحق کیفر است حالا اگر خدا خواست که این کیفر را درباره‌اش اجرا کند یا نکند، یک بحث دیگر است.

فیض: در کتابهای اخلاقی که خواجه نصیر نوشته یا احمد امین، می‌گویند اخلاق ضامن اجرایی ندارد یا خیر و صلاح است و یا شر و فساد. بعد می‌گوید که این مسائل اخلاقی در فقه ما مُنَحَل شده به مسائل آن‌چنانی که ثواب و عقاب بر آنها مترتب است؛ یعنی می‌خواهم بگویم ما اخلاق خالص در مسائل اسلام نداریم.

گرچی: ما درباره اخلاق به طور کلی بحث می‌کنیم. اخلاق یک چیز اسلامی نیست. در تمام فرق و مذاهب و بَخَل وجود داشته است. و اگر به بهشت و جهنمی هم قائل نباشند بالاخره حاکم می‌تواند آن الزامیها را عقوبت و کیفرش کند.

فیض: آن ربطی به اخلاق ندارد، حاکم قرار گذاشته اگر کسی به عدالت رفتار نکرد مثلاً او را تازیانه بزنند و ربطی به اخلاق ندارد، اخلاق فقط این را می‌گوید، که این خوب و شایسته است و انسان باید مُتَخَلِّق به آن شود.

گرچی: اخلاق اعم از این است، اوسع است. اخلاق یعنی آداب و معاشرت.

فیض: این بحث اجتهادی نیست، باید ببینیم علمای اخلاق چه می‌گویند.

گرجی: اخلاق یک علم خیلی دقیق و ظریف و مبتنی بر مسائلی است که ربطی به اسلام و شیعه و کس خاصی ندارد، جهانی است.

موسوی بجنوردی: در واقع باید‌ها و نباید‌ها حرف ارسطوست، یعنی عقل عملی، یک شاخه‌اش اخلاق است.

فیض: ارسطویی که اصلاً خودش معتقد به مذهب و مبداء آن‌چنانی نیست، او باید‌ها و نباید‌ها را می‌گوید، مُرادش از باید‌ها این است که عقل دستور می‌دهد این کار را انجام بده یعنی ضامن دیگری ندارد چون عقل می‌گوید این کار خوب است بایستی حتماً متخلق به این باشی، ثواب و عقابی نیست.

موسوی بجنوردی: یعنی ماورای ادیان است، عقل سلیم انسان یکسری چیزها را باید و یکسری چیزها را نباید می‌گوید.

گرجی: چیزی است که جامعه تقبیح می‌کند انسان را به ترکش یا جامعه تحسین می‌کند انسان را به انجامش البته حُسن و قبح مراتب دارد، اگر مرتبه بالا باشد الزامیه‌است، اگر از مرتبه پایین باشد آن ترک است.

فیض: کسی که هیچ اعتقادی به بهشت و جهنم و مبداء و وحی و ... ندارد، آن وقتی که باید و نباید را مطرح می‌کند، مُرادش همان جنبه‌های عقلی است، حکومت علی جدّه است.

گرجی: تصورمان این است که سوابق مسأله را حل می‌کند. آنها این تصور را ندارند، آنها همان مسأله اجتماع و قابل تعمق بودن از نظر قوانین و حقوق ... را قبول دارند.

فیض: به هر حال اینکه می‌گویند ضامنی از این بابت ندارد، مُرادشان همان کیفرهای اخروی و آن‌چنانی است.

گرجی: این دیدگاه مخصوص معتقدین به دین و مذهب بویژه شیعه است.

فیض: پس مراد از این روایت «حلال محمد، حلال الی یوم القیامه و حرام الی یوم القیامه»، این قبیل از احکام است؛ یعنی جزء اصول و فروع عقاید ماست.

گرجی: همه اینها باید بینی و بین الله بحث شود، «حلال الی یوم القیامه» یعنی چه؟ یعنی یک چیزی در نظر گرفته‌اند که آن همیشه ثابت است.
فیض: بله، عبادیات ثابت است.

موسوی بجنوردی: پس برداشت جناب دکتر گرجی این شد که «حلال محمد، حلال الی یوم القیامه و حرامه، حرام الی یوم القیامه»، یعنی در احکام فردی رابطه بین فرد و خداست جناب آقای دکتر فیض اصل احکام فردی را به اضافه اصول قبول دارند.

گرجی: در ضمن این چیزها که شما فرمودید، آنها چیز دیگری می‌گویند، می‌گویند: آنچه که شارع برای ما آورده همان محتوای کتاب و سنت است و ما می‌گوییم غیر از اینها یک واقعیت ثابتی در لوح محفوظ هست که اینها از آنها حکایت می‌کنند، اینها اماره هستند، می‌گویند اینها را داده‌اند که ما عمل کنیم و بنابراین هر کس طبق اینها عمل کرد، همان حکم را عمل کرده غیر از اینکه ما می‌گوییم: خیر، خداوند یک حکمی داده یا به وسیله این حکم ما می‌رسیم یا نمی‌رسیم.

موسوی بجنوردی: چه اشکالی دارد که همه اینها را با هم جمع کنیم. بگوییم که «حلال محمد، حلال الی یوم القیامه، حرامه، حرام الی یوم القیامه» با شرایط زمان و مکان منافات ندارد، احکام خدا به اعتبار شرایط زمان و مکان تغییر بکنند، اما در هر شرطی که می‌آید، حلالش، حلال محمد^(ص) و حرامش هم حرام محمد^(ص) است، حرام و حلال محمد^(ص) به اعتبار زمانها و مکانها تغییر می‌کند، و این معنایش این نیست که بگوییم: «حلال محمد، حلال الی یوم القیامه» نیست، هست.

گرجی: هست، ولی آیا نماز هم همین‌طور است.

موسوی بجنوردی: آنها قابل تغییر نیست، تعبدیات است. احکام عمومی درباره رابطه جامعه با خداوند تبارک و تعالی است. واقعاً باید بپذیریم که زمان و مکان در احکام جامعه و عمومی تأثیر می‌گذارد چه در تبدل موضوع، یعنی موضوعات را تبدل می‌کند و چه در تبدل رأی، یعنی خیلی وقتها، برای انسان شرایطی پیش می‌آید که رأی فقیه عوض می‌شود.

گرچی: اصلاً فقیه احکام عمومی، عقلای جامعه هستند، خودشان دخالت نمی‌کنند، آن به عنوان کارشناس و متخصص تشخیص می‌دهند که چه چیز به مصلحت مردم است طبق مقتضیات زمان و مکان مثلاً می‌گویند: در سن بیست سالگی باید به سربازی بروند، این احکام عمومی را با توجه به اینها در زمانهای مختلف می‌توان تغییر داد و ایرادی ندارد، ولی به علت اینکه به نظر من این مسأله خوب درک نشده فکر می‌کنند باید زمان و مکان را در تعبدیات نیز دخالت دهند مثلاً فکر می‌کنند نماز واجب است و شاید بعداً جزء محرمات محسوب شود.

موسوی بجنوردی: دلیلش می‌رسد به اینکه «اقم الصلوة لدلوك الشمس...» نه به زمان کاری دارد نه به مکان، روی این واقعیت رفته است.

گرچی: بله مثلاً می‌گوید اگر چهار فرسخ یا مثلاً هشت فرسخ رفتید این فارق است بین چنین کسی با شخصی که این مسافت را طی نکرده است او باید چهار رکعت نماز را بخواند و دیگری دو رکعت. مقصود این است که خود فقیه دخالت زمان و مکان و خصوصیات دیگر را خودش بیان کرده است.

فیض: بعضی جاها بیان کرده است.

گرچی: به نظر من در احکام خصوصی و شخصی بیان کرده، اگر بیان نکرده بود ما نمی‌توانستیم بگوییم، اما آن احکامی که جنبه عمومی دارد، متخصص و کارشناس باید دخالت کند و تشخیص بدهد که کدام بر وفق مصلحت این زمان است تا طبق آن قوانین کلی وضع نماید.

موسوی بجنوردی: چه بسا در حقوق کیفری این مسائل آمده. در آن زمان مصدایق کیفر امری نیکو محسوب می‌شد که این مسائل را باید در جای خودش بحث کرد.

متین: یکی از مسائلی که زیاد در جامعه مطرح و ان قلت دارد مسأله قضاوت زن است و می‌گویند از ویژگیهای غربی زن، با عاطفه بودن و با محبت بودنش است؟ آیا به توجه به این خصوصیت، زن می‌تواند قاضی

خوب و باصلاحیت باشد؟ و آیا ما می‌توانیم شرطیت رجولیت را در قاضی واقعاً شرط بدانیم یا خیر؟

گرچی: اینطور که مسائل مختلف را به من یاد داده‌اند، حقیقتش نه نمی‌شود؛ اما اگر تشخیص بدهد، که می‌شود پس باید از اول تربیت عمیق بشود که مرد و زن فرقی نمی‌کند. اگر واقعاً مناسب نیستند باید قبول کنند همان‌طور که مردها نمی‌توانند کار زنها را انجام دهند، زنها هم نمی‌توانند کار مردها را انجام دهند. اگر مرد و زن را به نحو مناسب در مقابل همهٔ اموری که به آنها رو می‌کنند، تربیت کنند، ممکن است آمادگی پیدا بکند که اگر بچه‌اش قاتل بود، بگوید اعدامش بکنند. اگر زن آمادگی پیدا کند، اگر فهمید که قضا شوخی بردار نیست و حکمی است که حیات جامعه به آن وابسته است زن یا مرد فرقی نمی‌کند. اما اگر به آن درک کافی برای قضاوت نرسد و درگیر احساسات شود، این را باید پذیرفت که زن و مرد با هم فرق دارد. بر حسب آنچه که فقها می‌گویند فرق دارد، ادلهٔ آنها هم بینی و بین‌الله ادلهٔ قوی‌ای نیست، آنها که می‌گویند زن نمی‌تواند کارهایی را بکند ادلهٔ قوی و معتبری را ندارند، ولی فرهنگی که برای ما مسلمانها ساخته شده و شدید هم تفسیر شده مانع قبول این کار می‌شود. خلاصه، مباحها را باید به دست آورد و جلو رفت، ممکن است این کار شدنی باشد البته تا حالا که نشده، نه در ایران و نه در کشورهای دیگر و در جهان پیش نیامده که مرد و زن کاملاً از جمیع جهات یکسان باشند.

فیض: بله، اینکه مرد و زن حقوق یکسان داشته باشند، در واقع یک شعار است که در اعلامیه حقوق بشر به طور مفصل درباره‌اش بحث شده است، ما می‌بینیم خود آنها که این اعلامیه را آورده‌اند و بحث کرده‌اند و کنوانسیونهایی در تأیید این نظر در کشورهای مختلف تشکیل داده‌اند، نتوانسته‌اند به نظرهای خودشان عمل کنند.

گرچی: خود آنها بر سرمان می‌زنند که شما حقوق زنان را رعایت نمی‌کنید و حربه‌ای است علیه ضعیفا.

فیض: و با این حربه دیگران را می‌گویند؛ یعنی نوعی جنبهٔ سیاسی برای استعمار نو خود دارند تا به این طریق به استعمار و سلطهٔ خود ادامه دهند، مثلاً در هیأت دولتهای خود این کشورها در واقع شاید یک درصد به خانمها چنین وظایفی را محول کرده‌اند، نود و نه درصد آنها مربوط به مردان است و اگر خود آنها معتقد به تساوی حقوق بودند لاف‌ل چهل درصد باید مربوط به خانمها می‌شد و شصت درصد مربوط به آقایان.

موسوی بجنوردی: واقعیت این است وقتی به ادله نگاه کنیم، ادلهٔ ما برای قاضی خلاصه می‌شود در دو شرط یکی عدالت «أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» قرآن اساس را روی این مورد گذاشته و دیگری علم و آگاهی، که بتواند قضاوت بکند، فصل خصومت بکند و شرایط دیگر را اگر فقهای قبل از شیخ طوسی را نگاه کنیم، می‌بینیم که مسألهٔ رجولت و انوثت اصلاً مطرح نیست و می‌گویند: «یشترط فی القاضی أَنْ یَکُونَ عَادِلًا» چون اساس آنها «تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» است و یکی اینکه باید علم و آگاهی داشته باشد چون می‌خواهد حکم خدا را بر اساس آن فصل خصومت کند و حکم بکند و الاً شرایط دیگر مثل ذکوریت، ولد الحلال، کتابت، آزادی و ... نبوده است. اعتقاد من این است که فقهای عظام ما با آن احترام خاصی که برای آنها قائل هستیم مقدار زیادی متأثر از فرهنگ عمومی جامعهٔ خودشان هستند، من چون طلبه نجف هستم و سی سال در حوزهٔ نجف بودم و از فرهنگ آنجا خبر دارم عرض می‌کنم، ممکن است یک فقیه جامع‌الشرایط، در حدِّ اعلا باشد در تقوا هم در حدِّ اعلا باشد، اما اسیر فرهنگ عمومی شود، ناخودآگاه اندیشه‌اش به طرف آن چیزی می‌رود که فرهنگش است. فقهای قدمای ما اکثراً عرب بودند و کثیری از این مسائل و تبعیضاتی که امروز هست من معتقدم اینها برای اسلام نیست، یعنی مقدار زیادش از همان اعرابی است که در عرف عرب آن روز بوده، حتی همین ایران باستان خودمان، در زمان ساسانی اگر کسی فوت می‌کرد، تمام ترکه‌اش به پسر بزرگش می‌رسید. اتفاقاً آن دینی که حقوق زن را احیا کرد، اسلام است. اسلام مقابل همه ایستاد و مسألهٔ ارث را مطرح کرد و مساوی نمود؛ یعنی زن و مرد را کنار هم قرار داد. در حقوق دیگر هم همین‌طور است اسلام واقعاً احیاگر حقوق زن است، اما اسلام را در دست بنده و امثال بنده داده‌اند، ما بخواهیم و نخواهیم ناخودآگاه آن فرهنگ عمومی که بر ما حاکم

است، در اندیشه و طرز تفکر من تأثیر می‌گذارد و همان‌طوری که آقای دکتر گرجی فرمودند: ممکن است مردی پیدا شود که احساساتی و عاطفی باشد، ما نباید جنسیت را در نظر بگیریم، ما باید بگوییم قاضی نباید احساساتی و عاطفی باشد، قاضی نباید خوابش بیاید، قاضی نباید خیلی خوشحال باشد و ... چه فرقی می‌کند زن باشد یا مرد. ما وقتی به آیات قرآن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم اساس را فرموده «ان تحکموا بالعدل» و «ان تحکموا بالعدل» هم بدون علم و آگاهی نمی‌شود، اساس این است. برداشت من این است که روایاتی را که دیده‌ام، یا از حیث سند ضعیف است یا از حیث دلالت معنایش چیز دیگری است و یا از هر دو جهت و به همین دلیل باید بگوییم فقیه فرزانه، محقق اردبیلی (نه مقدس اردبیلی) می‌فرماید که از روایات هم ما نمی‌توانیم شرطیت رجولت را استفاده کنیم، مگر اینکه اجماع باشد. اما من همین جا عرض می‌کنم، اجماع هم اگر صغرایش درست باشد، در صغرایش هم بحث است قبل از شیخ طوسی اصلاً این مسأله را مطرح نکردند، اگر صغرایش هم درست باشد این اجماع مدرکی است، بر اساس همین روایات ضعیف است که ما هم در سندش اشکال می‌کنیم و هم در دلالتش.

متین: ما یک روایاتی داریم که دلالت بر منع مشورت با زنان را می‌کند، مثلاً
مرسله من لا یحضر را داریم که می‌فرماید: «یا معاشر الناس لاتطیعوا النساء
علی حال و لا تأمنوهن علی حال» آیا با توجه به این روایات می‌توانیم به
این مسأله قائل شویم که دادرسی زن جائز نیست؟

موسوی بجنوردی: این روایت هم از حیث سند و هم از حیث دلالت اشکال دارد و مربوط به زناشویی است که در امور خانه و در مدیریت خانه شما به فرض خودتان عمل کنید (علی فرض صدور را عرض می‌کنم)، این کاری به این ندارد که زن می‌تواند قاضی بشود یا نه؟ در خانه مشورت نکنید، این غیر از مسأله‌ای است که زن می‌تواند قاضی بشود. اگر علم، آگاهی، عدالت و شرایط دیگر را داشته باشد، احساساتی و عاطفی هم نباشد بر احساسات خودش هم مسلط است، واقعاً می‌تواند مصداق باشد برای «ان تحکموا بالعدل»، می‌خواهم

عرض کنم که نفس جنسیت نمی‌تواند مانع از قضاوت و قضا بشود و این هیچ ارتباطی با تَشَاوُرْهَنْ ندارد، حتی در جایی استدلال کردم «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ»، این آیات چیزهای دیگری می‌گوید و ارتباطی با این مسأله ندارد.

متین: از ضروریات هر جامعه‌ای مسأله قضا است آیا به نظر شما شرایط صحت قضا در زمانهای مختلف، متفاوت می‌شود یا شرایط صحت قضا در زمانهای مختلف یکسان می‌باشد؟

گرچی: بعضی شرایط که مُسَلِّماً ثابت می‌باشد، به فرض «ان تحكموا بالعدل» ثابت است حکم به عدل به اصطلاح علما همیشه عاری از تخصیص است، همیشه حکم به عدل خوب است و نمی‌شود گفت در جایی حکم به عدل بد است و یا تضييع حقوق بد است، چیزهایی هست که همیشه ثابت است و چیزهایی هم که به اصطلاح فرمودید که دلیل حساسی نداریم، ثابت نیست. مثل ذکورت و ... بعضی از شرایط به نظر من حکماً همیشه باید شرط باشد، یکی از آنها این است که قاضی انسان متعارفی باشد، و اهل افراط و تفریط و ... نباشد. وسواسی و لأبالی نباشد، باهوش و بالاستعداد باشد، از طرفی آن علمی را که به دست می‌آورد، و می‌خواهد بر مبنای آن حکم کند آن هم باید متعارف باشد، و به قول علما غیر متعارف نباشد از راه رَمَل و ... نباشد. ولی هیچ یک از فقها این شرایط را ذکر نکرده‌اند، متعارف بودن قاضی و متعارف بودن علم قاضی را ذکر نکرده‌اند و حتی به نظر من اشتباه هم زیاد شده است. فیض: حتی ذکر نکرده‌اند که مثلاً اگر علم قاضی با نظر شهود معارض باشد، باید ردیلت شهود نیز ثابت شود.

گرچی: یک چیزهایی را متأسفانه علما اهمیت و بها نداده‌اند، مثل مسأله علم و عقل و ... و زود از آن رد شده‌اند.

فیض: به هر حال عقل و بلوغ و اینطور مسائل جزء شرایط عامه تکلیف هستند.

موسوی بجنوردی: اصول مهمّ مسأله قضاوت یکی عدل است که قرآن می‌فرماید: «ان تحكموا بالعدل» و دیگری علم قاضی یعنی ابزار قضاوت را داشته باشد؛ یعنی حکم را بدانند و تمام جهاتش را داشته باشد. زمانها و مکانها ممکن است در مُدَرَن کردن کیفیت قضا دخالت کنند، زمانی ملاک قضاوت فقط شهود بود «البینة علی المدعی» اما الان یک بازپرس با سؤالات فنی، نه شکنجه و ... مسأله را می‌فهمد، این زمانها و مکانها واقعاً در کیفیت قضای مُدَرَن، به عقیده من می‌تواند مؤثر باشد. اسلام هیچ‌گونه مخالفتی با اینها ندارد، اساس در اسلام، «ان تحكموا بالعدل» است. کیفیت قضا هر چه مُدَرَن‌تر و بهتر شود «ان تحكموا بالعدل» مستحکم‌تر می‌گردد.

گرجی: اینکه زمان تأثیر دارد، یک مورد آن همین است که در آن زمانها اینها نبود.

موسوی بجنوردی: امروز تمام جهات و خصوصیات اخلاقی و پیشینه کیفری و سوابق متهم طرف را از طریق کامپیوتر بررسی می‌کنند. یعنی همان فنونی را که امیرالمؤمنین^(ع) در قضاوتش به کار می‌برد که واقعیت را در قضاوتش تعیین می‌کرد. امروزه به شکلهای مُدَرَن در جوامع عقلایی، برای کیفیت قضا درست شده است و اینها تدریس می‌شود یعنی هم عملی است و هم تئوری و طبیعتاً می‌دانید که هر چه اینها بهتر شود، تضییع حقوق مردم کمتر می‌شود، حق و عدالت بهتر اجرا می‌شود و اسلام هم می‌خواهد عدالت اجرا شود.

فیض: طبق اساسی که بنده عرض کردم، قضاوت نه جزء اصول عقاید است نه جزء فروع. گرجی: چرا جزء فروع نیست، غیر از اعتقادات، احکام قضایی، عبادی، حکومتی جزء فروع است.

فیض: فروع اسلام چند چیز است. قضا از فروع است، البته ما فروع اصطلاحی را می‌گوییم.

موسوی بجنوردی: آیا شما قضا را واجب عینی یا واجب کفایی می‌دانید؟

فیض: قضا یکی از واجباتی است که در عُرف عقلای، در هر عرفی وجود دارد؛ یعنی نظام جامعه متوقف بر آن است. بنابراین، این قضا در زمانها و مکانهای مختلف، ممکن است عقلای

درباره‌اش نظرات خاصی داشته باشند و همان حجت است. در زمانهای سابق مثلاً آنچه که در فقه ماست آنطور بوده ولی امروزه طبق نظر آیت‌الله بجنوردی بازپرسیهایی دقیق می‌شود که خیلی هم نتیجه‌بخش است، اینها خیلی خوب است چون حق به حقدار می‌رسد در فقه ما هیچ چیزی راجع به این مسائل بحثی نشده است و هیچ کس از عقلاً و مجتهدین فکر نمی‌کنم بحث بکنند که اینها هیچ ضرورتی ندارد.

موسوی بجنوردی: چون مسلماً اسلام می‌خواهد که عدالت اجرا شود.

متین: از تشریف‌فرمایی شما خیلی متشکریم، امیدواریم این مطالب مورد استفاده مجامع علمی و دانش‌پژوهان قرار بگیرد. از خداوند تبارک و تعالی طول عمر مقرون به صحت و عافیت را برای شما اسانید خواستاریم.

جایگاه عرف در حقوق بین الملل و حقوق اسلام

سید محمد موسوی بجنوردی^۱

چکیده: مقاله حاضر، تلاشی است جهت بررسی جایگاه عرف در حقوق بین الملل و حقوق اسلام، به این معنا که می توان گفت عرف و عادت، قدیمی ترین پدیده حقوقی است و از زمانهای بسیار کهن تا گذشته ای که چندان دور نیست، تنها مظهر و جلوه گاه حقوق بوده است.

نگارنده، برای بررسی تفصیلی در ابتدا به بحث عرف در حقوق بین الملل رُم، آنگلو ساکسون و کامن لا می پردازد. در ادامه، عرف در قانون و حقوق اسلام را بحث کرده و نمونه هایی از مصادیق عرف در حقوق اسلام و نقش عرف در پیدایش نظام دیات در اسلام را مورد بررسی قرار داده است.

نویسنده، در پایان نتیجه می گیرد که نظام دیات یک حکم تأسیسی اسلام نیست، بلکه اسلام آن را امضا کرده و جزء احکام امضائی است و عرف و عادت در پیدایش آن نقش بسزایی را به عهده داشته است. همچنین با توجه به مطالب ذکر شده به دست می آید که پرداخت دیه از طرف عاقله نیز تابع عرف است.

کلیدواژه ها: عرف، عرف در حقوق بین الملل، عرف در حقوق اسلام.

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

گفتار اول: عرف در حقوق بین الملل

۱- مقدمه

هرچه در تاریخ زندگی اجتماعی بشر به دورانهای گذشته‌تر و دورتر بازگردیم نیروی نظام خانوادگی را که به شکل عرف متجلی بوده استوارتر می‌یابیم. چنان که در دوران کنونی نیز نظام زندگی جوامع بدوی که در گوشه و کنار کره زمین وجود دارند جز به صورت عرفی نیست و این نشانه‌ای از دورانهای نخستین ملل متمدن فعلی می‌باشد که قرن‌ها راه کمال را پیموده‌اند و اینک در مدارج عالی مدنیت ره می‌سپزند.

بنابراین می‌توان گفت عرف و عادت قدیمی‌ترین پدیده حقوقی است و از زمانهای بسیار کهن تا گذشته‌ای که چندان دور نیست تنها مظهر و جلوگاه حقوق بوده چنان که مارک رگلاند تصریح کرده: «در حقیقت عرف منبع اول حقوق و نخستین مظهر آن است» و پیش از به وجود آمدن حقوق کتبی حاکمیت بلامنازع داشته و با دقت و خشونت مورد عمل و اغماض و چون و چرا در آن را نداشته است. بدیهی است همان‌طور که به نظر بشر زیباییهای طبیعت با زشتیها همراه هم هستند عرفهای آن اعصار نیز ضمن آنکه حافظ بخشی از حقوق طبیعی و برخی از سجایای اخلاقی بوده مقررات ناهنجار و نامطلوبی نیز در برداشته است. وضع انحصاری عرف دیری نپایید و تحولی که به مرور در همه شئون زندگی بشر رخ داد، در صحنه حقوق نیز ظاهر گردید. انسان از دیرباز متوجه شده بود که بدون نبودن عرف چه اشکالات جدی در زندگی اجتماعی وی پدید می‌آورد. بدین مناسبت از عهد باستان پس از رواج کتابت گاه به گاه کوششهایی به عمل می‌آورد تا منبع جدیدی به شکل کتبی برای حقوق ایجاد نماید. قوانین سومری و کتیبه حمورابی که در حدود ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد حضرت مسیح^(ع) وضع و تدوین شده‌اند و نیز ألواح دوازده‌گانه روم نشانه بارز چنین تلاش و کوششی می‌باشد که به دست ما رسیده است ولی چنین کوششی در عهد باستان فقط توانست دایره کوچک و

محدودی از قلمرو گسترده عرف را برای مدتی به تسخیر حقوقی کتبی درآورد؛ در حالی که عرف همچنان نقش و اهمیت درجه اول خود را محفوظ داشت.

در دو قرن اخیر همواره با پیشرفت علم و صنعت انسان کوشیده است روابط حقوقی خود را تا آن درجه که میسر است از صورت عرفی محض خارج سازد و اصولی بنا نهد که تردیدی در آنها نباشد و همان گونه که در ساختن انواع ماشینها از اصول علمی استعانت جسته در زندگی اجتماعی خود نیز مسلمات را پیدا کند و به جای امور قابل تردید بنشاند. زیرا با آنکه عرف و عادت، بیان قانون به صرف طبع است ولی امری منجز و دارای حدودی مشخص نیست.

آن کس که مقررات آن را به سود خود نبیند می تواند در آن به انحاء مختلف شک نماید حدود و ثغور آن به طور کلی نامعلوم و کیفیت آن در خور تأمل است و در ارزش و اعتبار آن امکان تردیدهایی موجود است بدین ترتیب با ترقی روز افزون علم و صنعت و افزایش سرسام آور جمعیت و پیدایش انواع داد و ستد و به وجود آمدن صور جدید روابط اجتماعی، بسیاری وسایل و روابط حقوقی تازه پدید آمدند که تنها با مقررات عرفی قابل حل و فصل نبودند و در شرایط جدید و با اشکال پیچیده و نوظهور روابط حقوقی که هر یک نیازمند راه حل فوری و قاطع بود. علاوه بر آن عرف به صورت وسیله ناقص و نارسا جلوه گر شد یا رأی آن نداشت که با سرعت زمان پیش رود و پاسخگوی همه نیازمندیها و ضرورتهای حقوقی عصر حاضر باشد. بنابراین در این مرحله از رشد اجتماعی [جوان ج ۲: ۱۱۵] بنا به ضرورت اجتماعی اندیشه پژوهنده بشر بار دیگر متوجه قانون کتبی گردید و تلاش تازه ای برای استفاده از این وسیله بیان حقوق آغاز کرد و به یاری قوانینی که از نظم طبیعی اشیا و امور، استنتاج کرد چنان اصولی بنا نهاد که قوانین متقح و مدون دوران کنونی ثمره آن است. در این طریقه جدید، حقوق به صورت نوشته تجسم یافت و بسیاری از مشکلات حقوق عرف برطرف گردید.

از قرن نوزدهم به بعد بنا به ضرورتهای اجتماعی حقوق داخلی قسمت اعظم کشورهای متمدن یکی پس از دیگری به صورت کتبی در آمد و در گروه دیگر این کشورها که اصطلاحاً

آنگلوساکسون خوانده می‌شوند با آنکه وفاداری به سوابق قضایی و عرفهای قدیمی و سنن محفوظ ماند مع الوصف از قانون نوشته بهره برداری شایان به عمل آمد.

در این دوران با آنکه عده‌ای از طرفداران قانون کوشش فراوان مبذول داشتند تا آن را به عنوان تنها منبع معتبر حقوق قلمداد نمایند و برخی از آنان تا آنجا پیش رفتند که تصور کردند در عصر حاضر هیچ مسأله حقوقی نیست که درباره آن نتوان در کلمات مضبوط در قانون یا اصلی که در یکی از متون آن ثبت شده باشد، راه حلی یافت [افشار: ۵۵]. ولی بررسیهای علمی گروهی دیگر از دانشمندان برجسته علم حقوق در باختر زمین و واقع‌بینی آنان روشن ساخت که با وجود رواج روز افزون قانون علاوه بر آنکه عرف در صحنه روابط بین‌المللی اهمیت دیرینه خود را حفظ کرده در حقوق داخلی نیز تا درجه‌ای که بلافاصله پس از قانون قرار می‌گیرد، ارزش و اعتبار خود را محفوظ داشته چنان که برخی از مسائل حقوقی حتی قانون جز با استعانت آن قابل اجرا نمی‌باشد. رمز بقای عرف در عصر حاضر در آن است که با آنکه امروزه حاکمیت و وحدت ملی ایجاب می‌نماید در سراسر هر کشور قانون واحدی مورد عمل و متابعت باشد ولی به لحاظ شرایط متغیر جغرافیایی و اجتماعی مناطق مختلف میسر نیست که در همه مناطق قانونی بدون انعطاف و انطباق با شرایط ویژه هر محیط به طور یکسان به مورد اجرا گذارده شود. در چنین حالتی ناگزیر باید قانون را به عرف متکی ساخت و به کمک آن نقض قانون را جبران کرد. از اینجا درستی گفته پهرنگ آشکار می‌گردد که اعلام داشته: «عرف و رسوم لازمه حیات و زندگی انسانی است با او تغییر و تبدیل می‌باید و با او از میان می‌رود». بنابراین محتوا و ماهیت حقوق هرچه باشد خواه امر ضروری و جاودانی، خواه موقتی. آنچه محقق است خاصیت تفاوت پذیری آن به تناسب تغییر شرایط زمان و مکان می‌باشد. چنان‌که متسکیو در این باره چنین می‌گوید: «قوانین با طبیعت و اساس حکومت، با شرایط خاص هر کشور، آب و هوای سرد و گرم یا معتدل بودن سرزمین و خصوصیات ارضی و اقلیمی آن، کیفیت زندگی مردم از قبیل: کشاورز، دامپرور و غیره بودن آنها بستگی دارند و باید با درجه آزادی که سازمان جامعه می‌تواند آن را تحمل نماید، با مذهب و تعالیم و میزان ثروت و تعداد افراد و نوع تجارت و اخلاق و کیفیات زندگی سکنه کشور هماهنگی داشته

باشد. بالاخره قوانین باید در میان خود با یکدیگر و نیز هر یک با اصول و با منظور و هدف خود با نظم طبیعی اشیائی که وابسته به آنها می‌باشند، متناسب باشند با رعایت تمام این جهات می‌توان قانون را به درستی مورد بررسی قرار داد» [مونتسکیو کتاب اول فصل سوم].

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که عوامل مؤثر در حقوق تا چه اندازه متعدد و متنوع می‌باشند و منشأ خصوصیات حقوق هر قوم و ملت نیز همین اختلاف عوامل است. این تنوع و تفاوت‌پذیری از ضرورات زندگی اجتماعی می‌باشد بنابراین نباید حقوق را به صورت اصول غیرقابل تغییری که در همه زمانها و مکانها و در هر شرایطی قابل اجرا باشند، در نظر گرفت و ناگزیر هنگام مطالعه آن باید همه پدیده‌هایی را که در حیات اجتماعی انسان مؤثر است، به حساب آورد.

۲- عرف در حقوق رم

با در نظر گرفتن این نکته که حقوق رم اثر غیرقابل تردید بر روح حقوق همه کشورهای متمدن خاصه کشورهای دارای حقوق نوشته داشته است و تأثیر آن در حقوق فرانسه بخصوص در قسمت تعهدات آن قبال انکار نیست [اوژن پتی: ۲].

بسیاری از تعابیر و اصطلاحات و سازمانهای حقوقی از حقوق فرانسه ناشی گردیده است. چنان که به گفته یهرنگ «فکر حقوقی روش ادراک و کلیه تعلیمات رمی است» [افشار: ۳۸].

روشن می‌گردد که برای بررسی هر موضوع کلی حقوقی از جمله عرف باید با اشاره به آن حقوق باستانی هر چند بسیار مختصر آغاز سخن گردد.

حقوق در نخستین اعصار رُم تابع مذهب و از متفرعات آن محسوب می‌گردیده است. مع الوصف، همواره برای حقوق قلمرو خاصی وجود داشته و برای تمایز تأسیسات مذهبی از آنچه صرفاً بشری تلقی می‌شده اصطلاحات متفاوتی متداول بوده است. چنان که حقوق مقدس را به لفظ (Fas) و حقوق غیر مذهبی را با لفظ (Jus) می‌نامیده‌اند [اوژن پتی: ۴].

کلمه (Jus) به معنی وضعی خود به قواعدی اطلاق می‌شده که وسیله حکومت برقرار می‌شدند و اطاعت از آنها برای اهالی فرض بوده ولی به مرور تحت تأثیر فلسفه عالی و عمیق یونان حقوقدانان رومی در خارج از مقررات قوانین کتبی وجود حقوق فطری را نیز پذیرفتند در این ادراک جدید حقوق و اخلاق با یکدیگر آمیخته شدند و این آمیختگی از تعریفی که اولین از سلسوس با این عبارت «حقوق هنر خوب و منصف بودن است» نقل کرده بخوبی معلوم می‌شود. به نظر او سه اصل اساسی حقوق عبارت است از زندگی شرافتمندانه، عدم اضرار به غیر، ادای حق دیگران که دو اصل آخر به حقوق باز می‌گردند ولی اصل اول صرفاً قاعده اخلاقی است و ضمانت اجرای آن نه در قانون بلکه در وجدان و در درون آدمی می‌باشد. رمیها حقوق را به دو بخش اساسی، حقوق عمومی و حقوق خصوصی تقسیم می‌کرده‌اند. حقوق عمومی شامل: حکومت کشوری، تأسیسات دولتی، شعائر و امور مذهبی و بالاخره روابط افراد با قوای عمومی می‌شد و حقوق خصوصی ناظر بر روابط افراد با یکدیگر و مشتمل بر: حقوق فطری، حقوق بشری و حقوق مدنی می‌گردید و حقوق مدنی متضمن قوانین موضوع و عرف و عادت بدوی بومیان بود [جوان: ۲۱]. اولین حقوق را به اعتبار مکتوب و غیرمکتوب بودن نیز به حقوق نوشته و غیرنوشته تقسیم کرده است. حقوق نوشته آن است که واضح و انشاء کننده آن معلوم و قابل تعیین باشد ولی حقوق غیرنوشته دارای واضح معینی نیست و از سنن و رسوم تشکیل می‌شود و برای آن تنها یک منبع یعنی عرف وجود دارد [اوزن پتی: ۷]. در آغاز حقوق رم به صورت غیرکتبی بود و از عرفهای قدیمی مردم ایتالیا که رم را بنیان نهاده بودند، تشکیل می‌یافت [اوزن پتی: ۳۵] و آوردن رومیان به حقوق مکتوب ناشی از این ضرورت بوده است که غیرکتبی بودن حقوق در آن دوران به پاتریسین‌ها امکان می‌داد تا در حقوق خصوصی حتی در حقوق جزا روش خودسرانه و غیرعادلانه‌ای در پیش گیرند. پلپین‌ها در مقابل این بیداد برانگیخته شدند و در نتیجه پایمردی و کوشش آنان با وجود مقاومت طولانی پاتریسین‌ها سرانجام بین دو گروه مزبور توافق به عمل آمد و حقوق خصوصی و عمومی در حدود امکانات و مقتضیات آن عهد از طرف مأمورین مخصوص جمع آوری و

در الواح دوازده‌گانه درج و منتشر و منشأ تحول عظیم و بی سابقه‌ای در حقوق رم بلکه در حقوق بسیاری از ملل جهان گردید.

با آنکه پس از تصویب و انتشار مقررات الواح دوازده‌گانه به طور رسمی، حقوق کتبی جایگزین غیر مکتوب گردید ولی بنا به ضرورت، این حقوق در عمل باقی ماند و اعتبار خود را همچنان حفظ کرد؛ زیرا مندرجات الواح مذکور مانند هر قانون دیگر نمی‌توانست همه دقایق زندگی حقوق مردم را شامل گردد. طبیعتاً در مورد مسائلی که خارج از دایره شمول آن قرار می‌گرفتند، چاره‌ای جز مراجعه به حقوق عرفی نبود خاصه آنکه بسیاری از مقررات منعکس در الواح به لحاظ و اجمال نیازمند توضیح و تفسیر بود و این جز به کمک اصول و قواعد عرفی میسر نبود. به علاوه لازم بود که شکل و ترتیب حمل قضایای حقوقی و آیین دادرسی تعیین گردد و انجام این مهم به عهده کاهنان که عهده‌دار اجرای عدالت بودند و سایر حقوقدانان رومی محول بود که به کمک عرفها و سنن و با ایجاد رویه‌های قضایی ارائه طریق می‌کردند [اوژن پتی: ۳۵]. بنابراین در رم زمانی طولانی روابط حقوقی بر اساس عرف و عادت فیصله می‌یافت و پس از رواج حقوق مکتوب نیز بنا به ضرورت در کنار مقررات کتبی دوام آورد و اعتبار خود را کم و بیش حفظ کرد.

۳- عرف در حقوق کشورهای گروه آنگلوساکسون

برای مطالعه مقایسه‌ای عرف در حقوق گروه آنگلوساکسون چاره‌ای نیست جز آنکه اشاره‌ای هرچند مختصر به این نوع حقوق که به سبک و رنگ و جلوه خاصی است به عمل آید. با آنکه حقوق بریتانیا از حقوق رم و حقوق کلیسا هردو متأثر گردیده ولی هیچ‌گاه مانند حقوق فرانسه به طور کامل به وسیله حقوق رم و یا از طریق رخ دادن انقلاب و استقرار کامل شیوه قانونگذاری تجدید حیات در طول تاریخ به طور آرام و یکنواخت به سیر و حیات تکامل بخش خود ادامه نداده است. به این مناسبت اکثر حقوقدانان آن کشور تصور می‌نمایند در صورت قبول اسلوب قانونگذاری به سنن حقوق آنها لطمه وارد می‌شود و حال آنکه پذیرفتن چنین سبکی هیچ‌گاه ملازمه با الغای همه سنن حقوقی گذشته ندارد. چنان که حتی انقلاب

کبیر فرانسه باعث گسیختگی همه رشته‌های تأسیسات حقوقی سابق فرانسویان نگردید [داوید: ۲۱۳ ش ۲۶۱].

بنابراین از خصایص ذاتی حقوق انگلستان اعتقاد به حفظ سنن و سوابق حقوقی می‌باشد که از تاریخ آن سرزمین پدید آمده و با آن عجین شده است.

قدیمی‌ترین دوران حقوق انگلستان عصر آنگلو ساکسونهاست که در سال ۱۰۶۶ میلادی با تسلط نورماندها به آن سرزمین خاتمه می‌پذیرد. اسم مرکب آنگلو ساکسون یادگار نام دو قبیله ژرمنی، یعنی انگلها و ساکسونها است که در قرن ششم میلادی به اتفاق ژوتها و دانواها، دو قبیله هم نژاد خود، بریتانیای کبیر را تسخیر و حقوق خود را در آن سرزمین متداول کردند. پیش از تسلط این قبایل رومیها نزدیک چهار قرن در آنجا حکمرانی داشته‌اند ولی اثر حقوقی برجسته‌ای از آنها در آنجا بجا نمانده است. به این مناسبت به نظر دانشمندان علم حقوق: تاریخ حقوق آن کشور از زمان تسلط و استقرار قبایل متعدد ژرمنی در آن خطه آغاز می‌گردد.

در این دوران اهالی بریتانیا به هدایت و ارشاد سنت آگوسنن دوکانتوربری به دین مسیحی گرویدند و قوانین مختصری که شامل روابط محدودی می‌گردید، در آن سرزمین تدوین شد که عمده‌ترین آنها قوانین پادشاه دانواکانوت بود. در دوران آنگلو ساکسها حقوق مانند گذشته به صورت محلی و عرفی باقی ماند، و به شکل عام در نیامد و از آن اثری به جا نماند. جز آنکه به نظر بعضی مؤلفین: هیأت منصفه از بعضی مقررات آن زمان ناشی شده است. مع الوصف می‌توان برخی از ریشه‌های حقوق فعلی انگلستان را در عرفهای بسیار کهن و قدیمی و فراموش شده آن عهد جستجو کرد [داوید: ۳۱۵].

به سال ۱۰۶۶ میلادی گیوم فاتح دوک دونرماندی، انگلستان را تسخیر کرد و با تأسیس حکومت مرکزی قومی و مستغنی از تجارب اداری و با برانداختن حکومت قبیله‌ها منشأ تحول عظیم و بی سابقه‌ای در حقوق آن سرزمین گردید. وی که مدعی بود بر سرزمین بریتانیا، نه به عنوان فاتح بلکه به مثابه وارث حکم می‌کرد حفظ حقوق آنگلو ساکسها را وجه همت خود قرار داد. چنان‌که هنوز نیز پس از گذشت قرون و اعصار، در صورت ضرورت و بر حسب موقعیت، در مواردی به آن حقوق کهن و باستانی مراجعه می‌گردد.

پس از تسلط نورماندها و تأسیس حکومت مرکزی با آنکه زمینه از هر حیث برای ایجاد حقوق عام و یکنواخت فراهم شده بود ولی تا دیرباز عرفهای محلی به دقت مورد عمل قرار می‌گرفتند و سازمان قضایی کلیسا نیز حقوق کلیسایی را درباره همه مسیحیان اجرا می‌کرد. فراهم آمدن حقوق عام یعنی کامن لا در آن سرزمین به دست دادگاههای پادشاهی وست می‌نیستر که از دادگاههای دوران ملوک الطوائفی منشعب شده بود، انجام پذیرفت. این محاکم به مناسبت نام محلی که در قرن سیزدهم در آنجا استقرار داشتند به این نام مشهور گردیدند و بنا به ضرورت‌های جدید و برای حل مسائل مربوط به پادشاه و امپراتوری تشکیل شدند و چون بیشتر واجد جنبه سیاسی بودند تا قضایی نمی‌توانستند راه حلهای خود را به طور مستقیم بر عرفهای نواحی یا حقوق رم مبتنی سازند مع الوصف قضاوت این دادگاهها بسیاری از عناصر و مواد آرا خود را از راه انتخاب و ترکیب عرفهای متنوع محلی استنتاج می‌کردند و از حقوق رم نیز مدد می‌جستند و آنها را به طرزی ماهرانه تغییر شکل می‌دادند و در آرا خود جذب و به صورت کاملاً نوری مطرح می‌ساختند که تصمیمات آنان به شکل عمل عقلی محض تلقی می‌گردید و خود آنان نیز برای حفظ شئون و استقلال رأی خود هیچ گاه موضوع استفاده از این منابع را متذکر نمی‌شدند.

به این ترتیب کامن لا به عنوان حقوقی که تنها بیان‌کننده احساس قاضی انگلستان می‌باشد مشهور و از سازش سیاسی قرن سیزدهم که عمده‌ترین دوران تشکیل آن است، ناشی شده است [داوید: ۲۳۷ ش ۲۷۶]. بنابر آنچه که گذشت روشن می‌گردد که به جای عمل قانونگذاری، که در کشورهای دارای حقوق نوشته رواج دارد، در انگلستان وظیفه تهیه حقوق عام را تاریخ به عهده دادگاههای پادشاهی وست می‌نیستر محول ساخته و در بنیاد این حقوق برخی از عرفهای محلی که اینک به فراموشی مطلق سپرده شده، نهفته است. از اینجا درستی گفته پتنام که حقوق این سرزمین را ساخته دست قاضی قلمداد کرده، آشکار می‌گردد [افشار: ۴۶].

در کنار دیوانهای وست می‌نیستر در انگلستان دادگاههای انصاف قرار داشتند که در آرای آنها عرف نقشی نداشته است توضیح مطلب آنکه چنانچه آرای دیوانهای وست می‌نیستر در

انگلستان دادگاههای انصاف قرار داشتند که در آرای آنها عرف نقشی نداشته است توضیح مطلب آنکه چنانچه آرای دیوانهای مذکور به نظر عادلانه و منصفانه نبودند برای متظلم فقط یک راه باقی می ماند و آن مراجعه مستقیم به پادشاه بود. پادشاه رسیدگی به این قبیل شکایات را به مهرداد که واجد مقام ممتازی بود و به سنت مسیحیان اعترافات شاه را استماع می کرد و به طبع به اسرار واقف می شد، محول می کرد [افشار: ۳۲۹].

به مرور بر تعداد مراجعات و شکایات رسیده به مهرداد افزوده گردید تا آنجا که وی ناگزیر شد برای آنکه امکان رسیدگی به همه شکایات فراهم گردد، دادگاههایی به نام خود ترتیب دهد که بعداً به نام دادگاههای انصاف مشهور گردیدند [افشار: ۴۶].

رسیدگی این دادگاههای اختصاصی بر اساس آیین دادرسی کتبی مأخوذ از کلیسا استوار بود و با اصول مورد متابعت در دیوانهای وست می نیستر تفاوت داشت. اصول و قواعد حقوقی آن نیز در مقیاس وسیعی از حقوق رم و کلیسا اقتباس شده بودند. قضاوت این دادگاهها نیز از نظر سیاسی بیشتر مطلوب بود؛ زیرا از یک طرف تمسک به حقوق رم و کلیسا که برخلاف کامن لا مستلزم مداخله مستمر هیأت منصفه نبودند بیشتر خوش آیند بود و از سوی دیگر، آیین دادرسی کتبی و غیرعلنی توأم با سخت گیریهای مذهبی مهرداد بر آیین دادرسی شفاهی و عمومی کامن لا برتر شمرده می شد [داوید: ۳۳۰]. به این ترتیب مشاهده می گردد که چگونه در این سرزمین دادگاههای انصاف با اصول و موازین خاصی که از عرفهای محلی دور بوده اند، [جوان ج ۱: ۲۳] پایه ریزی گردیده و گسترش یافته اند و قواعد انصاف به عنوان مکمل و مصحح کامن لا پذیرفته گردیده اند و از جهات ممیزه آنها اعمال آنها از طرف دادگاههای مهرداد در قرنهای ۱۵ و ۱۶ میلادی بوده است.

در زمینه حقوق انگلستان علاوه بر کامن لا و قواعد انصاف قوانین متعددی وضع گردیده که نیازی به بررسی آنها در اینجا نیست جز آنکه باید تصریح گردد که ارزش آن همواره در درجه دوم اهمیت قرار داشته است [افشار: ۵۶] از این رو حقوق این سرزمین از سابق بر حسب آنکه مبنای آن عرفی یا تقنینی بوده به دو بخش یعنی کامن لا و استاتولاو منقسم گشته است و

برای پی بردن به نقش عرف در حقوق کشور مذکور ناگزیر باید بررسی بیشتری دربارهٔ کامن لا صورت گیرد [سلجوقی: ۲۳].

۴- عرف و عادت در نظام حقوقی کامن لا

کامن لا به وجوه مختلفی تعریف گردیده از جمله بنا به تعریف کاملاً منفی عبارت است از: قسمتی از حقوق که منبع آن قوانین یا مقررات ناشی از قوهٔ قانونگذاری نباشد. یا به گفتهٔ کنت: عبارت است از، رسوم و قواعدی است که در مورد حکومت، اشخاص و اموال قابل اعمال می‌باشد و نیروی آن بر اعلام صریح قانونگذار نمی‌باشد [تنگ: ۸۶].

این تعریف نظیر تعریفی است که از عرف به عمل آمده و کامل نمی‌باشد جز آنکه طی آن به یکی از جهات ممیزه کامن لا و قانون اشاره شده است. بنا به تعریف دیگر کنت: قانون اثر ارادهٔ قانونگذار است و کامن لا جز قوانینی که به وسیلهٔ زمان معمول گردیده، نمی‌باشد [تنگ: ۹۱ - ۹۲].

به موجب تعریف دیگر، کامن لا سبک حقوقی خاصی است که روش آن در حل اختلافات و دعاوی مبتنی بر سنن و اصول و تجارب قضایی می‌باشد که در آرای قضات مندرج گردیده‌اند و نتیجهٔ وضعیت روحی خاصی است که وفق آن امور در حالت مرکب خود همان طور که در خارج وجود دارند نه به صورت تجریدی و انتزاعی، مورد سنجش و ارزیابی قرار می‌گیرند. در این سبک ترجیح داده می‌شود که با رعایت احتیاط بر اساس اصول تجربی و بر طبق عدالتی که مقتضی هر مورد خاصی می‌باشد، رفتار گردد. چنین راه حلهایی، بنا به اعتقاد طرفداران آن ناشی از عادت به واقع بینی و حل وقایع بنا بر طبیعت و مقتضیات خاص آنها می‌باشد [تنگ: ۸۶]. به موجب مندرجات یکی از آرای کامن لا مجموعه اصولی است که بر حسب تصمیم عقلا تحقیق یافته و از یک رسم عام و بسیار کهن نتیجه شده و روز به روز با آرای مختلف قضایی تضمین بیشتری یافته است. این تعریف نزدیک به تعریفی است که حقوقدانان قدیم فرانسه از عرف به عمل آورده‌اند [تنگ: ۹۲]. طبق رأی دیگر کامن لا مجموعه‌ای از آرای مختلف قضایی است که به مرور تشکیل یافته و در آن کوشش به عمل

آمده تا در مسائل مطروحه آنچه عادلانه است، حاکمیت یابد [تتک: ۹۲ - ۹۳]. از دو رأی اخیرالذکر در رأی اول به خصیصه عرفی و در رأی دوم به خصیصه قضایی کامن لا توجه و استناد به عمل آمده است.

امروز کامن لا از همه تصمیماتی که در روزگار گذشته به وسیله قضات اتخاذ گردیده‌اند، تشکیل می‌یابد. مبنای این آرا به طور مسلم افکاری بوده که در زمان صدور رأی در محیطی که صادر کنندگان آنها می‌زیسته‌اند، به حالت عرفی متداول بوده است و اکنون از آنها به عنوان عرفهای بسیار قدیمی و به خاطر نیامدنی یاد می‌شود و نخستین بار توسط هیأت قضایی دادگاههای وست می‌نیستر مأمور اجرای حقوق در سراسر سرزمین انگلستان، در آرای قضایی منعکس گردیده و به صورت رسمی و مکتوب وارد زندگی عملی مردم شده‌اند. بنابراین کامن لا از حیث تاریخی، عرفی و از نظر سازمانی قضایی می‌باشد [تتک: ۹۴].

خصیصه عرفی یا به بیان کلی‌تر، غیر قضایی کامن لا در هزاران رأی مطرح گردیده و هنوز نیز به هنگام ضرورت توسط آرای جدید تأیید می‌گردد. در این آرا همواره این فکر تکرار شده که مجموعه آرا نه همه کامن لا و نه حتی قسمتی از آن بلکه وسیله و ابزار بیان آن می‌باشد. بنابراین استنباط کامن لا حقوقی مقدم و برتر از آرای صادره است و این آرا دلیل مستحکم بر اثبات وجود آن می‌باشد. چنان‌که بلاکستون نیز آن را «حقوق به صرافت طبع» دانسته است و به نظر او: «تصمیمات قضایی جز ابزار تشریح و بیان و وسیله شناساندن آن و به طور کلی تعیین کننده نشان دهنده محتوای آن نیستند و قضات امنای حقوق و هاتف زنده آئند» [تتک: ۹۹]. کامن لا بر سه اصل استوار است که عبارت است از:

الف. احترام به سوابق قضایی؛

ب. استعانت از هیأت منصفه به منظور بررسی جهات عملی و عینی واقعه؛

ج. برتر شناختن حقوق نسبت به همه سازمانهای اجتماعی و الزام همه اشخاص حقیقی یا حقوقی اعم از حقوق خصوصی و عمومی به متابعت از آن [تتک: ۸۹]. به اقتضای شرایط متفاوت کشورهایی که در قلمرو آن قرار دارند به مرور در این اصول و درجه ارزش آنها تغییراتی حاصل آمده چنان که در انگلستان ضمن کاسته شدن از اهمیت و نقش هیأت منصفه

به قوت و استحکام سابقه قضایی افزوده گردیده و بر عکس در کشور ایالات متحده آمریکا ارزش سابقه قضایی به منظور طرد سوابق مربوط به دوران حاکمیت انگلستان و ابراز شخصیت مستقل در مقابل آن کاهش یافته است [تک: ۹۱]. حوزه جغرافیایی نظام حقوقی کامن لا عبارت است از انگلستان، ایرلند، استرالیا، زلاندنو، کانادا، کشورهای متحده آمریکای شمالی، هندوستان، سیلان و اسکاتلند.

عرف در حال حاضر نقش بسیار محدود در حقوق انگلستان ایفا می‌کند به موجب قاعده‌ای که مقرر می‌دارد که عرف برای اینکه الزامی شود باید جنبه باستانی داشته باشد، هرگونه نقش مهمی از عرف محلی سلب شده است. قانونی از سال ۱۲۶۹ میلادی که هنوز هم لازم الاجرا است، اعلام کرده است که عرف باستانی آن است که پیش از سال ۱۱۸۹ میلادی وجود داشته است.

و به این ترتیب شرط مذکور را روشن کرده است. بی گمان امروزه اثبات چنین قدمتی لازم نیست ولی هرگاه اثبات شود که یک عرف نمی‌توانسته است در سال ۱۱۸۹ میلادی وجود داشته باشد آن عرف، از لحاظ حقوقی در انگلستان لازم الاجرا تلقی نمی‌شود [داوید: ۳۷۹].

بنابراین عرف و عادت در حقوق انگلیس یک عرف واقعی نیست بلکه عرف و سابقه، منشورهای است که در سال ۱۱۸۹ میلادی زمان تاجگذاری ریچارد شیردل از طرف دادگاههای شاهی انگلیس صادر و به آنها عمل شده است و این است معنای آن جمله که گفته‌اند: عرف و سابقه را قضات دادگاهها در عمل ساخته‌اند و بعد به عنوان اصولی تغییرناپذیر باقی مانده و به همین سبب است که حقوق انگلیس از تاریخ آن جدا نیست و بر این اساس قاضی انگلیس بیش از هر قاضی دیگری باید تاریخ حقوق خود را بداند [نجومیان: ۶۵].

لازم به ذکر است که عبارت «عرف باید باستانی باشد» از شروط ویژه عرفهای محلی است و در مورد عرفهای بازرگانی چنین شرطی وجود ندارد؛ مع هذا اهمیت این عرفها محدود است. بویژه از آن جهت که هرگاه عرفی به وسیله قانون یا رویه قضایی پذیرفته شود جنبه عرفی خود و نیز نرمش و امکان تحول را که لازمه این جنبه است از دست داده و به صورت یک قاعده قانونی یا قضایی که تابع قاعده سابقه است، درمی‌آید.

برای رفع هرگونه ابهام درباره عرف در حقوق انگلیس لازم است به بررسی در ارتباط با این نظریه که حقوق عرفی است، بپردازیم. رنه داوید [۳۷۹] در این رابطه می‌نویسد: این فکر ناشی از اعتقاد بسیاری از حقوقدانان اروپایی به تقسیم‌بندی زیر است: حقوق، یا یک حقوق نوشته مبتنی بر کدهاست یا حقوق غیرمکتوب و در نتیجه، عرفی. حقوق انگلیس هرگز یک حقوق عرفی نبوده است بلکه حقوقی مبتنی بر آرای قضایی می‌باشد. بنابراین کامن لا دارای این نتیجه بوده که سبب نابودی حقوق عرفی انگلیس که در عرفهای محلی منجلی بوده، شده است.

گفتار دوم: عرف در قانون و حقوق اسلام

۱- اعتبار و ارزش عرف در نظام حقوق اسلامی

در حقوق اسلامی عرف یکی از منابع حقوق است و حتی در صورت تعارض میان عرف و قیاس، فقها عرف را مقدم می‌داشته‌اند. به این دلیل که قیاس مخالف با عرف جاری، موجب عسر و حرج است و یا مخالف مصالح جامعه می‌باشد.

ذکر این نکته لازم است که اعتبار عرف و عادت و عقل و اجماع و قیاس در حقوق اسلام ایجاد قدرت شگرفی کرده است، به طوری که این نظام حقوقی در میان ملت‌های گوناگون زبان‌های مختلف عادات و رسوم و سنن ملی و اجتماعی متفاوت اجرا گردیده است، از اقصای نقاط افریقای سیاه تا منتهی الیه سواحل ژاپن مکان زردپوستان حقوق اسلامی رفته و اجرا گردیده، بدون اینکه جنبه تحمیلی داشته باشد.

این نظام حقوقی با امضا کردن عرفهای محلی و ارجاع قاضی به آنها و معتبر شناخت عقل و اجماع و استصلاح و استحسان، توانسته است ماشین حقوقی خود را برای همیشه زنده و متحرک نگاه دارد و از طرفی حقوق اسلامی در اعتبار عرف آنقدر افراط نکرده است که مخالف شئون انسان و اصل عدالت و حرمت و شرافت ذاتی آدمی باشد حقوق مانند قوانین فیزیکی و طبیعی نیست که از اصل علیت و سببیت پیروی کند بلکه قوانین حقوقی از اصل غایت تبعیت می‌نماید؛ زیرا انسان را موجودی فاعل مختار و با اراده می‌داند که مجبور نیست

بلکه شخصیت وی بستگی بدان دارد که موجودی باشد آفریننده و خلاق و ایجاد کننده چه قرآن وی را جانشین خداوند در زمین معرفی کرده است و رمز این جانشینی فقط در همین صفت خلاقیت نهفته است، باری نقش عرف و عادت و عقل و اجماع فقط از کهنه و فرسوده شدن حقوق جلوگیری می‌کند و آن را همواره در تطبیق و انطباق با نیازمندیهای روز مردم، متغیر و متکامل نگاه می‌دارد. فرمولها و دستورالعملهایی به دست می‌دهد که خود را منطبق با روح زمان و پیشرفتهای عظیم جهان گرداند و جاهای گریز و محلهای انعطاف برای پدیده‌های جدید اجتماعی باز کند.

حقوق اسلامی در اصول پیشرو است؛ زیرا حقوقی کور و بی هدف نیست و تا آنجا که به این اصول که ناشی از فطرت انسانی است لطمه و صدمه وارد نگردد، پیرو می‌باشد و این تابع بودن چنان است که موجب پیشرفت و زنده و نو شدن آن گردد، پس حقوق اسلامی هم مانند کامن لا حقوق عرف و سابقه انگلیس منطبق با نیازمندیهای روز مردم است و مخالف جهت رودخانه گام بر نمی‌دارد، ولی مانند حقوق انگلیس از اصل علیت پیروی نمی‌کند بلکه حقوق اسلامی هدف و غایت دارد و آن حیثیت و شرافت انسان و تحقق اصل عدالت است.

به نظر می‌رسد که عرف و عادت به منزله جلودار و پیشاهنگ قافله و عرابه حقوقی است که از دنبال وی باید بیاید. جلودار باید راه را برای قافله آماده و هموار سازد، نباید خود سدّ راه او بشود و مانع رسیدن قافله به هدف و مقصد و غایت باشد.

جلودار نباید مسیر اصلی را منحرف سازد، جلودار نقش راهنما و دستیار برای قوانین و اصلاحات خواهد داشت و لذا نباید مخالف هدف اصلی عدالت انسانی گام بردارد.

حقوق اسلامی، حقوقی ریشه دار و متکامل است، انسان ساز است نه زاده انسان، زاینده و سازنده است، رکود و جمود و سکون در آن راه ندارد و اجتهاد که به قول علامه اقبال پاکستانی: «قوة محرکه اسلام است» استمرار و دوام و سیر این حقوق را به سوی کمال تضمین می‌کند.

همان‌گونه که حکیم بزرگ طوس خواجه نصیرالدین طوسی حقوق اسلامی را قابل تغییر و تحول و تبدیل دانسته است؛ حقوق اسلام حقوقی است که با عینک واقع بینی طبیعت بشری را نگریسته و از این دریچه برایش دستور و قانون وضع کرده است.

ابوعلی سینا در ضرورت «اجتهاد» چنین می‌گوید: چون اوضاع زمان متغیر است و پیوسته مسائل جدیدی پیش می‌آید، از طرفی دیگر اصول کلی اسلامی ثابت و لایتغیر است، ضرورت دارد در همه عصرها و زمانها افرادی باشند که با معرفت و بصیرت کامل در مبانی اسلامی و با توجه به مسائل نوبی که در هر عصر پدید می‌آیند، پاسخگوی احتیاجات مسلمین بوده باشد.

حقوق اسلامی، برخلاف حقوق انگلیس هر عرفی را امضا نمی‌کند، حقوق انگلیس زاده نیازمندیها و غرایز منحرف بشری است و وظیفه دار تعالی روانی و معنوی آنان نیست. ولی حقوق اسلامی هیچ‌گاه طریق سقوط و انحطاط اخلاقی را امضا نمی‌کند، بلکه بالاتر و برتر از اراده‌های فردی است و بی بند و باری بی حد و حصر انسانهای منحرف را صحنه نمی‌گذارد، رهبر اراده‌هاست و آنها را با اصول عدالت که مقصد است، متوافق می‌سازد. هدف و مقصد در آن عنصر اصلی و هسته اساسی است نه پیروی از عرف و عادت شنیع، حقوق اسلامی عنصر قانونی دارد و بر روی مقتضیات زمان و مکان از برخورد و اصطکاک اجتماع ایجاد شده است. در حقوق انگلیس حقوق را باید با مردم میزان کرد ولی در فقه اسلامی حقوق را تا آنجا باید با مردم میزان کرد که از اخلاق و تهذیب نفس و اصول اصلی اسلامی منحرف نگشته باشند، پس از اصل غایت پیروی می‌کند کور و بی هدف نیست، تحول به خاطر نفس تحول نیست، درست است که حقوق علم به واقعیت‌های اجتماعی است اما این واقعیتها با واقعیت‌های مادی و طبیعی فرق دارد. در واقعیت‌های اجتماعی عنصر اراده و اختیار وجود دارد و اصل غایت حکم فرماست در حالی که در واقعیات جهان طبیعت عنصر جبر و قانون علیت و سببیت وجود دارد، و لذا حقوق به آینده نظر دارد ولی جهان طبیعت گذشته و حال و آینده در آن یکسان است، زیرا که در طبیعت هدف وجود ندارد در طبیعت علت مقدم بر معلول است اما در انسان اول هدف است بعد وسیله برای رسیدن به آن، در طبیعت همه چیز روی سلسله مراتب است و لذا ظفره محال است اما در انسان و اجتماع نتیجه و پایان ابتدا نگریسته می‌شود

و بعد از اول شروع می‌کند تا به آخر؛ یعنی به همان نتیجه که ابتدا دیده بود برسد و این همان است که انسان را از حیوان جدا می‌سازد. در حیوان پیش بینی وجود ندارد در صورتی که در انسان وجود دارد و اینجا باید گفت که حقوق انگلیس احساس ارزش انسان را نادیده انگاشته و غایت و هدف را منظور نمی‌دارد و پیروی از قوانین علیت می‌کند. در حالی که حقوق اسلامی برای فعالیتهای بشری ارزشهای مثبت و منفی مقبول و مردود وضع کرده که هدف آنها رسیدن به عدالت اجتماعی کامل است.

۲- رابطه عرف و قانون در حقوق اسلامی

عرف مانند رودخانه خروشانی است که در بستر مصالح و نیازمندیهای اجتماعات بشری در حرکت است، ممکن است گاهی قانونگذار بکوشد که قسمتی از مسیر این رودخانه را عوض کند در این صورت قانون ناسخ عرف می‌شود در بسیاری از موارد قانونگذار علاقه‌ای به تغییر مسیر این رودخانه ندارد و موضع قانونگذاری نسبت به این رودخانه خروشان ممکن است به یکی از صور زیر باشد.

۱- قانونگذار قانون را به صورت قایقی بر امواج این رودخانه قرار می‌دهد در این صورت چنین قانونی در مسیر این امواج و در نشیب و فراز آن حرکت می‌کند. اگر مثالی برای این اندیشه از حقوق اسلام بخواهید باید قانون منع ربا را در نظر گرفت به حکم این قانون اموال منقولی که در موقع معامله به کیل یا وزن فروخته می‌شود، موضوع قانون ربا است.

بنابراین ممکن است برخی از کالاها طبق عرف همزمان پیدایش قانون ربا، مکیل و موزون باشند و بعداً در طول تاریخ، دیگر به کیل یا به وزن فروخته نشوند، در این صورت چنین کالاهایی نمی‌توانند موضوع قانون ربا باشند. عکس قضیه هم تصور می‌شود یعنی ممکن است در عرف هم زمان پیدایش قانون حرمت ربا کالایی مکیل و موزون نبوده و پس از گذشت سالها یا قانون در عرف تازه‌ای و در نقطه خاصی از جهان به کیل یا به وزن فروخته شود، در این صورت از تاریخی که چنین عرفی پدید می‌آید. چنین کالایی موضوع قانون ربا، قرار می‌گیرد و نمی‌توان چنین کالایی را به صورت معاملات ربوی فروخت. به هر حال تغییر عرف

در مکمل یا موزون بودن کالاها موجب می‌شود که موضوع قانون منع ربا در حال پویایی قرار گیرد. عرف به این ترتیب زمام حکم ربا را در دست خود می‌گیرد.

۲- قانون گاهی در کنار بستر رودخانه عرف قرار می‌گیرد این رودخانه به تدریج و با گذشت روزگار به داخل قانون پیشروی می‌کند و اثر بر قانونی می‌گذارد، این تأثیر را نمی‌توان تفسیر قانون به وسیله عرف و عادت نامید لکن این رابطه‌ای است بین قانون و عرف.

مثلاً به موجب حدیث هرکس که ادعای مطلبی علیه کسی کند باید اقامه دلیل نماید. ابن عابدین [ج ۲: ۱۲۶] می‌گوید در عرف زمان ما مرسوم چنین است که زنان، قبل از موافقه مهر را از شوهر می‌گیرند پس این یک اماره عرفی به سود زوج است. بنابراین اگر زوجه پس از ازدواج و نزدیکی ادعا صدق در دادگاه مطرح کند یک اماره عرفی به سود شوهر وجود دارد که ثابت می‌کند که شوهر مهر را داده است پس بر عهده زوجه است که خلاف این اماره را ثابت کند؛ بنابراین در این دعوی شوهر که مدعی پرداخت مهر است از دادن بی‌نه معاف است. بی‌نه او همان اماره عرفی است پس اماره عرفی مذکور مخصص قاعده «الینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» گردیده است [لنگرودی: ۲۹].

۳- اثر عادت در قانونگذاری اسلام و برخورد اسلام با عرفهای موجود

پیش از اسلام عادات و تقلید پایه کلیه مظاهر زندگی عرب بوده و عرب نه در دین و نه در اخلاق و بازرگانی معاملات هیچ‌گونه قانون مدونی نداشته، لذا همه امور حقوقی اعراب از جمله معاملات و احوال شخصیه آنان تابع عرف و عادت بوده است و بسیاری از این عرفها نیز سودمند بوده‌اند و هیچ شریعتی نمی‌توانسته آنها را نفی کند. زیرا دانشمندان اسلامی درباره طرز ایجاد و رواج عرف و عادات ترتیباتی را ذکر کرده‌اند که اشاره آنها در این بحث دارای اهمیت است. فقهای اسلامی طریقه و روش پیدایش و رواج عرف را در امور زیر بیان کرده‌اند.

۱- بسیاری از عرفها ناشی از نیاز می‌باشند و برحسب اوضاع طبیعی و اجتماعی و اقتصادی و نظامات مملکتی و عواطف دینی و خصوصیات اخلاقی و ملی مردم و درجه تمدن آنها متفاوتند: مانند شرط، وقف اموال منقول و استصناع.

۲- بخشی از عرفها با آنکه نیاز حقیقی به آنها احساس نمی‌گردد و ضرورت خاصی وجود آنها را توجیه نمی‌کند ولی به مناسبت آنکه یادگار اسلاف و گذشتگانند، مورد احترام جامعه می‌باشند. مانند عرفهای مربوط به شعائر و رسوم مربوط به اعیاد و جشنهای باستانی.

۳- برخی از عرفها در بادی امر از اراده و تمایل فرمانروایان ناشی شده و صرفاً آمره بوده‌اند ولی به مرور و بر اثر تکرار به صورت عادت در آمده‌اند. مانند مقیاسها، اوزان و گاه‌شماری.

استقرار هر نظام نوین در جامعه باعث به وجود آمدن برخورد و اصطکاک با عرف و عادات موجود در جامعه می‌شود و گاه ممکن است برخورد و مقابله غیرمنطقی و حساب نشده با عرف موجود علی‌الخصوص عاداتی که مبتنی بر نیاز حقیقی و از نوع اول است، باعث اضمحلال و فروپاشی نظام گردد. از این رو لازم است با برقراری نظام نوین اجتماعی با عرف و عادات موجود برخوردی حساب شده و منطقی به عمل آید تا موجب استحکام و تقویت آن نظام نویند گردد. از این رو لازم است بدانیم که ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان و برخورد شریعت اسلام با عرفهای موجود در آن مناطق چگونه بوده است که موجب پذیرش و گسترش روزافزون گردیده است. در شریعت اسلام با عرفها و عادات موجود سه سه ترتیب رفتار شده است.

۱- بخشی از آنها که برای حفظ و بقای جامعه ضروری و با مصالح واقعی مردم و مقاصد اسلام سازگار بودند، مورد تأیید و امضا قرار گرفتند. مانند بسیاری از احکام و مقررات بیع، رهن، شرکت، اجاره و مضاربه.

عرفها و عاداتی که مورد امضا و تأیید شریعت اسلام قرار گرفته‌اند، در فقه اسلام به عنوان احکام امضائی مشهور گردیده و تعداد آنها بسیار است. چنان‌که می‌توان در همه ابواب فقه از آنها سراغ گرفت.

۲- برخی از آنها که با تغییراتی قابل پذیرفتن بودند، پس از تنقیح و تهذیب مورد تأیید شارع واقع شدند مثل ایلاء.

۳- بسیاری دیگر که به هیچ‌وجه قابل قبول نبودند و با مقررات اسلامی هماهنگی نداشتند، مورد نهی قرار گرفتند. مثل بیع ربوی از این جهت با ظهور اسلام، عرف و عادت اهمیت

پیشین خود را از دست داد و نصوص قرآن و سنت پایه قانونگذاری قرار گرفت. با آنکه علمای اصول عرف و عادت را از ادله شرعیه نمی‌شمارند، باز عرف و عادت از دریچه‌های گوناگونی به قانونگذاری اسلامی راه یافته است [محمصانی: ۲۲۷]. مثلاً برخی از نصوص و مخصوصاً نصوص سنت مبتنی بر عرفند و مثال آن در خصوص مکیل بودن گندم و جوست و طبیعی است وقتی قانونی بر پایه عرف استوار باشد در فهم معانی آن نیز به عرف مراجعه می‌شود. دیگر اینکه سنت تقریری اغلب عادت عرب را تصویب کرده است چون که پیامبر در برابر همه عادات مستحسن سکون اختیار کرد و به دیده رضایت نگریست و از این رو همه آنها جزء سنن اسلام گردید و بر این اساس بعضی از علما [صانعی: ۸۱] یکی از عوامل ایجاد اختلاف نظر در بسیاری از مسائل علمی میان مذاهب مختلف فقه اسلامی را خصوصاً در مواردی که نص صریحی در کتاب آسمانی وجود نداشت اجرا و توسعه حقوق اسلامی با توجه به شرایط و آداب و رسوم محلی هماهنگ با عوامل طبیعی ذکر کرده‌اند.

۴- مصادیق عرف در حقوق اسلام

اساساً شرع اسلام در امورات جزئی که تابع محیط و زمان جامعه است، آزادی افراد را سلب نمی‌کند و این خود یک امر عقلی است که گاهی عقل در موضوعی حکم می‌کند و حال آنکه شرع در آن بابت دستوری نمی‌دهد و ساکت است در حقیقت دستور اسلام در اینگونه موارد پیروی از آداب اجتماع است اما آن آدابی که به حال فرد و جامعه زیان بخش نیست و بنای اخلاق و دین افراد را متزلزل نمی‌کند. بدین مناسبت لازم است به تعدادی از موارد و ارجاع به عرف در حقوق اسلام اشاره شود که در زیر می‌آیند [سلجوقی: ۴۶].

۱- در عقود معاطاتی به اقتضای عرف، عقد به صرف قبض و تسلیم مال بدون نیاز به ایجاب و قبول لفظی واقع می‌گردد.

۲- در صورت سکوت عقد در مورد پرداخت ثمن برحسب عرف باید از پول رایجتر استفاده به عمل آید.

۳- میزان و ترتیب پرداخت و تقسیط اجرت در صورت نبودن قرارداد تابع عرف است.

۴- در صورت اختلاف در تملیکی یا عاریه بودن جهیزیه، موود از موارد تحکیم عرفی است.

۵- اعتبار عقد فضولی را در فقه ناشی از اعتباری دانسته‌اند که عرف برای آن شناخته است.

۶- از نظر فقهی طرز تنظیم اسناد و قراردادها و اصطلاحاتی که در آن آورده می‌شود، تابع عرف است.

۷- حق الماره از نظر فقهی مبتنی بر عرف است.

۸- مستعیر در نحوه استفاده از مال عاریه باید حدود عرفی را مراعات کند و الا مسئول و ضامن است.

۹- جایز بودن وقف اموال منقول از نظر فقهی بر عرف متکی است.

۱۰- از نظر فقهی طرز انفاق و نوع و مقدار آن منوط به عرف می‌باشد.

۱۱- تعیین اعمالی که مسقط صفت عدالت در شاهد می‌گردد در موارد متغیر به عرف محول می‌باشد.

۱۲- در مورد خیار مجلس، تعیین حصول تفرق و حدود آن عرفی است.

۱۳- گشوده بودن در امکان عمومی به منزله اذن صریح در دخول است و متقابلاً محصور بودن اراضی مملوکه برحسب عرف به منزله منع صریح از دخول دیگران است.

۱۴- ارزش مالی اشیا در مبیع از نظر فقهی منوط به عرف می‌باشد.

۱۵- بیع محصول نارس درخت میوه قبل از فرارسیدن فصل بهره‌برداری از آن با آنکه مقداری از مبیع هنوز معدوم است، بنا به اجتهاد فقهای امامیه و به نظر مالک برحسب عرف جایز می‌باشد، ظاهراً مذهب حنفیه آن را باطل دانسته است.

۱۶- تعیین مهر المثل از راه مراجعه به عرف است.

۱۷- موالات بین ایجاب و قبول منوط به پذیرش عرف است.

۱۸- عرف و عادت نقش شرط ضمن عقد را ایفا می‌کند.

۱۹- توزین و تحویل مبیع در صورت سکوت متبایعین به حکم عرف معین می‌شود.

۲۰- توابع میع اگر مسکوت بماند با مراجعه به عرف معلوم می‌گردد.

۲۱- محقق ثانی در **جامع المقاصد** می‌فرماید: «ملاک در تشخیص مفهوم اعواز و تعذر مثل که تبدیل به قیمت می‌شود، عرف است همانند سایر مفاهیم عرفیه که تشخیص آنها با عرف است».

۵- نقش عرف در پیدایش نظام دیات در اسلام

در عصر جاهلیت اعراب جاهلی نظام پرداخت دیسات را جهت پایان بخشیدن به انتقام و منازعات خونی با توجه به اینکه تا حدودی ضرر وارده را جبران می‌نماید، و در ضمن توسل به زور در اکثر موارد منجر به جنگ و خرابی و نابودی می‌گردد، اعتبار بخشیدند به گونه‌ای که برای جانی و قبیله‌اش این امکان به وجود آمد که با توافق مجنی علیه و یا اولیا او پرداخت دیه جایگزین قصاص گردد و این معنی تحول بسیار مهمی را در حیات قبایل عربی به وجود آورد و بر اساس متون تاریخی به مواردی برمی‌خوریم که اولیای مقتول به گرفتن دیه بسنده کردند. اگر چه مقدار این دیه برای همه اشخاص مساوی نبوده و برحسب درجات قبایل و شان و منزلت مقتول متفاوت بود، بدین معنی هنگام اخذ دیه این اختلاف طبقاتی و موقعیت مقتول در نظر گرفته می‌شد، لذا دیه فردی که جزء اشراف بود با دیه مردی که جزء طبقه پایین‌تر از اشراف بود، تفاوت داشت.

در بین قریش میزان معمولی دیه ۱۰ شتر بود که این میزان بعد از نذر عبدالمطلب جد پیامبر به ۱۰۰ شتر رسید اما دیه افراد و بزرگان به هزار شتر می‌رسید. گفته‌اند اولین کسی که دیه را به صد شتر معین نمود ابی سیاره عدوانی بود، و بعضی دیگر این حکم را به عبدالمطلب نسبت داده‌اند و گفته‌اند او اولین فردی بود که دیه را به میزان ۱۰۰ شتر قرار داد و قریش و عرب نیز این حکم را اتخاذ کرده و رسول الله آن حکم را در اسلام امضا فرمود [جواد علی ج ۵: ۵۹۳].

اصل در دیه این است که در صورتی که قاتل قادر به پرداخت آن باشد، از خود او گرفته شود و در صورتی که قادر بر پرداخت آن نباشد به عهده عصبه یعنی بستگان نزدیک جانی می باشد که برحسب رابطه خونی این نزدیکی و قرابت ایجاد شده است.

۱- در حقوق رم: حقوق رم از مهمترین حقوق قدیم به شمار می آید و منبع تاریخی بیشتر قوانین امروز غرب محسوب می شود، بدین معنی حقوق رم سالهای طولانی الهام بخش حقوقدانان اروپایی بوده است. از مشهورترین قوانین رومی قانون الواح دوازده گانه است که جزئیات آن در پنج لوح آخر آن ذکر شده است. قانون الواح اولین قانون است که جرایم را به جرایم عمومی و جرایم خصوصی تقسیم کرده است، حقوق رم قصاص از جانی را پذیرفته بود. بدین معنی شخصی که مورد تجاوز قرار می گرفت این حق را داشت با شخص متجاوز در مورد مختومه نمودن دعوی توافق و در صورت عدم توافق قصاص نماید، چشم در برابر چشم و هکذا. ضمناً ذکر این نکته بایسته است که قصاص در حقوق رم فقط نسبت به اعضا و جوارح بود.

اما در رابطه با جایگزینی نظام دیه از نظام قصاص، در نزد رومیها طی مراحلی از تکامل مبنی بر جبر رضایت اولیای مقتول و یا خود مجنی علیه بوده است. قانون الواح مبنی بر امکان صلح بین جانی و مجنی علیه و پرداخت مبلغی از سوی جانی جایز دانسته است و این معنی همان نظام دیات است. کیفرهایی که توسط دادگاهها بر علیه جناح صادر می گردد، عبارت بودن دار اعدام و یا پرداخت دیه است.

۲- حقوق آنگلوساکسون: قانون آنگلوساکسون در ابتدا متأثر از دین بود ولی بعدها کاملاً از دین جدا شد، آنگلوساکسونها در روش زندگی و آداب و رسوم معتقد به فلسفه فردگرا هستند و در اصول و مبادی حقوق خود نیز چنینند. از نظر آنان حقوق وسیله ای است که باید تا سر حد امکان در چهارچوب محدودهای عرف و قانون به کار برده شود.

اولین مجموعه قانون در انگلیس در قرن هفتم میلادی به وجود آمد. در این مجموعه سیستم کاملی جهت جبران ضررهای بدنی بیان شده و این معنی به صورت عرف پذیرفته شده در جامعه انگلیس در آمدند.

و اما تعیین مقدار دیه نفس، به طور توافق بین اطراف دعوی صورت می‌گرفت، بدین معنی اختیار داشتند نوع و میزان جبران ضرر را تعیین نمایند. مقدار دیه‌ای که جانی به خانواده مجنی علیه می‌پرداخت، در حالت‌های مختلف فرق می‌کرد. در آن زمان، جزئی از جامعه انگلیس را طبقه بردگان که متعلق به فئودالها بود، تشکیل می‌داد جانی با پرداخت دیه از هرگونه مسئولیت دیگر معاف می‌گردید.

دیه مقتول به سه بخش تقسیم می‌شد و یک جزء آن به عنوان فقدان یکی از رعایا به پادشاه داده می‌شد و جزء دیگر رمالک فئودال به عنوان از دست دادن یکی از افراد خود برمی‌داشت و بقیه آن بین افراد خانواده مجنی علیه تقسیم می‌شد.

۳- مجموعه قوانین حمورابی: ضمن کاوش‌های باستان‌شناسی در شوش بین سالهای ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ گروه فرانسوی به کشف یکی از پر ارزشترین منابع تاریخ حقوق که عبارت است از مجموعه قوانین حمورابی، موفق گردید. سنگ نوشته‌ای که بدین طریق به دست آمد به طول ۲/۵ و به عرض ۱/۵ متر می‌باشد و آنچه که بر این تخته سنگ منقوش است، قدیمی‌ترین و کاملترین قوانین مربوط به حدود چهار هزار سال پیش است. مجموعه قوانین حمورابی مشتمل بر ۲۸۲ ماده است که آن مواد عبارت است از مقررات مدنی، تجاری، کیفری، روابط زن و شوهر و حقوق زن، بخش مهمی از این مواد قانونی واجد جنبه کیفری است. مجموعه قوانین حمورابی، با توجه به زمان تدوین آن یکی از شاهکارهای تقنینی است که به ادعاهای افتخارآمیز کسانی که قوانین رم و یونان را تنها منبع قوانین فعلی و برجسته‌ترین آنها می‌دانسته‌اند، خاتمه داده است.

مجموعه قوانین حمورابی در رابطه با نظام قصاص و دیات بر اساس امتیازات طبقاتی از لحاظ کیفری و پرداخت دیه یکسان به مجرمین نبوده است. قصاص در قانون حمورابی وقتی قابل اعمال است که مرتکب، عمداً دیگری را به قتل رسانیده، عضوی از اعضا او را شکسته و یا او را مجروح نماید، جرح غیر عمدی طبق مندرجات ماده ۲۰۶ فقط موجب پرداخت هزینه مداوای شخص مجروح می‌شد که ضارب ناگزیر به پرداخت آن بوده و همچنین است ضرب و

جرح غیر عمدی منتهی به فوت که پس از مرگ، ضارب باید نیم مانا نقره به اولیای دم بپردازد و در این صورت به علت فقدان قصد قصاص نمی‌گردد.

پرداخت دیه به مجنی علیه و یا کسان او در موارد عدیده در جرایم علیه اشخاص، به عنوان مجازات منظور نظر قانونگذار بوده است. به طوری که اشاره شد در جرایم غیر عمدی اعم از قتل یا ضرب یا جرح به جای قصاص دیه پرداخت می‌گردید. نکته قابل ذکر آنکه همانند نظام قصاص کفو بودن مجرم و مجنی علیه در تعیین میزانی دیه در نظر گرفته می‌شد. با توجه به مطالب بیان شده نتیجه می‌گیریم که نظام دیات یک حکم تأسیسی اسلام نیست بلکه اسلام آن را امضا کرده است و جزء احکام امضائی است و عرف و عادت در پیدایش آن نقش بسزایی را به عهده داشته است.

همچنین با توجه به مطالب ذکر شده به دست می‌آید که پرداخت دیه از طرف عاقله نیز تابع عرف است. بدین گونه با بررسی تاریخی مسأله دیات می‌بینیم که در جاهلیت عرف قبیله‌ای حاکم بوده است بدین معنا که هر یک از قبایل دارای رئیس و یک رشته مقرراتی بوده‌اند که طبق آن مقررات و عرف قبیله‌ای عمل می‌کرده‌اند و مطابق آن عرف دیه بر عهده عاقله بوده است و چون در زمان ظهور اسلام در منطقه حجاز و بعضی از مناطق عربی عرف قبیله‌ای حاکم بود، اسلام این مسأله را پذیرفت. در این زمینه هم مانند سایر احکام، جعل به صورت قضیه حقیقه است. به این معنا که در هر یک از جوامع که عرف قبیله‌ای حکومت می‌کند و قبایل و عشایر آن با هم قرارداد و پیمان می‌بندند تا در مواردی که یکی از افراد مرتکب جنایت موجب دیه شود تمامی افراد قبیله عهده دار دیه بشوند این حکم در آن جوامع ثابت است.

اما در جوامعی که عرف قبیله‌ای حاکم نیست و افراد قبیله و عشیره و متفرق می‌باشند و هیچ گونه ارتباط نزدیک میان آنها نیست. صرف پسر عمو بودن دو نفر با یکدیگر موجب نمی‌شد که ملتزم به مفهوم شده و بگوییم که آنها مسئول پرداخت دیه می‌باشند زیرا اصلاً قرارداد و پیمانی با هم در این زمینه ندارند.

پس مسئولیت پرداخت دیه بر عاقله یک حکم تأسیس اسلام نیست. اسلام یک حکم عقلایی زمان جاهلیت را تقریر و امضاء کرده است و عقلایی و عرفی مسأله این است که به اعتبار پیمان و قرارداد این حکم ثابت است و ما تابع موضوع هستیم هر جا موضع باشد، حکم هم هست و جایی که موضوع ثابت نباشد مانند: اغلب جوامع عقلایی که این قرارداد و پیمان را فعلاً ندارند، نمی‌توان مستلزم به دیه عاقله شد. پس پرداخت دیه در قتل خطایی با مراجعه به عرف معلوم می‌گردد؛ یعنی در مناطقی که عرف قبیله‌ای حاکم است در صورت بروز قتل خطایی پرداخت دیه بر عهده عاقله است اما در جوامعی که عرف غشیره‌ای حاکم نیست و افراد و عشیره از هم متفرق می‌باشند، پرداخت دیه به عهده جانی خواهد بود.

والحمد لله رب العالمین

منابع

- ابن عابدین. مجموعه رسائل.
- افشار. مقدمه حقوق تطبیقی.
- اوژن پتی. حقوق رم.
- تنک، آندره. حقوق ایالات متحده امریکا.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. منابع حقوق اسلام.
- جوادعلی. المفصل فی التاریخ العرب قبل الاسلام.
- جوان. مبانی حقوق.
- داوید، رنه. اسلوبهای بزرگ حقوق.
- سلجوقی، محمود. نقش عرف در حقوق مدنی ایران.
- محمسانی، صبحی. فلسفه قانونگذاری.
- مونسکیو، شارل لوئی دوسکوندا. روح القوانين.
- نجومیان، حسین. مبانی قانونگذاری دادرسی.

تنظیم خانواده یا تحدید نسل

سید حسن خمینی^۱

چکیده: مقاله حاضر در صدد تحقیق مسائل مستعجله در زمینه تحدید نسل است و مسأله را صرفاً از ناحیه احکام اولیه و بدون پرداختن به ضرورتها و مصلحتهای عارضی و ثانوی و تغییر شرایط زمان و مکان بررسی می‌نماید. در این راستا، مؤلف ابتدا به تبیین چهار نظریه مطرح پیرامون جمعیت می‌پردازد که عبارتند از:

۱- نظریه طرفداران افزایش جمعیت؛ ۲- نظریه مخالفین افزایش جمعیت؛ ۳- نظریه طرفداران جمعیت ثابت؛ ۴- نظریه طرفداران جمعیت متناسب. سپس انطباق نظر اسلام با یکی از نظرات مطروحه پیرامون جمعیت را مورد بررسی قرار می‌دهد. در ادامه نگارنده سعی در یافتن پاسخ به دو پرسش عمده در این زمینه دارد. اول اینکه در صورت عدم وجوب تولد، کدام راههای جلوگیری از این امر، مباح می‌باشند و دیگر اینکه ترویج و اجبار عدم تولد توسط حکومت چه حکمی دارد؟

در پایان فرآیند تلقیح، نحوه تشکیل نطفه و پیدایش جنین؛ طرق مختلف جلوگیری از تکثیر نسل بیان می‌شود و ضمن بیان احکام موجود در هر زمینه، حکم قهوی (اولیه) استفاده از این طرق بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: تنظیم خانواده، تحدید نسل، افزایش جمعیت، جمعیت ثابت، جمعیت متناسب، تلقیح، تولد، تکثیر نسل.

۱. تولیت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

مقدمه

در این مقال برآنیم تا با مدد از آنچه در دایره فقه جعفری حجت دانسته شده است، مسأله تحدید نسل یا به تعبیری تنظیم خانواده را بررسی نماییم. مسأله‌ای که اگرچه در کلمات اصحاب کمتر به آن پرداخته شده اما در میان معاصرین به واسطه نیاز روز و همچنین برخی سیاستهای دولت جمهوری اسلامی، در اواخر دهه ۶۰ و آغاز دهه ۷۰، مورد بحث و بررسی واقع شده است و اگرچه بسیاری از فروعات آنچه مطرح خواهد شد، مورد بحث قدما و متأخرین بوده است ولی بحث حاضر را می‌توان با توجه به چیش و همچنین هدف نهایی‌اش از زمره مسائل مستحدثه دانست. قبل از شروع بحث لازم است مقدماتی را مطرح سازیم تا با عنایت به آنها بتوان راحت‌تر بر تنقیح بحث موردنظر پرداخت.

تنظیم خانواده در اصطلاح جمعیت‌شناسی، عملی است آگاهانه و ارادی که هم در سطح خانواده و هم در سطح جامعه دارای هدف می‌باشد. هدف از آن در سطح خانواده توازن میان امکانات اقتصادی و تعداد اولاد است و در سطح جامعه به منظور ایجاد تعادل میان جمعیت و تولید انجام می‌گیرد [تقوی: ۷۳].

با توجه به تعریف فوق روشن می‌گردد که تنظیم خانواده الزاماً با محدود ساختن مولید ملازم نیست و چه بسا در مواردی، تنظیم خانواده مستلزم کثرت اولاد و تکثیر جمعیت باشد و از همین جا می‌توان بین دو واژه تحدید نسل و تنظیم خانواده تفاوت گذارد. تحدید نسل صرفاً به معنای محدود ساختن توالد به منظور دستیابی به جمعیت کمتر است؛ در حالی که تنظیم خانواده همان طور که می‌تواند قُلّت جمعیت را به دنبال داشته باشد، در راستای کثرت جمعیت یا ثابت نگهداشتن آن نیز اعمال می‌گردد.

لکن از آنجا که خواهیم گفت ما در این نوشتار پیرامون احکام ثانوی و احکام حکومتی مسأله مورد نظر، بحث نخواهیم کرد و صرفاً موضوع را از زاویه حکم اولی بررسی می‌نماییم و با توجه به اینکه در مقوله تکثیر جمعیت بحث فقهی معتابیهی در محدوده احکام اولی وجود ندارد و با اثبات استحباب کثرت فرزند در فصول آینده می‌توان مدعی شد تکثیر از استحباب نفسی برخوردار است، عمدتاً این رساله را به بررسی مبانی تحدید نسل و مشروعیت طرق آن

معطوف خواهیم کرد و سعی می‌شود پس از آنکه حکم اولی کثرت و قلت اولاد را بررسی نمودیم، به تعیین حکم اولی راههایی که منجر به جلوگیری از کثرت جمعیت می‌شود، پردازیم که بیشترین ثمره فقهی بر آن مترتب و در حقیقت عمده‌ترین مباحث مربوط به تکثیر نسل در حوزه مذکور متمرکز است. در میان جمعیت‌شناسان چهار نظریه مهم پیرامون جمعیت وجود دارد.

الف. موافقین افزایش جمعیت

این نظریه بیشتر در قدیم الایام طرفدارانی داشته است و حامیان آن با توجه به اینکه قدرت یک قوم را به واسطه کثرت جمعیت آن می‌پنداشته‌اند؛ با تحدید نسل، مخالف و از افزایش جمعیت یک قوم یا یک کشور، جانب‌داری می‌کردند. به عنوان مثال یکی از فرمانروایان روم در جهت افزایش جمعیت مقرراتی وضع کرد و طبق آن به پدرانی که سه فرزند دارند، قطعه زمینی اهدا می‌شد و همچنین خانواده‌های پراولادتر را از مالیات معاف می‌کردند [نیک خلق: ۱۴۴].

طرفداران این نظریه با مطرح کردن اینکه امکانات کره زمین برای تغذیه تعداد بسیار زیادی، به مراتب بیشتر از آنچه که اکنون موجود است، کافی به نظر می‌رسد، به انتقاداتی از این دست بی‌توجه بوده‌اند [کتابی: ۲۳]. به عنوان مثال یکی از مخالفین تقلیل جمعیت ابراز عقیده کرده که زمین قادر است با استفاده از تکنولوژی تا نه میلیارد انسان را تغذیه کند [نیک خلق: ۱۸].

ریشه عمده این تفکر در فضای خاص گذشته تاریخ است که قدرت یک قوم را در کثرت جمعیت که طبیعتاً به کثرت سپاه و نیروی کار و بالطبع آبادانی و عظمت سیاسی و اقتصادی آن قوم می‌انجامید، تعریف می‌کرده‌اند. حقیقتی که در زمان خود مسلم بود و انکارنشدنی و هنوز در زمان حاضر، رنگ و بوی خود را از دست نداده است؛ به گونه‌ای که جوامع، اقوام و پیروان مذاهب به واسطه کثرت جمعیت دارای حوزه‌های قدرتمند نفوذ می‌باشند. به همین دلیل

نمی‌توان از این واقعیت چشم‌پوشی نمود که کثرت جمعیت برای یک گروه اعم از آنکه مذهب خاصی حلقه وصل ایشان باشد و یا ملیت بخصوصی، تا حدودی قدرت سیاسی و اقتصادی و مهمتر از هر دو اقتدار فرهنگی را در پی دارد و به نحوی می‌توان مدعی شد که در هر حال کثرت جمعیت، اقتضای اقتدار را داراست و اگر چنین اقتداری به فعلیت نمی‌رسد، به واسطه موانعی است که در رابطه با فقر و تهیدستی گریبانگیر جوامع می‌شود. شاید بتوان در این باره به آیه شریفه «و يُمددکم بأموال و بنین» [نوح: ۵۲] استناد جست که اولاد را در کنار اموال، از جمله مصادیق مدد الهی می‌داند.

ب. مخالفین افزایش جمعیت

قرن هجدهم و نوزدهم، قرون رونق اندیشه‌های ضد سرمایه‌داری در اروپا بود و مکاتبی از قبیل آرناشیسم و سوسیالیسم با همه فراز و فرودهای خود، در برابر اندیشه نظام سرمایه‌داری ایستادگی می‌کرد. از زمره مهمترین عللی که همواره باعث رونق بازار اینگونه مکاتب اجتماعی-سیاسی گردیده، فقر روزافزون جوامع آن روز اروپا بوده است [تاکنم مقدمه و فصل ۱]. بنابراین از زمانی که سوسیالیستها در اروپا عقاید خویش را مطرح کردند و فقر را ناشی از توزیع نابرابر ثروت دانستند، نظام سرمایه‌داری در مقام پاسخگویی به طرق مختلفی متوسل گردید و در برابر موج فراگیر سوسیالیسم و اقران آن، که به وضوح پایه‌های کاپیتالیسم را تضعیف کرده بود، به جوابگویی تئوریک روی آورد.

یکی از عقایدی که در این میان مطرح شد و موافقین بسیاری یافت و عمده هم خود را به نفی رابطه فقر و توزیع نابرابر ثروت معطوف کرد، نظریه فردی انگلیسی به نام توماس رابرت مالتوس (تولد - ۱۷۶۶) بود که در گذر زمان توسط خود وی و طرفدارانش پرورده شد. وی به وضوح فقر را ناشی از کثرت جمعیت می‌داند و بالطبع مبارزه با فقر را در مخالفت با ازدیاد نسل منحصر می‌سازد و به این طریق به ظاهر صورت مسئله سوسیالیسم را پاک می‌کند [بهنام: ۷۱۷].

از آنجایی که مباحث جمعیت‌شناسی نوعاً با آرا و عقاید مالتوس قرین است و مجموعه‌ای در این علم نگاشته نمی‌شود مگر آنکه آرای او را مطرح سازد؛ برخی مخالفین تحدید نسل، همه کسانی که در موافقت با آن سخن گفته‌اند را مالتوس‌گرایان نام داده‌اند [حسینی طهرانی ۱۴۱۵: ۲۴۵] و همچنین از آنجا که طرح بعضی از نظریات او ما را با فضای جهانی بحث آشنا می‌سازد، به اهم مباحث او اشاره می‌کنیم.

وی معتقد بود حداکثر هر ۲۵ سال جمعیت جهان دو برابر می‌شود [فرخ‌زاده: ۲۱۵] در حالی که منابع غذایی ثابت است و اگر در گذشته به واسطه جنگ و مرض و حوادث طبیعی این رشد تصاعد هندسی جمعیت در کار نبوده است، اکنون با کنترل علل فوق، چنین تصاعدی به صورت فاجعه‌آمیز موجود است و با عنایت به این نکته، مالتوس فقر را زائیده غرایز طبیعی انسان در زاد و ولد و نه توزیع نابرابر ثروت می‌داند. به تعبیر دیگر، جمعیت هر ۲۵ سال در یک تصاعد هندسی دو برابر می‌شود، در حالی که منابع غذایی در بهترین فرض با یک تصاعد حسابی رشد می‌کند (یعنی به میزان خاصی به آن افزوده می‌شود) و این در نهایت به فقر عمومی می‌انجامد [بهنام: ۱۷۲].

وی تنها راه حل بحران ناشی از کثرت جمعیت را کنترل موالید می‌داند و معتقد است برای جلوگیری از فقر عمومی چاره‌ای جز متوقف ساختن رشد جمعیت و تغییر روند رشد از تصاعد هندسی به تصاعد حسابی وجود ندارد و این در حالی است که مالتوس خود را معتقد به عقل و قانون شریعت نیز می‌داند [زید: ۱۹۷ - ۱۹۸] و با راههایی نظیر سقط جنین و یا آزادی جنسی خارج از زناشویی و یا همجنس‌بازی صراحتاً مخالفت می‌کند و به همین دلیل وی الزام اخلاقی قبل از ازدواج و بالا رفتن سن ازدواج را پیشنهاد می‌نماید. همچنین معتقد است جامعه نباید به فقرا کمک کند، تا در اثر سختی معیشت، صاحب فرزند کمتری شوند [کتابی: ۹۲ - ۹۳]. لکن در گذر زمان گروهی که مالتوسی‌های جدید نامیده می‌شوند از این مرحله فراتر رفته و برای جلوگیری از تکثیر جمعیت خود را پایبند هیچ معیار اخلاقی نمی‌دانند [تقوی: ۵۳؛ کتابی: ۱۰۳].

در روزگار مالتوس بر سخن وی اعتراضات بسیاری وارد شد، از جمله فردی ثابت کرد فقرا بیشتر از اغنیا فرزند دارند و چنین نتیجه‌گیری نمود که فقر علت کثرت جمعیت است و نه اینکه معلول آن باشد [نیک خلق: ۱۴۵].

بر سخنان مالتوس اشکالات متعددی وارد شده است که در جای خود قابل بررسی است [تقوی: ۹۸] طبیعی است که خاستگاه عقیده مالتوس، حفظ نظام سرمایه‌داری و جلوگیری از روند سقوط این نظام است. لکن آنچه که وی به آن معتقد است می‌تواند درآمد سرانه ملی یک کشور را افزایش دهد و دست حاکمیت سیاسی و اقتصادی را در کاهش فقر باز نماید. البته در نگاه جهانی به مسأله باید اذعان کرد: بدون عنایت به توزیع برابر و عادلانه ثروت، فقر جهانی صرفاً با جلوگیری از کثرت جمعیت از بین نمی‌رود، هر چند روند شتابان فقر را کند می‌سازد.

ج. جمعیت ثابت

در این نظریه، با کاهش و افزایش جمعیت مخالفت شده است و قائلین به این قول معتقدند دگرگونی‌های جمعیت نظام اجتماع را به هم می‌زند و باید جمعیت در اندازه موجود باقی بماند. از هواداران معروف این عقیده، جان استوارت میل^۱ (۱۸۰۶ - ۱۸۷۳) است که بر ثبات جمعیت تأکید می‌کند [بهنام: ۱۷۹]. همچنین نقل شده است که افلاطون معتقد بوده است که جمعیت یک شهر باید در همان حد ۵۰۴۰ نفر باقی و ثابت بماند و در این مسیر تا آنجا سخن‌گیری می‌نماید که حتی در برخی صور، حکم به از بین بردن نوزادان می‌کند [نیک خلق: ۱۴۳].

1. John Stuart Mill

د. جمعیت متناسب

طبق این مبنا، مطلوبترین میزان تراکم جمعیتی که بتواند بیشترین محصول فردی را ایجاد نماید، حدّ کافی برای جمعیت شناخته می‌شود [بهنام: ۱۷۹]. از کسانی که موافق این عقیده دانسته شده‌اند، ابن خلدون است [نیک خلق: ۱۶]. ضمن اینکه این قول در میان اندیشمندان متأخر غرب، نظیر ژان ژاک روسو [فصل دهم] نیز طرفدارانی را معطوف خود ساخته است.

این عقیده در حقیقت آمیخته‌ای از نظریه‌های قبل است و در شرایط متفاوت، احکام متفاوتی صادر می‌نماید، اگر در جامعه‌ای فقر شدیدی حاصل شد می‌توان جمعیت را کم نمود و اگر قدرت سیاسی قومی خاص، به واسطه قلّت جمعیت رو به ضعف نهاد، می‌توان حکم به تکثیر جمعیت کرد. به عبارت بهتر در این قول کثرت و قلّت اصالت ندارد و این دو تابع متغیرهای دیگری هستند. اگر این قول را از منظری فقهی تفسیر کنیم، کثرت و قلّت جمعیت فاقد حکم مستقلّی می‌باشند و با قرار گرفتن تحت عناوین دیگر دارای احکام شرعی می‌شوند و فی حدّ نفسه یا مطابق عقیده مرحوم شهید صدر از موارد منطقه الفراغ می‌باشند و یا اگر بپذیریم که هر مسأله‌ای در عالم دارای حکمی از احکام خمسّه تکلیفیه است، مباح شمرده می‌شوند (اباحه لاقتضایی و نه تساوی مفسده و مصلحت).

شاید در نگاه اولیه، همین نظریه چهارم مطابق عقیده اسلام شمرده شود ولی به نظر می‌رسد نظریه‌ای که از منابع فقه شیعه استفاده می‌شود، استحباب تکثیر جمعیت است که در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت. لذا در صورت پدید آمدن عناوین دیگر، مقام، مقام تراحم است. در حالی که اباحه به معنای لاقتضاء بوده و مزاحمتی با احکام دیگر ندارد. به عبارت دیگر، اگر گفتیم تکثیر جمعیت مستحب نفسی است، طبعی است که کثرت جمعیت محصول آن مستحب و مطلوب غایی می‌شود (توجه شود که کثرت جمعیت به واسطه آنکه مقدور مستقیم مکلفین نیست، نمی‌تواند مستقیماً مورد تکلیف قرار گیرد) و در این حال اگر مفسده‌ای بر کثرت جمعیت مترتب گردید (که نوعاً چنین است و تکثیر جمعیت جز در بعضی

موارد محدود، مفسده اجتماعیه‌ای ندارد) تکثیر که فعل مکلفین می‌باشد، مقدمه چنان مفسده‌ای می‌شود و بنا به مبنایی که در مقدمه حرام اتخاذ شده است، مقدمه‌ای که علت تامه و یا جزء اخیر علت تامه مفسده باشد، عقلاً یا شرعاً منهی عنه می‌شود و در نتیجه با رجوع به قاعده باب تراحم باید بین مصلحت غیر ملزومه تکثیر که مولد استحباب می‌باشد و مفسده ملزومه و یا غیر ملزومه کثرت جمعیت که مقدمه را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد، اهم و مهم را به دست آورد. و لذا اگر عقیده اول (طرفداران افزایش جمعیت) را به گونه‌ای تفسیر کردیم که به معنای مطلوبیت ذاتی و اولی کثرت جمعیت بود، (کما اینکه در هیچ دوره‌ای از تاریخ نسبت به این امر وجوبی در کار نبوده است) می‌توان مدعی شد که دیدگاه اسلام موافق با همان عقیده نخستین است.

مسئله مورد بحث را می‌توان از دیدگاه احکام ثانوی که در ضرورتها جریان می‌یابد نیز بررسی کرد و همچنین آن را از منظر حکم حکومتی نیز مورد مطالعه قرار داد. لکن از آنجا که احکام ثانوی و حکومتی بسته به ضرورتها و مصلحتها قابل تغییر می‌باشند، این مقال را به بحث از این زاویه اختصاص نمی‌دهیم.

طبیعی است که ضرورتهای فردی می‌تواند حکم اولی را از دوش خانواده معینی بردارد و در محدوده جامعه هم روشن است که از منظر بزرگانی که جایگاه حکومت اسلامی را چنان رفیع می‌دانند که توانایی تعطیل شدن بسیاری از احکام اولی را دارد، در مسئله ما نحن فیه هم حکومت اسلامی می‌تواند به فراخور مصالح و مفاصد اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی که عارض بر جامعه اسلامی می‌شود احکام جدیدی بر مسئله تکثیر جمعیت وضع نماید. در این باب سخن بسیار رفته است ولی می‌طلبد که امعان نظر بیشتر و دقیق‌تری توسط خبرگان صورت پذیرد [مومن: ۶۶].

بنابراین سعی ما آن است که مسئله را صرفاً از ناحیه احکام اولیه و بدون عنایت به ضرورتها و مصلحتهای عارضی و ثانوی بررسی نماییم. لکن ذکر این نکته خالی از فایده نمی‌باشد که میزان تأثیر کثرت و قلت جمعیت در قوام جامعه اسلامی، مسئله مورد بحث را از حده بقیه فروعات خارج کرده و آن را بیش از دیگر مسائل تحت تأثیر مصالح اجتماعی قرار

داده است، و لذا مسأله مورد بحث شاید در ایام اخیر کمتر تحت حکم اولی خویش باقی بماند و بیشتر تابع احکام حکومتی قرار گیرد. همین امر عاملی است که در اذهان این سؤال مطرح شود که اساساً آیا حکم اولی دائمی برای موضوع فوق متصور است و یا موضوع فوق در ازمنه و امکان متفاوت دارای احکام اولی متفاوتی می باشد و این دقیقاً سؤالی است که می توان آن را مبتنی بر عقیده تأثیر زمان و مکان در اجتهاد که نظریه برجسته حضرت امام خمینی (س) است، دانست. به عنوان مثال، ایشان بیع سلاح به کفار را از زمره مسائلی می دانند که حکم ثابتی ندارد و حکم این نوع بیع تابع عنوان اعم مصلحت جامعه اسلامی و یا به تعبیری مصالح مسلمین می باشد. اگر مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می نماید که سلاح به کفار فروخته شود این کار مستحب بلکه واجب است. مثل وقتی که دفع دشمن مسلمین تنها با تسلیح یک دسته دیگر از کفار ممکن است ولی اگر مصلحت جامعه اسلامی در نفروختن سلاح باشد، این کار شرعاً حرام است [خمینی ج ۱: ۲۲۷، ۲۲۸]. و دقیقاً همین گونه می توان حکم اولی مسأله کثرت اولاد را در ازمنه و امکان مختلف، متفاوت دانست و علیرغم تن دادن به اولی بودن حکمی در زمان معصوم، حکم اولی موضوع را در شرایط جدیدی که روابط اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه تغییر کرده است، دیگرگون تصویر کرد. شرایطی از قبیل:

- ۱- کمی تعداد مسلمین در مناطقی که دارای سکنة غیر مسلمان می باشد.
- ۲- کمی تعداد شیعیان در مناطقی که سکنة غیر شیعی دارد.
- ۳- جمعیت ساکنین سرزمینی که تحت حاکمیت حکومت اسلامی است در حالی که در همان سرزمین (و نوعاً جزیره ها) سکنة ای با ملیتهای متفاوت (اگرچه مسلمان) ساکن می باشند مثل جزیره ابوموسی.
- ۴- جمعیت مسلمانان در مناطقی که فقر شدید مالی و کمبود امکانات موجود است.
- ۵- جمعیت مسلمانان در مناطقی که مهاجرپذیر است.
- ۶- جمعیت مسلمانان در مناطقی که فقر فرهنگی در بین ایشان حاکم است.
- ۷- و عوامل دیگر.

لکن بیش از آنکه عنصر زمان و مکان را در اجتهاد و استنباطات خود دخالت دهیم، باید نحوه دخالت و حدود دخالت و همچنین قواعد و اصول این دخالت را معین و مبرهن سازیم، و این مهم نیز مستلزم نگاهی دوباره به مباحث اصول فقه می‌باشد تا در آنجا حدود حجیت برخی از حجج را تغییر داده و یا حجت‌های جدیدی را مورد بحث قرار دهیم. مع‌الاسف این مهم هنوز به درستی شکل نگرفته است از همین رو مباحث جدیدی که خواسته‌اند از این دو عنصر حیاتی استمداد جویند، در چالش‌های سختی گرفتار آمده‌اند. لذا با توجه به این نکته، بحث در این مقال را با تکیه بر همان اصول متعارف و با فرض دائمیت زمانی و مکانی احکام اولی تعقیب خواهیم کرد و ضرورتها و مصالح اجتماعی را صرفاً به عنوان ایجادکننده حکم ثانوی و حکم حکومتی فرض می‌کنیم.

هرچند معتقدیم که آنچه جامعه امروزمان را به فقهی کارآمدتر مجهز می‌سازد، نگاه فقیهانه به دین از منظر زمان و مکان است و عقیده داریم که این مهم جز با ساختاری تعریف شده و دارای حدود و ثغور معین، کارآیی ندارد؛ چون تیغی است که جز در دستان فقیهان اندیشمند، ارزشی ندارد.

اساساً وظیفه حکومت اسلامی اجرا و تبلیغ احکام اولیه است و مادام که ضرورتها یا مصالح اجتماعی موجب پدید آمدن احکام ثانوی و حکومتی نشده است، حاکمان جامعه اسلامی باید مجری دستورات اولیه شرع انور و مبلغ و مروج آنها باشند به گونه‌ای که نهادهای نظام اسلامی باید بر اساس احکام اسلام پی‌ریزی شده و اوامر و نواهی شرع در جامعه اسلامی مطاع شمرده شود و این قانون نه تنها درباره احکام الزامی، که درباره احکام غیر الزامی نیز ساری و جاری است و هر چند می‌توان در محدوده مستحباتی که با احادیث «من بلغ» تصحیح می‌شود، این قلت و قلهایی را مطرح کرد ولی درباره مستحبات صحیح السند و الدلالة می‌توان ادعا کرد که حکومت اگرچه وظیفه اجرای آن را در همه اقسام ندارد، سیاستهای تبلیغی آن باید به گونه‌ای طراحی شود که مندوبات و مکروهات شریعت به صورت فراگیر و خود خواسته در حدود جامعه اسلامی مورد توجه قرار گیرد. بنابراین اگر در مسأله مذکور به این نتیجه رسیدیم

که حکم اولی استحباب می‌باشد، حاکمان اسلامی وظیفه دارند تا آن هنگام که احکام ثانوی و حکومتی خاصی موجود نشده است، مبلغ تکثیر جمعیت باشند؛ مگر اینکه منکر استحباب نفسی تکثیر جمعیت شویم (ولو با عنایت به مبنای حضرت امام خمینی^(س) در تأثیر زمان و مکان در اجتهاد).

به غیر از چند رساله منقح فقهی [مومن: ۲۵ - ۱۲۲] مجله فقه اهل بیت ش ۲۱ و ۲۲، نوع اظهارنظرهایی که درباره مسأله مذکور صورت گرفته است چندان عنایتی به طریقه استنباط فقهی مسأله ندارد و نوعاً مسأله را از زاویه مصالح اجتماعی مسلمین مورد توجه قرار داده‌اند.^۱ و با توجه به کم شدن تعداد مسلمانان، با جلوگیری از ازدیاد نسل به مخالفت برخاسته و یا به واسطه خدشه‌ای که کثرت جمعیت به درآمد سرانه ملی و پیشرفت اقتصادی جامعه اسلامی و عدالت اجتماعی وارد می‌کند، با تحدید نسل موافقت کرده‌اند و برخی بدون عنایت به آنکه جلوگیری از کثرت نفوس با تبلیغ و از طرق شرعی نیز ممکن است، مسأله را در فرض

۱. به عنوان مثال آقای محمد باقر خرازی در مجموعه مقالاتی که در روزنامه جمهوری اسلامی طی ۳۱ قسمت از شماره ۳۲۸۱ تا ۳۳۱۲ منتشر گردیده است، بیشتر به دنبال آن بوده است که ثابت نماید رشد جمعیت عامل مشکلات اقتصادی و غیر اقتصادی جامعه نیست و با کنترل آن نه تنها مشکلی حل نخواهد شد، بلکه با توجه به انگیزه‌های سیاسی مبلغین کنترل جمعیت، ضرباتی به انقلاب و جامعه اسلامی وارد می‌شود، و با نویسنده‌ای با نام فد. امیری در مقاله‌ای به نام «دو دست و یک دهان» که در ۱۱ شماره روزنامه جمهوری اسلامی از تاریخ ۲۵ دی ماه ۱۳۷۲ منتشر گردید، سعی نمود علل و پیامدهای اجتماعی و اقتصادی کنترل جمعیت را بررسی نماید و با نگاهی به آمارهای بین‌المللی، این امر را خواسته استکبار جهانی دانسته است.

و با مقاله نقشه‌های استعماری در قالب سیاست‌های کنترل جمعیت در کشورهای اسلامی که در شماره‌های ۴۱۸۸ و ۴۱۸۹ همان روزنامه چاپ شده است و در حقیقت ترجمه‌ای است از مقاله قراءات سیاسیّه اثر نویسنده عرب خانم عظیمه ربیحانی. چنان که از اسم آن پیداست نویسنده به دنبال کشف اهداف دشمنان اسلام در مطرح کردن این طرح می‌باشد و سعی می‌نماید با نگاهی اجتماعی، اهداف مستقیم و غیر مستقیم آنان را بیان نماید و مهمتر از همه کتاب کاهش جمعیت، ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین نوشته مرحوم آیت‌الله سید محمدحسین طهرانی که اگرچه در برخی از فصول آن بحثهایی را از درجه احکام اولی مطرح ساخته‌اند ولی بیشتر در پی اثبات این نکته بوده‌اند که جلوگیری از تکثیر نسل، خلاف مصالح اجتماعی و سیاسی مسلمانان است و در بیشتر فرازهای کتاب، مسأله را از این زوایه مورد مذاقه قرار داده‌اند.

اجباری کردن محدودیت و یا بی‌اطلاعی زوجین از عوارض جلوگیری حرام دانسته و آن را به تمام صور مسئله تسری داده‌اند [روزنامه طوس ۱۳۷۳/۳/۲۶].

ما در این مقال برآنیم پس از تأسیس اصل مبنی بر اباحت تکثیر اولاد به هر میزان و اثبات حکم اولی مسئله که عبارت باشد از استحباب کثرت اولاد مسلمین، به دو سؤال پاسخ گوئیم.

(۱) پس از اینکه ثابت نمودیم اصل تولد واجب نمی‌باشد اگر کسی بخواهد جلوگیری از

تولد کند، کدام روشها برای این کار حلال و چه راههایی حرام می‌باشد؟

(۲) تشویق و اجبار مردم بر دوری گزیدن از تکثیر نسل توسط حکومت و یا نهادهای

غیر حکومتی چه حکمی دارد؟

پیش از آغاز سخن ذکر این نکته خالی از فایده نیست که: به طور کلی حکم ازدواج، محل بحث ما نیست و نمی‌توان با عنایت به استحباب قطعی و مسلم ازدواج مسئله ما نحن فیه را مورد مطالعه قرار داد. چرا که هیچ تلازمی بین حکم ازدواج و حکم تولید مثل وجود ندارد و هر یک را باید مجزای از دیگری به بررسی نشست.

قبل از بررسی حکم شرعی راههای جلوگیری از تکثیر نسل و پرداختن به بررسی فقهی هر یک از این طرق، لازم است به اختصار و در حدّ توان نگارنده و حوصله این مقال، روشهای جلوگیری از بارداری را بشناسیم و به دقت، نوع عملکرد هر یک از این طریقه‌های معمول را بررسی کنیم.

نخست و پیش از ورود به تبیین یکایک موارد، لازم است هر چند اجمالاً، فرآیند تلقیح را بشناسیم و نحوه تشکیل نطفه و در مراحل بعد، پیدایش جنین را مورد نظر قرار دهیم.

رحم، همانند یک مثلث است که قاعده آن به طرف بالا و نوک آن مثلث به سمت مهبل و عورت زن قرار دارد. در دو سمت قاعده آن، دو لوله واقع است که در انتهای آنها، تخمدانهای زنان واقع شده است و به آن «لوله‌های فالوپ» می‌گویند [ویلیم فرج ۱: ۴۱]. تخمدانها در هر ماه یکبار یک تخمک آزاد می‌کنند [مامایی و بیماریهای زنان: ۱۷۲] که در صورت وجود اسپرم - منی - می‌تواند همراه آن تشکیل یک نطفه دهد. بدنه رحم حالت اسفنجی دارد و در طول چرخه ماهانه، در سلولهای ذخیره‌ای و حوضچه‌های خونی، مقداری خون جمع می‌شود تا در صورت

تشکیل نطفه و استقرار نطفه منعقد بر روی جداره رحم، سلول منعقد بتواند در مراحل اولیه تکامل، به عنوان مواد غذایی از آن استفاده کند [ویلیام فرج ۱: ۴۴]. اگر در طول دوره ماهانه زنانه که معمولاً ۲۸ روز می‌باشد [ویلیام فرج ۱: ۷۷]، نطفه‌ای بر دیواره رحم قرار نگیرد، خونی که در جداره رحم انباشته شده است، دفع و موجب پیدایش حالت حیض در زن می‌شود.

ذکر این نکته لازم است که آزاد شدن تخمک از تخمدانها معمولاً در فاصله ۱۲ الی ۱۷ روز بعد از پایان دوره قاعدگی است و در نتیجه اگر منی قبل از تاریخ و یا بعد از آن در محدوده رحم قرار گیرد احتمال لقاح و تشکیل نطفه کم می‌باشد [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۲۳]، ولی اگر در این محدوده زمانی منی (اسپرم) در دهانه رحم ریخته شود، به واسطه حرکتی که از دنباله‌های آن ایجاد می‌شود و همچنین به واسطه خاصیت سلولهایی که در جداره‌های رحم و لوله‌های رحمی واقع شده است و اسپرمها را به سمت بالا حرکت می‌دهد، اسپرمها فضای مرکزی رحم را طی کرده و به سمت لوله‌هایی که به تخمدانها منتهی می‌شود، سوق داده می‌شوند و در همین لوله‌هاست که معمولاً تلقیح صورت می‌گیرد. پس از آنکه اسپرم و تخمک تشکیل سلول، نطفه، را دادند - در اصطلاح پزشکی به این سلول «زیگوت» می‌گویند [ویلیام فرج ۱: ۹۰] - در طی چند روز و به صورت تصاعدی تقسیمات سلولی صورت می‌گیرد، به طور مثال به ۲، ۴، ۸، ۱۶، ۳۲ و بعد ۶۴ سلول تکثیر می‌شوند و سپس همزمان با روند تقسیم سلولی، این مجموعه از محیط داخل لوله حرکت کرده و در فضای میانی رحم به بدنه رحم می‌چسبند.

از لحظه تلقیح تا اتصال نطفه به جداره رحم معمولاً دو هفته به طول می‌انجامد. در اصطلاح پزشکی، چسبیدن نطفه به بدنه رحم را لانه‌گزینی می‌نامند [ویلیام فرج ۱: ۱۳۴].

قبل از لانه‌گزینی، ارتزاق مجموعه سلولهایی که می‌روند تا در آینده به جنین تبدیل شوند، از ذخیره مواد غذایی موجود در داخل خود سلولها می‌باشد ولی بعد از لانه‌گزینی ابتدا جنین جفت خویش را تشکیل می‌دهد و سپس به وسیله جفت از بدن مادر ارتزاق می‌نماید [ویلیام فرج ۱: ۹۰]. شایان ذکر است در اصطلاح فقهی، جنین از موقع پدید آمدن تا ۴۰ روز نطفه نسامیده می‌شود و آن را از ۴۰ تا ۸۰ روزگی، علقه، و پس از آن در حد فاصل ۸۰ تا ۱۲۰ روزگی

مضغه می‌نامند. پایان دوره مضغه بودن اتمام چهار ماهگی جنین است. درطول این دوره ابتدا استخوان پدید می‌آید و بعد بر روی استخوان، گوشت روییده می‌شود و ظاهراً ولسوج روح در پایان ۴ ماهگی و آغاز پنجمین ماه حیات جنین است [النکرانی: ۵۴۷]. پس با این حساب می‌توان مراحل پیدایش یک جنین را ۵ مرحله دانست:

- ۱) تولید تخمک به وسیله تخمدانهای زن؛
 - ۲) ورود اسپرم به داخل مهبل و از داخل مهبل به داخل رحم؛
 - ۳) حرکت اسپرم به سمت تخمکها و تلقیح و پیدایش نطفه؛
 - ۴) حرکت نطفه از لوله‌های رحم به سمت تنه رحم و حضور در محدوده میانی رحم؛
 - ۵) لانه‌گزینی در جداره رحم و تشکیل جفت و آغاز ارتزاق از بدن مادر.
- روشن است که از مرحله سوم، نطفه، پدید آمده است و در مراحل بعدی آنچه موجود است، نطفه می‌باشد و قاعدتاً حداکثر ۲۵ روز پس از لانه‌گزینی، نطفه وارد مرحله علقه بودن می‌شود. راههای جلوگیری از تکثیر نسل، طرق متعددی است که هر یک، ناظر به یک یا چند مرحله از مراحل پنجگانه فوق می‌باشد. در هر یک از این روشها فعل و انفعالاتی رخ می‌دهد که با اختلال در یکی از مراحل پنجگانه، پیدایش و یا باروری جنین را با مشکل مواجه می‌سازد.

چنان‌که اشاره خواهیم کرد، علم پزشکی از دیرباز تاکنون به مقتضای پیشرفت شگرف خود برای سؤال مهمی که پیش‌روی بشریت واقع شده است، جوابها و راهکارهای بیشماری را تأیید کرده است و احتمالاً در آینده نیز روشهای دیگری را ابداع خواهد نمود، لکن تصور می‌شود با شناخت مراحل باروری معلوم شده باشد که هر روشی ولو در آینده کشف شود، باید ناظر به یکی از مراحل پنجگانه فوق باشد و لذا به نظر می‌رسد با شناخت نحوه عملکرد روشهای متعدد مقابله با حاملگی، می‌توان حکم هر طریقه و راهکاری را معین ساخت.

اینک به بررسی طرق مختلف منع از توالد می‌پردازیم، با این توضیح که راههای منع به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: راههایی که مانع از لقاح می‌شوند و راههایی که پس از لقاح باعث

عدم استقرار نطفه در رحم می‌گردند. ما هر دو دسته را تحت عنوان کلی «منع از تولد» گرد می‌آوریم و مقسم این دو دسته را همین عنوان کلی قرار می‌دهیم.

الف. روشهایی که در آنها از تلقیح نطفه جلوگیری می‌شود.

راههایی که در حقیقت ناظر به جلوگیری از لقاح اسپرم مرد و تخمک زن می‌باشد خود به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: روشهایی با اثرگذاری موقت؛ روشهایی دارای اثر طولانی. که از نوع دوم به بستن لوله نیز تعبیر می‌شود. هر یک از دو نوع مذکور را در ذیل بحثهای جداگانه بررسی می‌کنیم.

(الف / ۱) راههایی که در آنها به صورت موقت از لقاح جلوگیری می‌شود.

(الف/۱/۱) جلوگیری موقت از آزاد شدن تخمکهای زنانه.

در این روش، از داروهای دارای «ترکیب استروژن» و «پروژسترون» استفاده می‌شود. این داروها چندین نوع هستند: ۱- به صورت قرصهایی که باید در یک دوره معین مصرف شوند تا مانع تولید تخمک شود. ۲- به صورت آمپولهایی که اثری طولانی‌تر دارد و از پروژسترونهای طولیل‌اثر می‌باشند. ۳- به صورت کپسولهایی که در زیر پوست انسان کار گذاشته می‌شود و در مدت طولانی از تولید تخمکها جلوگیری می‌نماید [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۳۰].

حکم فقهی: به نظر می‌رسد با توجه به اینکه در فصل دوم به تفصیل ثابت کردیم که تولد واجب نمی‌باشد و از طرفی این مکانیزم نیز ضرری را متوجه زن نمی‌کند و همچنین مستلزم ارتکاب حرام دیگری نیز نمی‌باشد و با عنایت به ادله باب عزل و با توجه به اینکه می‌توان مدعی رفع خصوصیت از عزل بماهو عزل شد، حکم تکلیفی استفاده از مکانیزم فوق الذکر حرمت نمی‌باشد و دلیلی بر تحریم این روش در دست نیست و قهراً مورد از مصادیق قاعده اصالة الحل می‌باشد. بویژه اینکه این قاعده بنا بر تحقیق در شبهات حکمیه نیز جاری است.

البته باید توجه داشت قرصهایی که تحت عنوان «LD» و «HD» در بازار ایران موجود است علاوه بر مکانیزم فوق، از مکانیزم دیگری نیز بهره می‌برد که در (ب/۱/۱) خواهیم آورد و جواز

و یا عدم جواز قرصهای مذکور، تنها بعد از تعیین حکم مکانیزم (ب/۱/۱) ممکن است. ضمن آنکه در این قسم و اقسام (الف/۲/۱)، باید به بحث دخالت رضایت شوهر نسبت به مصرف این قرصها توسط زن نیز عنایت داشته باشیم.

(الف/۲/۱) روشهایی که در آنها تخمک زن آزاد می‌شود ولی از برخورد آن با اسپرم مرد جلوگیری می‌شود.

(الف/۱/۲/۱) عزل: به معنای اینکه مرد، منی را خارج از رحم، انزال کند.

(الف/۲/۲/۱) کاندوم: وسیله‌ای است مختص مردان که باعث می‌شود منی در کیسه‌ای جمع شود تا مانع ورود آن به محدوده رحم گردد [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۲۷].

حکم این قسم با استفاده از حکم عزل معلوم می‌گردد.

(الف/۳/۲/۱) دیافراگم: وسیله‌ای است مختص زنان که در دهانه رحم کار گذاشته می‌شود و از ورود منی به محدوده میانی و فوقانی رحم جلوگیری می‌کند [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۲۶].

ظاهراً با توجه به حکم عزل، اباحه به معنی الاغم این نوع نیز محل خدشه نمی‌باشد.

(الف/۴/۲/۱) اسفنج: وسیله‌ای است که با کارکرد دیافراگم که طبیعتاً حکم همان را هم در پی دارد، اسفنجها انواع متعددی دارند ولی نحوه عملکرد همه آنها یکسان است [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۲۷].

(الف/۳/۱) راههایی که در آنها به وسیله مواد شیمیایی و یا طبیعی، محیط داخلی رحم را به گونه‌ای درمی‌آورند که اسپرمها در آنجا کشته شوند و پیش از رسیدن به تخمک، قابلیت تولید مثل را از دست بدهند. در قدیم محیط داخلی رحم را به وسیله برخی مواد، شستشو می‌دادند و مانع از ادامه حیات اسپرم در رحم و در نتیجه صعود و لقاح آن می‌شدند. اینک از داروهایی که به «ژله اسپرم‌کش» معروف می‌باشند [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۲۶]، استفاده می‌شود که پس از عمل مقاربت با قراردادن آن در مهبل، اسپرمهای موجود در آن را از حیات نباتی خارج می‌کند.

از برخی از آنها با نام دوش^۱ واژینال نام برده می‌شود. در حقیقت این داروها با خاصیت شیمیایی که در خود دارند، اسپرم را از بین می‌برند [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۲۵].

حکم شرعی: ظاهراً مانعی در استفاده از این روش موجود نمی‌باشد و پس از آنکه معلوم شد اصل توالد واجب نیست؛ نمی‌توان در اینگونه روشها خدشهای وارد ساخت. بویژه اینکه هیچ یک از عناوین محرم بر آنها صادق نمی‌باشد و قطعاً جریان اصاله الحل است.

اگر گفته شود این داروها باعث مرگ موجودات زنده می‌شوند، در جواب باید گفت: اولاً، همین اشکال بر عزل هم وارد است در حالی که آن را تجویز نموده‌اند، ثانیاً، این مسیزان حیات که یک حیات نباتی است از احترامی برخوردار نمی‌باشد. ذکر این نکته لازم است که بر فرض آنکه در عزل قائل به عدم جواز شویم؛ می‌توان در این مورد، حکم به جواز نمود چیرا که در این فرض، احتمال از بین رفتن حق زن در بین نیست.

(الف/۲) روشهایی که در آنها از لقاح جلوگیری می‌شود ولی اثرشان طولانی است.

این راهکارها در عرف تحت عنوان بستن لوله‌ها مطرح می‌شود که آن را مستقلاً در زنان و مردان بررسی می‌کنیم. ذکر این نکته خالی از لطف نیست که این روش در مردان «واژکتومی» و در زنان «توبکتومی» نامیده می‌شود.

(الف/۱/۲) بستن لوله‌های زنان (توبکتومی): در این روش، به وسیله بستن و یا قطع کردن لوله اتصال تخمدان به رحم، حالتی پدید می‌آید که در آن، هم تخمکها نمی‌توانند وارد محدوده فوقانی رحم شوند و هم اسپرمها نمی‌توانند به لوله‌ها که تخمکها در آنها وجود دارند، برسند و در نتیجه لقاحی صورت نمی‌گیرد [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۳۵]. توجه شود که در صورت بسته شدن لوله تخمدان هیچ یک از صفات ثانویه زنانگی - از قبیل نرم بودن موها، برآمدگی سینه‌ها و عادت ماهیانه - لطمه نمی‌بیند [مامایی و بیماریهای زنان: ۲۳۶].

این روش محتاج عمل جراحی است که از روی شکم انجام می‌شود. در این عمل احتیاجی به نظر کردن طبیب به عورت زن نیست و حتی زنانی که وضع حملشان به صورت سزارین است

می‌توانند هنگام زایمان لوله‌های خود را ببندند. اما نکته حائز اهمیت آن است که این روش معمولاً یا قطعاً به عقیم شدن زن می‌انجامد و حتی پس از عمل جراحی مجدد - اتصال دو انتهای قطع شده لوله - قابلیت باروری طبیعی در زن کم شود و شاید از بین برود.

البته به طریقه‌ای که به نام «IVF» خوانده می‌شود و به معنای لقاح خارج از رحم است، می‌توان به وسیله سرنگ، تخمکها را از تخمدانهای زن بیرون آورد و در خارج رحم با اسپرم تلقیح نمود و مجدداً آن را در رحم زن قرار داد.

حکم شرعی: تنها عاملی که می‌تواند باعث حکم به حرمت این روش شود، بحث عقیم‌سازی است که آن را مستقلاً در پایان این فصل مورد بحث قرار می‌دهیم. اگر معلوم شد که عقیم‌سازی مطلقاً بلامانع است می‌توان به راحتی حکم به حلیت این روش نمود؛ ولی اگر قائل باشیم که عقیم‌سازی، محل شبهه است، باید دقت کنیم که لقاح خارج از رحم، رافع عنوان «عقیم» می‌باشد. به این معنی که اگر زنی قابلیت لقاح خارج از رحم را داراست، عرفاً او را عقیم نمی‌گویند.

البته جای این سؤال نیز باقی است که آیا لقاح خارج از رحم نجایز است یا نه؟ در صورتی که حکم به حرمت چنین لقاحی شود با استفاده از قاعده «الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً» می‌توان حکم کرد که این زن از بارداری عاجز است. لکن عجز شرعی قاعدتاً مانع از صدق عرفی عنوان غیر عقیم بر این زن نیست. کما اینکه عنوان عقیم بر خنثی مشکل، که شرعاً محکوم به عدم باروری است، صدق نمی‌کند.

البته جای این شبهه باقی است که ما در ادله حرمت عقیم‌سازی بر فرض که تمام باشد، عنوان عقیم نداریم که به دنبال اطلاق آن و موارد صدق عرفی آن باشیم بلکه اگر دلیلی هست، در مواردی حکم به حرمت می‌کند که اضرار بر نفس صدق کند و در صورتی که «عدم قابلیت از توالد»، ضرر باشد، در جایی که شرعاً قابلیت مذکور موجود نیست، عنوان ضرر کماکان باقی است.

در نتیجه می‌توان مدعی شد، حکم فرع مذکور با شناخت حکم دو مسأله دیگر: حکم عقیم‌سازی که مفصلاً بررسی خواهیم کرد و حکم لقاح خارج از رحم، معلوم می‌شود. اگر در

اولی قائل به جواز شدیم، نوبت به دومی نمی‌رسد و بستن لوله‌های زن را محکوم به حرمت می‌کنیم، ولی اگر در اولی قائل به حرمت شدیم نوبت به حکم فقهی لقاح خارج از رحم می‌رسد که اگر آن را جایز بدانیم می‌توان بستن لوله‌های زن را حلال شمرد والا باید حکم به حرمت این روش داد [مجله رهنمون ش ۲].

(الف/۲/۲) وازکتومی (بستن لوله در مردها): در این روش، لوله‌ای که اسپرم از آن عبور می‌کند، بسته می‌شود و در نتیجه منی مرد فاقد خصوصیت تولید مثل می‌گردد. این روش فاقد هرگونه آثار جانبی طبیعی در مرد است. گفته شده است از نظر روانی باعث تضعیف حالت مردانگی می‌شود، لکن از نظر پزشکی این امر، ریشه روان‌شناسانه دارد و به امور فیزیولوژی بدن مربوط نمی‌شود. در این روش همانند بستن لوله‌ها در زنان، صفات ثانویه مردانگی از قبیل داشتن ریش، قوای جسمانی و عضلانی از بین نمی‌رود [امامی و بیماریهای زنان: ۲۳۶].

این روش هم در اکثر موارد باعث عقیم‌سازی دائمی در مردان می‌شود و بازسازی مجدد مجرا در کمتر از ۵٪ موارد ممکن است [امامی و بیماریهای زنان: ۲۳۶]. البته برخی از اطباء قائلند که به احتمال زیاد می‌توان قابلیت توالد را دوباره در مرد احیا نمود که در این صورت بحث از مصادیق عقیم‌سازی موقت است و آن را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

ذکر این نکته لازم است که در مردان در حال حاضر نمی‌توان با سرنگ و یا امثال آن، اسپرم را خارج نمود و لقاح خارج از رحم را پدید آورد. لذا بحث مذکور صرفاً منوط به حرمت یا جواز عقیم‌سازی است.

همچنین باید توجه داشت که وازکتومی از دو طریق انجام می‌شود یکی از طریق تزریق الککل با سرنگ به زیر بیضه‌ها که در این صورت، طبیب محتاج نظرکردن به عورت مرد نیست و طبیعتاً ادله حرمت نظر به عورت مؤمن در آنجا جاری نمی‌شود؛ طریق دوم احتیاج به عمل جراحی دارد که به صورت سرپایی و در زمانی کوتاه انجام می‌شود و از زمره مطمئن‌ترین روشهای جلوگیری از باروری است، ولی قاعداً به لمس و نظر کردن به بیضه‌ها، منجر می‌شود.

با توجه به آنچه که از این روش می‌دانیم بحث در حکم شرعی آن، علاوه بر بحث تعقیب، از دو حیث قابل بررسی است. نخست لمس عورت اجنبی و دوم نظر به عورت اجنبی. در بحث لمس عورت اجنبی، می‌توان در صورت استفاده از دستکش، در صدق لمس خدشه کرد لکن بحث نظر کماکان باقی می‌ماند.

از آنجا که این بحث در طرق دیگر جلوگیری نیز مورد ابتلاست و همچنین از آنجایی که می‌توان این بحث را در فرض پدید آمدن ضرورت نیز مورد بررسی قرار داد، در پایان همین فصل بابی را به بحث نظر به عورت و همچنین مقام معالجه و جایگاه آن در فقه اختصاص می‌دهیم و در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم که اگر حکم نظر به عورت را حرمت تشخیص دادیم و نتوانستیم ضرورتی که مبیح محذورات است را ثابت کنیم طبیعتاً باید حکم به تحلیل وازکتومی نمود.

تاکنون روشهایی را شناختیم که در آنها از لقاح اسپرم و تخمک جلوگیری می‌شود، اکنون به بررسی قسم دوم می‌پردازیم.

ب. روشهایی که در آنها نطفه منعقدہ معدوم می‌گردد.

این راهها را به دو نوع می‌توان تقسیم نمود. چرا که در برخی از این روشها نطفه منعقدہ قبل از لانه گزیدن در جداره رحم معدوم می‌شود و در برخی از آنها نطفه‌ای که لانه‌گزینی نموده است و چنان که پیشتر آوردیم ارتزاق خویش را با ایجاد جفت از بدن مادر انجام می‌دهد، سقط می‌شود. از آنجا که احتمال دارد بین این دو نوع تفاوت بگذاریم هر یک را جداگانه بررسی می‌کنیم.

ب/۱) معدوم نمودن نطفه منعقدہ قبل از لانه گزینی؛

ب/۱/۱) قرصها: چنان‌که در ابتدای فصل توضیح دادیم نطفه پس از اینکه انعقاد یافت در لوله رحم و سپس در رحم، معلق است و از مواد غذایی ذخیره شده در داخل سلولهای خود ارتزاق می‌کند و معمولاً دو هفته طول می‌کشد تا به لانه‌گزینی بر جداره رحم روی آورد. یکی از خواص این قرصها آن است که محیط داخلی رحم را به گونه‌ای فضا سازی می‌کنند که نطفه

به حرکت درآمده، نتواند بر جدایه رحم لانه‌گزینی نماید [امامی و بیماریهای زنان: ۲۳۰]. برخی قرصها تنها از این مکانیزم استفاده می‌نمایند که از این نوع با نام Morning after Pill به معنای «قرص روز بعد» یاد می‌شود و چنان‌که از نامشان برمی‌آید، فردای شبی که احتمال انعقاد نطفه در آن می‌رود، مصرف می‌شود و با نامناسب ساختن محیط رحم، باعث دفع نطفه منعقد می‌شود. احتمالاً تمام قرصهای موجود در بازار امروز ایران دارای این مکانیزم نیز می‌باشند [امامی و بیماریهای زنان: ۲۳۰]. صرفاً برخی از آنها علاوه بر اینکه این خاصیت را دارند، از مکانیزم (الف/۱) نیز بهره‌مند می‌باشند. به این معنا که هم مانع تولید تخمک می‌شوند و هم محیط رحم را به گونه‌ای آماده می‌کنند که اگر تخمک تولید شد نتواند پس از لقاح در رحم لانه‌گزینی نماید.

بحث فقهی: به نظر می‌رسد مکانیزم موجود، همان سقط جنین است و فرقی بین «سقط جنین لانه‌گزینی کرده» و «سقط جنین لانه‌گزینی نکرده» نیست، هرچند در پزشکی تعبیر دیگری در این باره معمول باشد، عرفاً برافتادن نطفه منعقد، سقط، صادق است. در ادامه، بحث سقط جنین را مفصلاً خواهیم آورد و خواهیم دید موضوع حرمت سقط جنین دقیقاً چه عنوانی است و ملاکی که برای حرمت در دست است آیا شامل نطفه لانه‌گزینی نکرده هم می‌شود یا نه؟

اما جای این سؤال باقی است که اگر حکم به حرمت مطلق سقط نطفه منعقد شد، استعمال قرصهای موجود که دارای دو مکانیزم می‌باشد، چه حکمی دارد؟ در جواب می‌توان گفت که هرچند این قرصها توانایی این را دارند، که سقط جنین باشند ولی در مرحله اول، عمدتاً از پیدایش نطفه، جلوگیری می‌نمایند. در نتیجه یقین نداریم که با خوردن آنها اسقاط جنین صورت پذیرد و با توجه به قاعده اصالة الحل می‌توان حکم به حرمت خوردن اینگونه قرصها نمود، چرا که معلوم نیست با استعمال یک دوره معین از آنها، جنین معینی سقط شود.

اگر گفته شود که به علم اجمالی درمی‌یابیم که در طول مدتی که یک زن از اینگونه قرصها استعمال می‌کند، توسط یکی از آنها سقطی صورت گرفته است، می‌گوییم اولاً، صغری چنین علمی نداریم. ثانیاً، این علم اجمالی در اطراف شبهه غیرمحصوره است، همانند علم اجمالی به اینکه در طول عمرمان بالاخره یکبار در مواردی که در آنها اصالة الطهاره جاری می‌نماییم، به

نجس واقعی برخورد می‌کنیم. ثالثاً، علم اجمالی‌ای منجز است که اطراف آن بالفعل مورد ابتلا نباشند و اگر اطراف علم اجمالی در طول زمان پدید آیند و بالفعل مورد ابتلا نباشند، جریان اصل در طرف مورد ابتلاء بلاشکال است. (که البته این مسأله در اصول مورد مناقشات بسیاری قرار گرفته است).

«اللهم الا ان يقال» به اینکه موثقه اسحاق بن عمار [حرّ عاملی ۱۴۱۲ ج ۱۹: ۱۵؛ فقیه ج ۴: ۱۲۶] بر حرمت استعمال دارویی که مسقط جنین است حتی در حالی که احتمال فرزند می‌رود، دلالت دارد:

محمد بن علی بن الحسین باسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن ابي عمير، عن محمد بن ابي حمزه، و حسين الرواسي جميعاً عن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن (ع): المرء يخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقى ما في بطنها قال: لا، فقلت انما هو نطفه فقال ان اول ما يخلق، نطفه.

روشن است که روایت در صورتی حکم به حرمت شرب دوا می‌کند که احتمال حمل می‌رود و حتی روایت از لفظ خوف، استفاده کرده است که به نوعی مشعر به احتمال ضعیف است. در این صورت می‌توان گفت هر نوع دارویی که احتمال می‌رود باعث سقط جنین باشد محکوم به تحریم است و لذا در قرصهای دارای دو مکانیزم اگرچه مطمئن به از بین بردن نطفه منعقد نمی‌شویم ولی احتمال این امر می‌رود و به حکم روایت، در فرض احتمال هم باید قائل به تحریم شد.

ان قلت: موضوع روایت جایی است که دارو بعد از احتمال حمل مصرف شود. یعنی از نظر زمانی، دارو پس از زمانی که احتمال حمل داده می‌شود، مصرف می‌گردد ولی اگر احتمال می‌دهیم دارویی که الان مصرف می‌شود، نطفه‌ای که ماه آینده منعقد می‌شود را معدوم می‌کند، این روایت نسبت به آن فرض ساکت است.

جواب می‌دهیم: هرچند موضوع روایت همین است که گفته شد ولی ظاهر روایت آن است که احتمال وجود نطفه منجز است و نباید این احتمال را با دارو از بین برد و لذا اگر

دارویی با مکانیزمی است که در فرض چنین احتمالی به کار می‌آید، طبق ظاهر روایت حرام است. فتأمل.

(ب/۲/۱) روش IUD یا دستگاههای داخلی رحم: در این روش، طیب یک جسم خارجی که گفته می‌شود از مس یا سایر ترکیبات می‌باشد [امامی و بیماریهای زنان: ۲۲۷] را درون رحم جای می‌دهد. این جسم که معمولاً شش سال می‌تواند در رحم زن باقی بماند [امامی و بیماریهای زنان: ۲۲۷]، درون رحم باعث ایجاد التهاب موضعی می‌شود و این التهاب، مانع از آمادگی جداره رحم برای لانه‌گزیدن نطفه بر آن می‌گردد [امامی و بیماریهای زنان: ۲۳۰]. IUD دقیقاً مثل قرصهای نوع (ب/۱) عمل می‌کند، با این تفاوت که در IUD، نصب وسیله، حتماً محتاج نظر کردن طیب به عورت زن است و حکم آن طبیعتاً با شناخت موضوع و حکم سقط جنین و همچنین شناخت حکم نظر به عورت اجنبی معلوم می‌شود.

(ب/۲) نطفه‌ای که لانه‌گزیده است، توسط وسیله‌ای سقط می‌کنند: طبیعی است که در این مرحله، نطفه در برخی از اوقات حتی وارد مرحله علقه بودن شده است. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که افتادن نطفه منعقد، اگر قبل از ۲۰ هفته‌گی باشد، آن را در اصطلاح پزشکی سقط می‌گویند و اگر بعد از این تاریخ باشد آن را، زایمان زودرس می‌نامند [امامی و بیماریهای زنان: ۲۴۰] لکن ما در این مقال به طور کلی از آن با اصطلاح سقط یاد می‌کنیم. سقطها بر دو دسته‌اند.

(ب/۲/۱) سقطهای طبیعی که بدون مداخله آدمی تحقق می‌یابد: معمولاً در صورتی این امر صورت می‌پذیرد که جنین به واسطه ناهنجاریهای ژنتیکی و یا به واسطه موانع طبیعی، قابلیت ادامه حیات را ندارد و لذا بدن آن را دفع می‌نماید و همچنین در برخی از اوقات، سقطهای طبیعی، معلول ضعف توانایی بدن مادر است [امامی و بیماریهای زنان: ۲۴۱]. به هر حال این امری است طبیعی و خارج از اراده بشر و طبیعتاً موضوع حکمی نیز واقع نشده است.

(ب/۲/۲) سقطهای غیر طبیعی که معلول مداخله انسان است. این نوع سقطها خود بر دو نوع هستند:

(ب/۲/۲) سقطهای درمانی: در صورتی که ادامه حیات جنین، خطر جانبی برای مادر در پی دارد.

(ب/۲/۲) سقطهای غیردرمانی: در صورتی که خطری متوجه حال مادر نیست.

با توجه به اهمیت بحث سقط جنین، لازم است آن را مستقلاً مورد بررسی قرار دهیم و در طول بحث به دنبال جواب برای سؤالات زیر باشیم: اساساً چه عنوانی مورد تحریم واقع شده است؟ و آیا در حکم نطفه لانه گزیده و نطفه لانه نگزیده تفاوتی هست؟ اگر ادامه حیات جنین، برای جان مادر ضرر دارد، حکم سقط جنین چیست؟ و آیا بین چهار ماهگی جنین و قبل از آن تفاوتی موجود است؟ و همچنین میزان ضرری که با تمسک به آن، می‌توان حکم به اسقاط جنین نمود چه مقدار است؟ و چه بینه‌ای می‌تواند این ضرر را معلوم کند؟

منابع

- بهنام، جمشید. جمعیت‌شناسی عمومی.
- تاکمن، باربارا، برج فرازان، ترجمه عزت‌الله فولادوند.
- تقوی، نعمت‌الله. جمعیت و تنظیم خانواده.
- _____، مبانی جمعیت‌شناسی.
- حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۴۱۲)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۵)، رساله نکاحیه: کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیگر مسلمین، تهران: حکمت.
- خرازی، محسن، «کنترل جمعیت»، مجله فقه اهل بیت.
- خمینی، روح‌الله، مکاسب محرمة.
- روسو، ژان ژاک، (۱۳۶۸)، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: ادیب.
- ژید، شارل و شارل الیت، تاریخ عقاید اقتصادی، ترجمه کریم سنجابی.
- فرخ‌زاده، امین، جمعیت‌شناسی.
- کتابی، احمد، نظریات جمعیت‌شناسی.
- لنگرانی، فاضل، جامع المسائل.

- مامایی و بیماریهای زنان. ترجمه داریوش کاظمی. نشر دانش پژوه.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. «تلقیح مصنوعی». مجله وهتمون.
- مؤمن، محمد. الكلمات السديده.
- نیک‌خلق، علی‌اکبر. مبانی جمعیت‌شناسی.
- ویلیام فر. بارداری و زایمان. ترجمه بهرام قاضی جهانی. نشر گلزاران.
- هاشمی، ف.م. روزنامه طوس. ۱۳۷۳/۳/۲۶.

اخلاق عرفانی در مسیحیت^۱

اسکات دیویس^۲

ترجمه مسعود صادقی علی آبادی^۳

چکیده: حتی اگر تجربه دینی را از سنخ تجربه عرفانی ندانیم، باز عرفان به لحاظ داشتن ابعاد متعدد، همانند دین است. و یکی از ابعاد عرفان — در کنار بُعد شعاعی، بُعد عقیدتی، بُعد نهادی و ... — بُعد اخلاقی آن است. همچنین همانند دین، این بُعد از عرفان — همچون سایر ابعاد آن — در عرفانهای مختلف، دارای تفاوت‌هایی است. این نوشتار، با پذیرش وجود چیزی به اسم «عرفان مسیحی»، به بررسی تاریخی بُعد اخلاقی آن می‌پردازد و سنت‌های مختلف اخلاقی پدیدآمده در آن را برمی‌شمارد. **کلیدواژه‌ها:** عرفان مسیحی، تجربه عرفانی، تاریخ عرفان، اخلاق عرفانی.

هرچند «عرفان» نوعاً مستلزم تجربه‌ای است که در آن عارف به بصیرت یا فهم خاصی دست می‌یابد (خواه از طریق مراقبه، خواه از طریق دعا و خواه از طریق اشراق بی‌واسطه)، اما هیچ

۱. مشخصات کتابشناختی اصل این نوشته چنین است:

Scott Davis, *Mysticism in Encyclopedia of Ethics*, Lawrence C. Becker (ed.), New York and London: Garland Publishing, Inc. 1992. Vol. II, PP. 846-8.

۲. استادیار بخش مطالعات ادیان دانشگاه کالیفرنیا جنوبی، نویسنده آثاری در زمینه اندیشه‌های اوایل قرون وسطی، فلسفه دین و نظریه اخلاقی.

۳. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی^(ع) و انقلاب اسلامی.

توصیف جامع قابل قبولی از ماهیت آن وجود ندارد. این نوشتار عمدتاً به انواعی از عرفان که مورد قبول عموم است و مباحث اخلاقی‌ای که در شرح و بسط و نقد آن انواع پدید آمده، خواهد پرداخت. روابط بین اخلاق و عرفان در طی ازمه، امکنه و سنن متفاوت است. هر چند که این نوشتار در وهله اول به روابط بین فلسفه غربی و سنتهای عرفانی مختلف مسیحی می‌پردازد، در به کارگیری [واژه] «عرفان» هیچ نظریه خاصی را درباره ماهیت عارفان، تجربه‌شان یا متعلق آن تجربه پیش‌فرض نمی‌گیرد.

آمیزه‌ای بی‌نهایت مؤثر از عرفان، اخلاق و متافیزیک از نوشته‌های فیلسوف نوافلاطونی سده سوم، فلوطین (۲۰۵-۲۷۰) پدید آمد. فلوطین بر این باور بود که هر وجودی از واحد فیضان می‌یابد و هدف فردی که اشراق فلسفی یافته^۱، این است که به بازگشتی حضوری^۲ به واحد دست یابد. دست یافتن به این مراقبه و حضور مستلزم آزاد ساختن نفس از قید و بندها و انگیزه‌های مادی است. اخلاق از این منظر، وظیفه‌اش استقرار نظمی در فرد و جامعه است با محوریت حیات فضیلت‌مند انسان حکیم.

فضایل حد و اندازه‌ای بر زندگی انسان می‌نهند، مانع شهوت می‌شوند و نظمی را مستقر می‌سازند که نظم اخلاقی وجود را، هر چند به نحوی محدود باز می‌تاباند. هر چند زندگی با فضیلت ذاتاً خوب است اما غایت قصوای انسان نیست. هنگامی که فیلسوف در مراقبه و حضور ورزیدن متبحرتر گردید، خودش را از قید زندگی عمومی آزاد می‌سازد و «با زیر پا نهادن این زندگی، زندگی‌ای دیگر، یعنی زندگی خدایان را در پیش می‌گیرد» (انشاده‌ها، الف، ۲). فلوطین با استفاده از کتاب دهم اخلاق نیکوماخوس ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق. م.) این زندگی الهی را، آزاد از شهوات و متعالی از همه الزامات مادی تصویر می‌کند.

استنباط فردی و عقلی فلوطین از مراقبه و حضور در نوشته‌های اولیه قدیس اگوستین (۳۵۴-۴۳۰) رنگ و بوی مسیحی به خود می‌گیرد. اما متعلق مراقبه در اینجا واحد غیر شخصی فلوطین نیست، بلکه خدای با محبت مسیحیت است. با این حال، زندگی در انزوا

1. the philosophically enlightened individual.

2. contemplative return

و وقف مراقبه‌ای که آگوستین در کتاب نهم اعترافات خود، توصیف می‌کند، استمرار وارستگی و تجرد نوافلاطونی فلوطین است. اما مهمترین ناقل سنت فلوطینی، مسیحی اهل سوریه در قرن پنجم بود که امروزه او را دیونوسیوس کاذب^۱ می‌نامند. در [کتاب] الهیات عرفانی^۲ و در جاهای دیگر از مجموعه آثار دیونوسیوس کاذب، خداوند مختفی و متعالی دانسته شده است. هیچ زبانی برای درک ذات او کفایت نمی‌کند؛ راهیابی به ساحت امر متعالی و رای رؤیت^۳ و معرفت بودن است. این الهیات سلبی از قرن دوازدهم به بعد، در بسیاری از تفسیرها و کاربردها از جمله تفسیرهای توماس آکویناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴) و مایستر اکهارت (۱۲۶۰ - ۱۳۲۷) شرح و بسط یافت. اکهارت جنبه‌های عملی عرفان فلوطین را در مجموعه‌ای جامع از مواعظ بسط داد.

دومین سنت را می‌توان سلسله‌های راهبانه اوایل قرون وسطی دانست. قدیس بندیکتوس^۴ (حدود ۴۸۰ - ۵۴۷) در *Regula Monachorum* [= آداب رهبانی] (۵۱۵) خود، بر تواضع و فرمانبرداری به عنوان فضایل اولیه راهب تأکید می‌کند. در نهضت اصلاحی سیسترسیان^۵ در قرن دوازدهم، این سنت موجب پدید آمدن مجموعه‌ای غنی از آثاری شد که عشق عرفانی را با

۱. Pseudo - Dionysius. قدیس آریو پاگوسی کاذب (pseudo - Areopagite). این نام به نویسنده مجموعه‌ای از آثار الهیاتی داده شد؛ تا پایان قرن نوزدهم عموماً تصور بر این بود که نویسنده این آثار همان قدیس دیونوسیوس آریوپاگوسی است که به وسیله پولس حواری به مسیحیت گروید؛ اما مشخص شد که این آثار (به زبان یونانی) در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم نوشته شده است و نویسنده آنها امروز دیونوسیوس کاذب خوانده می‌شود. چهار اثر:

(The Celestial Hierarchy, The Ecclesiastical Hierarchy, The Divine Names, Mystical Theology) و ده نامه از وی باقی است. مشخصه محوری این آثار این است که تألفی از اندیشه نوافلاطونی و مسیحی است.

2. Sight

۳. St. Benedict. راهب ایتالیایی مؤسس فرقه بندیکتیان.

۴. Cistercians. (منسوب به نام لاتینی Cîteaux). فرقه‌ای از راهبان کاتولیک رومی که در ۱۰۹۸ به وسیله

قدیس روبر (Robert) رئیس دیرمولم (Molesme) در ستیوناسپس گردید.

انضباط راهبانه مرتبط می‌سازند. کمال یافتن در فضایل راهبانه، به راهب این امکان را می‌دهد که از نردبان احسان^۱ که در آن قلب به دریافت عشق کامل مسیح نائل می‌آید، بالا رود. این سنت از چندین جهت قابل توجه، با سنت نوافلاطونی تفاوت دارد.

تأکید بر جماعت و عشق، در نسبت با فلوپین، مجال بیشتری را به فضایل عمومی می‌دهد. علاوه بر این، گروش درونی نفس، به جای انقطاع از عالم مادی، شرط لازم توفیق عرفانی است. در نتیجه، محل تأکید در آثاری چون رساله در باب مراتب فروتنی و عجب قدیس برنار کلروونی^۲ (۹۱ یا ۱۰۹۰ - ۱۱۵۳) تغییر می‌کند. از نظر برنار، عجب، قالب اصلی شر اخلاقی و در واقع علت هبوط شیطان است، شخص باید کاری کند تا عجب را از نفس ریشه‌کن سازد. از طریق لطف، ثلوث، عقل و اراده را در نفس مهیا می‌کند تا به بوسه عشق الهی که غایت عرفانی است، نایل آید، برنار به تفضیل در مواعظ متنفس خود در باب غزل غزلها [ی منسوب به سلیمان] از این غایت سخن می‌گوید. در همین سنت، ایلرد ریولونی^۳ (۱۱۰۹ - ۱۱۶۷) دو کتاب آینه احسان و دوستی معنوی را می‌نویسد. کتاب اخیر پاسخی مسیحی به کتاب De amicitia [= در باب دوستی] سیسرون^۴ (۴۳ - ۱۰۶ ق. م.) است. پیتر

1. the ladder of charity

۲. St. Bernard of Clairvaux. کشیش فرانسوی و عالم الاهیات مسیحی. در ۱۱۱۵ در کلروو دیری برای راهبان سیسترسی تأسیس کرد، و باقی عمر را به اداره آن گذراند. شهرت او مرهون مقالات و مواعظ و رسالات پرمغز و شیوایی است که در الاهیات، عرفان و جنبه‌های مختلف زندگی مسیحی نوشته است از جمله آثار او: مدارج فروتنی و عجب، در عشق به خدا، در فیض و اختیار.

۳. Ailred of Rievaulx راهب سیسترسی که بر عشق الهی به عنوان بازگرداندن انسانهای هبوط کرده به صورت حقیقی‌شان، تأکید می‌کرد.

۴. Cicero، نام لاتینی وی مارکوس تولیوس کیکرو، فیلسوف، سیاستدار و بزرگترین خطیب رومی. معروفترین آثار سیسرون خطابه‌های اوست که از آنها ۵۷ خطابه و قطعاتی از ۲۵ خطابه دیگر در دست است. وی استاد مسلم نثر لاتینی است. به افکار رواقیون گرایش داشت و اهمیت او از این جهت است که فلسفه و (مقدار کمی) علوم یونان را در دسترس خوانندگان لاتینی زبان قرار داد.

لسلی (وفات ۱۱۸۲) سیستمی دیگر در رساله‌اش، در باب وجدان، رابطه میان حیات طیبه را با وجدان مذهب راهبانه شرح و بسط می‌دهد.

قرن دوازدهم، نشان از پیدایش سنت عرفانی دیگری نیز دارد که بر حیات مسیحانه و یکی شدن با مسیح تکیه داشت. در این سنت، با نفوذترین چهره قدیس فرانسیس آسیزی^۱ (۱۱۸۱/۲-۱۲۲۶) است. فرانسیس و پیروان اولیه‌اش، با طرد متاع دنیوی و در پیش گرفتن فقر مطلق، خود را تجسم بخش آن شکلی از زندگی می‌دانستند که عیسی در [انجیل] متی ۲۲-۱۶: ۱۹ بدان توصیه کرده است. از نظر فرانسیسیان اولیه این زندگی مستلزم دوره‌گردی برای وعظ کردن و گذران زندگی تنها از طریق صدقات بود. فرانسیس همچنین احساس یکی بودن بارزی با تمامی موجودات داشت. این احساس یکی بودن، آنقدر کامل بود که گفته می‌شد وی به طرز معجزه‌آسایی جراحات مسیح، یا زخمهای میخ^۲ را به عنوان نقطه اوج تجربه عرفانی‌اش پذیرا گشته است.

انواعی از این گرایشها در عرفان اواخر قرون وسطی، با یکدیگر ترکیب یافتند، بویژه در آلمان که سنت عرفانی غنی‌ای در رایتلند^۳ پدید آمد که از الهیات عرفانی مایستر اکهارت که پیرو سنت دیونوسیوس کاذب بود تا ریاضت نفس هانیریش سوسو^۴ (۱۲۹۵-۱۳۶۶) امتداد یافته و وارد نهضت اصلاحی اولیه گردید. تلاقی مشابهی از سنتها کمک کرد تا عرفان اسپانیایی

۱. Francis of Assisi مؤسس فرقه فرانسیسیان و یکی از بزرگترین قدسین مسیحی. وی در بیست و دو سالگی از دنیا اعراض کرد و در پی دین رفت. از ۱۲۰۹ به موعظه پرداخت و از آغاز کار با فروتنی و استغنا و فداکاری دل مردم را به دست آورد. برای دسته کوچک پیروانش قواعد رهبانیت نوینی وضع کرد و از پاپ کسب اجازه کرد. هنگامی که در فرقه‌اش تفرقه افتاد با کمال از خودگذشتگی از ریاست فرقه استعفا کرد ولی موعظه و تدوین قوانین فرقه را ادامه داد.

2. stigmat

3. Rhineland

۴. Heinrich Suso عارف آلمانی، شاگرد اکهارت که خودش را خادم حکمت خالده می‌نامید.

در قرن شانزدهم شکوفا گردد. مشهورترین چهره در این سنت قدیسه ترزا آویلائی^۱ (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲) و قدیس یوحنا صلیبی^۲ (۱۵۴۲ - ۱۵۹۱) بودند، که هر دو بر تجربه وجد^۳ به عنوان نقطه اوج انضباط شدید تأکید داشتند. این جذبه^۴ در تمثیلات جنسی شعرهای قدیس یوحنا بیان مناسبی یافت، هرچند که این اشعار را نمی‌توان خارج از سیاق تفاسیر معنوی همراهشان، بدرستی فهمید.

نهضت اصلاحی پروتستان و تجزیه نهایی سنت مسیحی، از قرن شانزدهم به بعد موجب پدید آمدن بحثهایی در باب «شور و شوق»^۵ گردید. در مواجهه با تفاسیر رقیب از خواسته‌های خدا، از امتش، پرسشی که طرح شد این بود که ملاک قاطع مرجعیت چیست؟ اگر مرجعیت در نظام دینی سنتی یا استدلالات پیچیده الهیدانان نیست، در این صورت به نظر می‌رسد تنها می‌تواند در شخص الهام شده وجود داشته باشد. انجمن دوستان^۶ که حدود ۱۶۵۰ تأسیس گردید و به طعنه به «لرزانها»^۷ معروف شدند. صرفاً نمونه‌ای است از گروهی که نظام کلیسای

۱. St. Teresa of Avila یا قدیسه ترسای آویلائی، راهبه و نویسنده اسپانیایی. در ۱۵۳۴ به فرقه کرملی پیوست. در ۱۵۶۲ به اصلاح کلیسای کرملی پرداخت. نوشته‌های ساده او برجسته‌ترین آثار ادبیات عرفانی مسیحیت است. از آثارش راه کمال و کاخ روح را می‌توان نام برد.

۲. St. John of the Cross نام اسپانیایی وی خوان دلاکروس عارف و شاعر اسپانیایی و مؤسس کرملیان پابره‌نه و از دوستان نزدیک قدیسه ترسای آویلائی بود و همین قدیسه او را به زندگی عرفانی‌اش رهبری کرد. از آثارش در الهیات عرفانی، شب تاریک روح و صعود کوه کرمل است.

3. The experience of rapture

4. ecstasy

5. enthusiasm

۶. the Society of Friends گروهی مذهبی که در قرن ۱۷ م. به رهبری جورج فاکس در انگلستان پیدایش یافت. فاکس معتقد بود که انسان بدون واسطه و به هدایت «نور درونی» که روح القدس به او اعطا می‌کند، قادر است با خدا رابطه شخصی و مستقیم برقرار کند. پیروان او به نام انجمن مذهبی دوستان معروف شدند و معمولاً کوئکرز [= لرزانها] خوانده می‌شدند زیرا هنگام عبادت از هیجان می‌لرزیدند. از عبادت در کلیسای رسمی، ادای سوگند و حمل اسلحه در جنگ امتناع می‌کردند. القاب اجتماعی و رسمی نزد آنان مطرود بود.

7. quakers

ستی و اتکا به الهیات را به نفع نور باطن^۱ طرد کردند. نوری که به واسطه آن اعضای این انجمن، این رسالت را در خود احساس کردند که باید درباره مسائل مهم با امت رک و بی پروا سخن خود را بگویند. [کتاب] *عقلانیت مسیحیت* (۱۶۹۵) جان لاک^۲ (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) شناخته شده ترین پاسخ به مسائل اخلاقی و عقلی ای بود که شور و شوق طرح کرد.

در بحث از شور و شوق مجموعه ای از مسائل به هم پیوسته در خصوص معرفت، مرجعیت و تجربه ای که تأثیر مستقیم بر اخلاق دارند، متبلور می شود. یک تجربه عرفانی، مکرراً عارف را به شیوه ای خاص از زندگی هدایت می کند. و یا به مجموعه ای از احکام که باید در تقابل با مجموعه ای دیگر صادر شود، اشاره دارد. اما آیا هیچ قید و فیودی برای عارف به عنوان فاعل اخلاقی وجود دارد؟ آیا ملاکهایی برای تمایز نهادن بین تجربه عرفانی حقیقی و فریبنده وجود دارد؟ اهمیت اخلاقی این پرسشها زمانی افزایش می یابد که فرد یا گروه از مرجعیت یک جماعت رسمی دورتر می شود. بدین سان مرجعیت تجربه عرفانی در زندگی عملی، مسأله ای حیاتی در رابطه بین اخلاق و همه انواع عرفان شد.

در قرن بیستم، سرمشق رهیافتهای فلسفی انگلیسی - آمریکایی به این مسأله، [کتاب] انواع تجربه دینی (۱۹۰۲) ویلیام جیمز^۳ (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) بوده است، متأسفانه، نتیجه جیمز دایر بسر اینکه تجربه عرفانی فقط برای خود عارف به لحاظ معرفتی خود - توجیه گر است، این مسأله را بدون اینکه حل کند، تکرار کرد. زیرا اشاره ای به این ندارد که چگونه این تجربه بنا بر ادعا مرجع، وارد زندگی اخلاقی عارف و جامعه اش می شود. سخنان مرسوم می که تجربه عرفانی را به عنوان تجربه ای واحد و بیان ناپذیر معرفی می کنند که صرفاً پوشیده در زبان یک سنت است، هیچ کمکی به حل مسائل اخلاقی خاص نمی کنند. ار. سی. زنییر^۴ محقق کاتولیک عرفان و ادیان تطبیقی، به سود برتری عرفان خدا باورانه که رو به سوی یک خدای مهربان دارد و در

1. an inner light

۲. John lock فیلسوف بزرگ انگلیسی در قرن ۱۷ م.

۳. William James فیلسوف و روانشناس آمریکایی.

4. R.C.Zachner

تقابل با صور به لحاظ اخلاقی بی تفاوت یا بالقوه منحط عرفان است، استدلال کرد. رابرت ایتکن^۱ آمریکایی، استاد ذن، طرفدار اخلاق «بوم‌شناسی عمیق»^۲ که مبتنی بر آرمان بودیساتوای^۳ بودیسم است می‌باشد، در حالی که آرتور دانتو^۴ که موضعی اجمالاً کانتی دارد بر این باور است که بیشتر اشکال تفکر دینی غیر غربی، دیدگاه‌های مابعدالطبیعی‌ای را که مستلزم زوال اخلاقند، مسلّم فرض می‌کنند. مناسبات میان اخلاق و عرفان پیوسته در حال تغییرند.

-
1. Robert Aitken
 2. deep ecology
 3. Bodhisatva
 4. Arthur Danto

- **The Age of Reform, 1250 _ 1550.** New Haven: yale university Press. 1980.
- Aitken, Robert. **The Mind of Clover: Essay in Zen Buddhist Ethics.** San Francisco. Calif: North Point Press. 1984.
- Butler, Cuthbert. **Western Mysticism.** London: Con. stable. 1922.
- Cousins, Ewert (ed.). **World Sprituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest.** 25. Vols. New york: Crossroad Press. 1985.
- Danto, Arthur. **Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy.** New york: Harper & Row. 1972.
- James, William. **Varieties of Religious Experience.** New york: Longmans, Green. 1902.
- Katz, Steven T. (ed.). **Mysticism and Philosophical Anatyis.** Oxford: Oxford University Press. 1978.
- Knox, R.A. **Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion.** Oxford: Oxford University Press. 1950.
- **Mysticism and Religious Traditions.** Oxford: Oxford University Press, 1950.
- Otto, Rudolph. **Mysticism East and West.** New york: Macmillan. 1957.
- Ozment, Steven E. **Mysticism and Dissent.** New Haven: yale University Press. 1980.
- Payner, Richard J. (ed.). **Classics of Western Sprituality.** Ramsey, N.J.: Paulist Press. 1978.
- Proud foot, wayne. **Religious Experience.** Berkeley. University of California Press. 1985.
- Scharfstein, Ben-Ami. **Mistical Experience.** Oxford Basil Black well. 1973.
- Stace. W.T. **Mysticism and Philosophy.** Philadelphia: Lippincott. 1960.
- **The Teachings of the Mystics.** New york. 1960.
- Underhill, Evelyn. **Mysticism.** London: Methuen. 1911.
- Zaehner, R.C. **Mysticism Sacred and Profane.** Oxford: Oxford University Press. 1957.

اراده از نگاه اهل عرفان

فاطمه طباطبائی^۱

چکیده: مبحث اراده از مقولات مهم و پرجاذبه‌ای است که در برخی از شاخه‌های علوم انسانی مطرح بوده و علما هر یک از منظر خود به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. در عرفان اسلامی نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است تا آنجا که این مبحث تا ساحت ربوبی کشیده می‌شود. در این مقاله ضمن تبیین نظر برخی عرفا درباره اراده به این نکته اشاره می‌شود که چگونه می‌توان این حقیقت به ظاهر متناقض را - که از یکسو توصیف بزرگان معرفت به برخورداری و متصف شدن به آن و از دیگر سو رمز جاودانگی و بقا بعد از فنا در نفی آن است - در کنار یکدیگر نشان داد و هر دو را صحیح دانست و در نهایت نظریه امام خمینی مطرح می‌گردد مبنی بر اینکه اول بار خالق هستی خواستاری توأم با عطاوت را نثار مخلوق نموده تا انسان دریابد که سیر به سوی کمال هم همراه خداوند است و هم مقدور انسان و این مطلب هرگز منافاتی با اراده انسان مقهور نخواهد داشت.

کلید واژه‌ها: اراده، طلب، مرید، مراد

مقوله «اراده» از مقولات اصلی، مهم و مشترک میان برخی از دانشهاست. در علم کلام، فلسفه، عرفان، اصول فقه و حتی روان‌شناسی جایگاهی خاص دارد و هر یک از علوم به مناسبت موضوع به تعریف، تحلیل، بحث و بررسی آن پرداخته‌اند. این کلمه و مشتقات آن در قرآن کریم بیش از ۱۵۰ مرتبه به کار رفته است. در مبحث اسما و صفات الهی، اراده به عنوان یکی از مهمترین صفات حضرت حق مطرح می‌شود و در نظام «احسن» و «اتقن» هستی، از اراده

۱. مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

کلی و مطلق مبدأ عالم و حاکمیت آن بر جهان سخن می‌رود و بالاخره در فضای معرفت انسانی از رابطه اراده آدمی، با فعل و عمل او و همچنین نوع رابطه آن با قاهریت اراده حضرت حق گفتگو می‌شود. در سیر و سلوک عرفانی نیز «اراده» به صورت «ارادت»، یکی از مهمترین مقامات و منازل عرفانی است که در همین ساحت از «مرید» و چگونگی رابطه و دبستگی او به «مراد» و وظایف هر یک از این دو نسبت به یکدیگر سخن می‌رود. در این مقاله ابتدا به بیان شیخ‌الرئیس اشاره کرده و سپس به آرای شخصیت‌های بزرگ و برجسته عرفانی یعنی خواجه عبدالله انصاری، محی‌الدین بن عربی، عبدالرزاق کاشانی و امام خمینی درباره ارادت عارفانه اشاره خواهیم کرد و آنگاه به بیان آرای امام در رسالة الطلب و الاراده می‌پردازیم.

ابوعلی سینا، فیلسوف نامدار قرن پنجم، در نمط نهم اشارات به تبیین «اراده» پرداخته و آن را نخستین درجه سلوک عارفان ذکر می‌کند و معتقد است این درجه ویژه اهل یقین و مؤمنان است که موجب گرایش آنان به سوی ریسمان محکم الهی شده است. در نتیجه باطن آنها به سوی عالم قدس به حرکت درآمده و آنها را به شادی وصل رسانده است و چنین کسی با این ویژگی است که «مرید» خوانده می‌شود [ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۴۵ - ۴۴۶].^۱

اراده در عرفان عملی به معنای خواستاری است و اگر با مهرورزی و سرسپردگی همراه گردد، از آن به ارادت تعبیر می‌شود و از آنجا که اساس کار در عرفان بر عشق و محبت است، اراده در این مکتب رنگ و معنایی تازه به خود می‌گیرد؛ تا آنجا که به «حمره من نار المحبة» [کاشانی] تعبیر می‌شود و جان تشنه انسان طالب حقیقت را سیراب می‌کند و او را توان می‌بخشد تا مسیر کمال و قوس صعود را با عشق درنوردد. از این رو سالک کوی محبوب، «مرید» خوانده می‌شود.

۱. اول درجات العارفين مايسمونه هم الارادة و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني. او الساكن النفس إلى العقد الايماني، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سره إلى القدس. لينال من روح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مرید.

از نگاه خواجه عبدالله انصاری

پیر هرات، که صد منزل برای رسیدن به حقیقت و اوج قلّه هدایت برمی شمرد و انسان طالب حقیقت را به پیمودن این منازل صدگانه دعوت می‌کند، ارادت را در منزل چهل و سوم مطرح می‌نماید و معتقد است سالک پس از منزل «عزم»، که به تعبیر امام خمینی جوهرهٔ انسانیت است، وارد منزل «ارادت» می‌شود و بقیهٔ منازل را با عشق و سرسپردگی طی می‌کند. از نظر او ارادت از قوانین و اصول استوار علم عرفان و از پایه‌های محکمی است که سایر اصول بر آن بی‌ریزی می‌شود. خواجه در تعریف آن می‌نویسد: «الارادة من قوانین هذا العلم و جوامع اینته و هی الاجابة لدواعی الحقیقة طوعاً» [انصاری ۱۳۶۱: ۴۳]. در این معنا ارادت پاسخ مثبتی است که طالب حقیقت به منادی حقیقت می‌دهد و پذیرفتار آن می‌شود و به زبان قال می‌گوید:

سر ارادت ما و آستان حضرت دوست که هر چه بر سر ما می‌رود ارادت اوست
سالک منزل چهل و سوم، در رخدادها به فاعل می‌نگرد، به قابلیها و قابلیتها نمی‌اندیشد؛ زیرا می‌داند ظروف و قابلیتها رحمت ناب حضرت محبوب را مکدر می‌سازد. پس او کدورت و تیرگی آب را به سرچشمه منتسب نمی‌کند.

خواجه عبدالله درجهٔ اول ارادت را بیرون آمدن از هرگونه عادت برمی‌شمرد. از این رو شناخت عادات مزاحم، بنهای حقیقت‌نما، و بیرون رفتن از آنها اول قدمی است که سالک منزل ارادت باید بییماید. نفی تبعیت از «عادت» و رسوم عرفی، ترک هر عملی که بر مبنای آگاهی و معرفت نیست و بالاخره پرهیز از امور تقلیدی، گامی است که سالک برمی‌دارد تا «ارادت» خود را ثابت نماید.

«طریقت» در آیین عرفا بیرون آمدن از عادات و محکم ساختن پایه‌های اعتقادی است. پس اگر اموری در «شریعت»، مقدس شمرده می‌شود و سالک مبتدی ملزم به رعایت آنهاست، سالک صاحب ارادت باید به بازسازی و محکم کاری آنها بپردازد. پس اگر ندای عارفی شنیده می‌شود که: «از مسجد و از مدرسه بیزار شده است»، می‌خواهد توجه دهد «مسجد» و «مدرسه» که در «شریعت»، مقدس شمرده می‌شده است باید یکباره فرو ریزد و دیگر بار بر مبنای عقل و

خرد و آگاهی انتخاب شود. سرپای وجود چنین عارفی منبر و محراب می‌شود. از این رو بیرون رفتن از عادات و جانشین ساختن علم و آگاهی اولین وظیفه طالب حقیقت است که بدون مهرورزی و سرسپردگی مقدور نخواهد بود و از آنجا که غیرت عشق جز خواسته محبوب خواسته‌ای را به جای نخواهد گذاشت، انسان به ارادت رسیده جز اراده ازلی و خواسته محبوب لم یزلی اراده‌ای ندارد.

خواجه توصیه می‌کند: طالب حقیقت باید پس از بیرون آمدن از عادات و رسوم با نیتی درست و صادق با سالکان و رهروان راستین هم منزل شود و با آنان در سیر و سلوک گام بردارد و از هر امر بازدارنده‌ای پرهیز کند: «و تعلق بانفاس السالکین مع صدق القصد و خلع کل شاغلٍ من الاخوان و مشتتٍ من الاوطان» [انصاری ۱۳۶۱: ۱۱۲].

از این رو طالب کوی معرفت و سالک راه حقیقت همواره در مبارزه و جهاد است و زندگی او در پویایی و کوشایی است. او برای برچیدن امور مزاحم و همراه شدن با امور موافق در تکاپوست و این امر او را به مطالعه و بررسی محیط اطراف فرامی‌خواند و به مصاحبت با صلحا و اخیار روی می‌آورد و حتی نگریستن به سیمای عالم را در رسیدن به هدف متعالی‌اش مفید می‌بیند.

به گفته مولوی:

هر که خواهد همنشینی با خدا
از حضور اولیا گر بگسلی
یا
گو نشیند در حضور اولیا
تو هلاکی، ز آنکه جزء بی کلی

پس جلیس الله گشت آن نیک بخت
که به پهلوی سعیدی بُرد رخت
بدین ترتیب سالک صاحب اراده با حالی خوش از فراز و فرود سفر می‌گذرد و از غیر حق دور می‌شود، در مسیر حرکت سختیها، مشکلات و تلخکامیها را با راحتی و امید وصل تحمل می‌کند: «تقطع بصحبة الحال و ترویج الانس السیر بین القبض و البسط» [انصاری ۱۳۶۱: ۴۳].
چنین مریدی در عین پایداری، آیین‌داری خود را در میان نمی‌بیند. در عین «سکر» و «مستی»

مراقب احوال و گفتار خود است تا مبادا سرچشمه نوش او به تیرگی و کدورت بدل شود. «ذهول مع صحة الاستقامة و ملازمة الرعاية على تهذيب الادب» [انصاری ۱۳۶۱: ۴۳].

از این روست که اولیای برگزیده خدا گرفتار شطح نمی‌شوند و بدمستی را ویژه مبتدیان و دریادلی را صفت منتهیان می‌دانند. امام خمینی در مصباح‌الهدایه تصریح می‌کند: «و الشطحيات كلها من نقصان السالك و انسلوك و بقاء الاتية و الاتانية» [۱۳۷۲: ۸۸].

باری، «اراده» پاسخ مثبتی است که عارف سالک به منادی حقیقت می‌دهد و ثمره این پاسخ:

الف. بیرون آمدن از هرگونه عادت و عملی که بر مبنای خرد و تعقل بنا نشده باشد.
ب. همراهی و همگامی با رهروان راستین تا از آفات سفر و رهنان طریق در امان بماند.
ج. از غیر حق بریدن و توجه خود را به معبود حقیقی معطوف داشتن، کمال مطلق را مد نظر داشتن، به اعمال و رفتار خود تعالی بخشیدن.

چنین انسانی چون خود را مقهور جلال و جمال حضرت دوست می‌بیند و اراده خود را به اراده حق پیوند می‌زند، اراده خود را تقویت کرده تا آنجا که مظهر اراده حضرت حق گردد و به معنای حقیقی، فانی در «مراد» می‌شود. به تعبیر امام خمینی «اراده» از صفات کمالیه ذات اضافه است و با متعلقاتش معنا می‌شود. اراده انسان اگر به امور سطحی، ناپایدار و زوال‌پذیر تعلق گیرد، صاحب آن در پایین‌ترین مرتبه وجودی است. خواجه عبدالله — در صد میدان — چنین انسانی را دنیایی نام می‌نهد؛ ولی اگر اراده به امور زوال‌ناپذیر و جاودانه متوجه شود، صاحب آن انسانی آخرتی است.

از نگاه ابن عربی

محمی‌الدین بن عربی، عارف نامدار، درباره تعریف اراده به گفته بزرگان اشاره کرده و معتقد است: اگر چه آنها اراده را گرایش قلب معنا کرده‌اند، اما این تعریف فقط به نوعی از انواع اراده تعلق می‌گیرد و خود به بیان انواع اراده می‌پردازد و یک نوع آن را اراده طبع نام می‌گذارد و

معتقد است لذات نفسانی متعلق چنین اراده‌ای است. قسم دیگر آن را اراده حقی نام می‌گذارد و اخلاص را متعلق چنین اراده‌ای می‌داند. شیخ اکبر به سه نوع اراده قائل شده که عبارتند از:

۱- اراده تمَنی یا خواست آرزومندانه؛

۲- اراده طبعی یا طبیعی که به حظوظ نفسانی تعلق می‌گیرد؛

۳- اراده حقی که به اخلاص و پاک شدن از هر شائبه‌ای متعلق است.

«و هی لوعة فی القلب یطلقونها و یُردون بها ارادة التمنی و هی منه و ارادة الطبع و متعلقها

الحظ النفسی و ارادة الحق و متعلقها الاخلاص» [ابن عربی: ۲].

شیخ در کتاب گرانسنگ فتوحات، نیز به طرح این مبحث پرداخته و می‌نویسد: «الارادة عند القوم لوعة یجدها المرید من اهل هذه الطريقة یحول بینة و بین ما کان علیه ممّا یحجبه عن مقصوده» [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۰]. سپس در قالب شعر می‌گوید:

اراده، شعله سوزنده‌ای در قلب است که در آغاز سیر و سلوک به جان مرید می‌افتد و با این گرایش به مراد و محبوبی تعلق پیدا می‌کند که از نگاه دیگران مخفی است. بیننده چنین شعله‌ای در سرگشتگی و حیرت فرو می‌رود. و یا آنکه همواره در چنین آتشی می‌سوزد، اما همه چیز را زیبا می‌بیند و نازنین‌بینانه درباره همه اشیاء حکم می‌راند.

لوعة فی القلب محرقة هی بدء الامر لو علموا

فلهذا حنّ صاحبها للذی عنه العباد عَمُوا

فاذا یدو لناظرة یعتزیه البهت و الصم

فتراء دائماً ابداً بلهبیب النار یصطلم

و کل شیء عنده حسن و بهذا کلهم حکموا [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۰]

به گفته حافظ:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

شیخ به تعریف ابویزید بسطامی نیز اشاره می‌کند که گفته است: «أريد أن لا أريد»

می‌خواهم که نخواهم؛ یعنی خواستار آنم که اراده را از خودم سلب کنم. ابن عربی توجه

می‌دهد که قائل به هنگام ادای این سخن، خدای را مخاطب قرار داده و سخن خود را اینگونه تمام می‌کند: «لأنّی انا المراد و انت المرید» [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۰] یعنی اینکه گفته‌ام می‌خواهم که نخواهم، از آن جهت است که من خواسته توام و تو خواستار من، و دلیل این امر آن است که بایزید می‌داند اراده به معدوم تعلق می‌گیرد و «مراد» معدومی خواهد بود که هیچ‌گونه هستی و وجودی ندارد و این لازمه وجود «ممکن الوجود» است. پس وقتی می‌گویند: «انا المراد»، منظور این است که تنها «مرید» است که صاحب وجود است. محیی‌الدین پس از بیان این مطلب می‌گوید: اراده در اندیشه من خواستار معرفت به خداست که از راه گشایشهای شهودی حاصل می‌شود به تعبیر دیگر، شیخ اراده را اندیشه حصول معرفت از راه مکاشفه، ذوقی و یا تعلیم الهی می‌داند.

شیخ اکبر این معنای دریافتی خود را برگرفته از آیه شریفه «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» [بقره: ۲۸۲] می‌داند که تقوی و علم ملازم یکدیگرند.

پس، اراده از منظر ابن عربی بر اساس کشف و شهود ذوقی و یا با عنایت الهی حاصل می‌شود و عقل و استدلال را در این ساحت راهی نیست: «و صاحب الفکر لیس من اهل الارادة الا فی الموضع الذی یجوز له الفکر فیهِ» [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۲].

و اما الارادة عندنا فهي قصد خاص فی المعرفة بالله و هي ان تقوم به ارادة العلم بالله من فتوح المكاشفة لا من طریق الدلالة بالبراهین العقلية، فتحصل له المعرفة بالله ذوقاً و تعلیماً الهیاً فیما لا یمکن ذوقه و هو قوله و اتقوا الله و يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ [ابن عربی ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

به هر حال از بیانات شیخ می‌توان چنین نتیجه گرفت:

- ۱- متعلق اراده امری معدوم است.
- ۲- مراد واقعی، معرفت بالله است که از راه شهود حاصل شود.
- ۳- چون به هر مقدار برای سالک این معرفت حاصل شود، به ساحت علم خداوند نخواهد رسید، متعلق علم او همیشه معدوم است:

ثم اعلم في مذهبننا أنك اذا علمت ان الارادة متعلقها العدم و علمت ان العلم بالله مراد للعبد و علمت انه لا يحصل العلم به على ما يعلم الله به نفسه لاحد من المخلوقين مع كون الارادة لذلك موجودة [ابن عربي ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

یعنی سالک خواهان شناخت ساحتی از حق است که به آن دست نیازیده است. فالارادة للعبد مادام في هذا المقام لازمة لازم حکمها و هو التعلق بالمعدوم و العلم بالله كما قلنا لا يصح وجوده فالعبد حكم الارادة فيه اتسم من كونها فيمن يدرك ما يريد [ابن عربي ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

ابن عربي تعریف بزرگان عرفان را که اراده را «لوعة يجدها المرید تحول بينه و بين ما كان عليه مما يحجب عن مقصوده» دانسته‌اند، مورد نقادی قرار می‌دهد و می‌گوید آنگاه که معرفت به حق از راه کشف و تعلیم الهی تحقق پیدا کند، برای سالک حجابی در رسیدن مقصود نمی‌ماند؛ زیرا مقصود و مراد او خداست و سالک خدا را در هر پدیده‌ای شهود می‌کند. وی معتقد است واجدین این مقام کسانی هستند که خداوند از آنها راضی است و از ویژگیهای آنان ادب‌ورزی است: «و من علامات صاحب هذا المقام معانقة الادب» [ابن عربي ۱۴۱۸ ج ۲: ۵۱۱].

صاحب کتاب دستورالعلماء نیز در این مطلب که اراده به امر معدوم تعلق می‌گیرد، اشاره کرده و تعریف جالبی دارد که در توضیح سخن محیی‌الدین مفید فایده خواهد بود:

و اعلم ان الارادة في الحقيقة لا تتعلق دائماً الا بالمعدوم فانها صفة تخصص امرٌ بحصوله و وجوده کمال قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کن فيكون و الارادة عند اهل الحقائق طلب القرب الالهی من المرشد المجاز الذي تنتهي سلسلته الى النبی اکرم (ص) [ج ۱: ۷۵].

در این نگاه اراده همواره به امر معدوم تعلق می‌گیرد و صفتی است که به حصول و وجود امری متصف می‌شود؛ همان‌طور که خدای تعالی فرموده است: هرگاه خداوند تحقق چیزی را اراده کند به او می‌گوید باش و او می‌شود، ولی اراده نزد اهل معرفت درخواست تقرب به خدا از طریق راهنما و رهیافته‌ای است که سلسله ارتباط او به پیامبر اکرم می‌پیوندد.

از نگاه عبدالرزاق کاشانی

کاشانی «اراده» را از اصول و پایه‌هایی می‌داند که بنای سیر و سلوک و سفر معنوی و انفسی بر آن نهاده می‌شود و آن را پاسخ مشتاقانه‌ای معنا می‌کند که سالک کوی محبوب به منادیان حقیقت می‌دهد. در سر و باطن چنین انسانی «خواطر حقانی» به جلوه درآمده و او را به سوی حقیقت فرا می‌خواند. از این رو بر مبنای فطرت خویش تسلیم و سرسپرده منادیان حقیقت می‌گردد. وی سپس می‌افزاید: تنها کسی می‌تواند فرمان «اجیبوا داعی الله» را گردن نهد که باطن او به نور کشف و صفا آراسته باشد. در پی چنین تصفیه‌ای است که به درآمدن از تعینات و راه یافتن به مقام فنا دست خواهد داد؛ زیرا «فان نور التجلی مغناطیس ظلم رسوم العبد» [کاشانی ۱۳۷۲: ۱۱۸]. از خصوصیات و ویژگیهای نور تجلی این است که تاریکی و ظلمت تعینات انسان خاکی را می‌زداید. با بیان مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که «اراده» از نگاه کاشانی از نشانه‌های آغازین بیداری و نیز خواستاری و سرسپردگی است؛ به همین دلیل با فطرت عاشقانه آدمی نسبت و مناسبت پیدا می‌کند. از این روی در کتاب دیگری، اراده را سوزش آتش محبت معنا می‌کند که بر قلب سالک اثر می‌گذارد و او را پاسخگوی ندای محبوب می‌سازد: «الارادة حُمرَة من نار المحبة في القلب المقتضية لاجابة داعي الحقيقة» [کاشانی در حاشیه شرح ۱۳۷۲: ۸۷] و بر همین اساس در تعریف «مرید» می‌نویسد:

«مرید کسی است که از اراده خود به در آمده و بر حسب فطرت پاک و سرشت عاشقانه خود عمل می‌کند» [کاشانی ۱۳۷۲: ۱۱۷]. وی در تبیین وجه استشهاد پیر هرات به آیه شریفه «قل كلّ يعمل علی شاکلته» می‌افزاید، صافترین و نابترین انسانها کسانی‌اند که می‌توانند بر اساس فطرت اولیه و سرشت آلوده نشده خود عمل کنند: «فالمرید يعمل علی ما غرز فيه و جبّل علیه فهو من اصفی الناس فطرة» [کاشانی ۱۳۷۲: ۲۱۷].

کاشانی به دنبال شرح مطالب خواجه به بیان اقسام اراده می‌پردازد و درجه اول آن را روی گرداندن از تعینات و عادات نفسانی برمی‌شمرد و متذکر می‌شود که طالب منزل «اراده» می‌باید از اصطلاح‌خوانی و پرداختن به آنها اعراض کند و به احکام علوم بپردازد و با رهروان و به

مقصد رسیدگان دمخور و همشین شود؛ که از برکت چنین همشینی است که از زمره عابدان پیشی می‌گیرد و تنها به امور شرعی و ظواهر آنها بسنده نمی‌کند، بلکه از باطن رهیافتگان و صالحان مدد می‌گیرد و نیت خود را خالص می‌گرداند. از هر امر بازدارنده تفرقه‌افکنی دوری می‌جوید؛ زیرا صلحا و راهیان حقیقت، رهیافتگان به مقام تجرد و تنزهند که از تمام دلبستگی و دلمشغولیا عبور کرده، به موانع و آفات راه به خوبی واقفند. از این رو دوستی و همشینی با ایشان به انسان طالب و رهرو کمک می‌کند تا او نیز از هر چه که او را از حقیقت دور کرده و به خود مشغول می‌دارد، حتی از پرداختن به علوم شرعی و عبادات عاداتی، دوری جوید تا در درجه اول ارادت قرار گیرد. هنگامی صعود از این درجه برای او امکان پذیر می‌شود که به تدریج از درون از غیر محبوب ببرد. قلب او در چنین شرایطی منزلگاه «احوال» و تجلیات حق می‌شود و از آنجا که «حال» واردی است غیبی که گهگاه بر قلب سالک فرود می‌آید، او نیز به تدریج از برکت این حالات از غیر حق می‌برد و از هرگونه تقلیدی رها می‌شود و کورکورانه و با چشمان بسته به اطاعت و عبادات نمی‌پردازد، بلکه قلب او از نور معرفت برخوردار می‌شود، از مقام «ایمان» فراتر رفته به مقام «احسان» و «عیان» می‌رسد. اگر در مقام احسان گهگاه رؤیت حقیقت دست می‌دهد، اما در عیان همیشه بیننده حقیقت خواهد شد. نتیجه چنین رهیافتی مأنوس شدن با محبوب است و محرک او در افعال و اعمال «قلب» او خواهد بود. در نتیجه از هر امر تفرقه‌افکنی که نشاط و انس او را مخدوش سازد، دوری می‌کند. از ویژگیهای چنین رهیافته‌ای آن است که میان «خوف» و «رجا» در گردش است — زیرا حال او حلال متوسطین است — و در درجه سوم و هنگامی که به مقام منتهی راه می‌یابد، بر اثر غلبه شهود از خودبی‌خود می‌شود، مستی و سکر او را فرا می‌گیرد؛ اما این مستی و فنا با حالت استقامت و حریم‌شناسی همراه خواهد بود. از منظر کاشانی چنین انسانی در عین مستی، هوشیارانه مراقب اعمال و رفتار خود است و واجبات را در جای خود به نحو احسن انجام خواهد داد و از مکروهات و منهیات پرهیز دارد و در ادای حقوق خداوند، پیر و مرشد و ممنوعان خود سخت کوشاست تا میادا سرچشمه نوش او مکدر شود [کاشانی ۱۳۷۲: ۱۱۸].

کاشانی در بیان علت استشهاد خواجه به آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكْلِهِ» در منزل اراده داده است. وی معتقد است که اراده با عشق و محبت، گرایش و فطرت، و بالاخره با شاکله و سرشت آدمی مرتبط است و از آنجا که عشق و اراده و... ذاتی بشر بوده و انسان طبیعتاً مقهور آن است، بر انسان سالک و عاشق لازم است که سمت و سوی این عشق و اراده را به سوی کمال و تعالی متوجه نماید. به چنین جهت‌گیری و هدفمندی که سالک حرکت خود را به سوی خدا پی می‌گیرد [کاشانی ۱۳۷۲: ۶۲۴]، اراده گفته می‌شود و همچنان که اکثر بزرگان ما گفته‌اند، این جهت‌گیری باید به هدایت رهیافته‌ای کامل عیار که از راه و رسم منزلها خبر دارد، انجام پذیرد.

طی این مرحله بی مهری خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
اینجاست که «مرید» به تبعیت از «مراد» این سیر تکاملی را تا ساحت فنای فی الله و بقاء بالله ادامه می‌دهد.

از نگاه امام خمینی

امام خمینی «اراده» را از صفات کمالیه مطلق وجود می‌دانند [۱۳۷۸: ۶۱۳]^۱ و در تبیین این مطلب به تقسیم‌بندی سه‌گانه صفات الهی از منظر حکمای اسلامی اشاره می‌کنند که آنان صفات را یا حقیقه، آن هم به دو گونه حقیقه محضه و حقیقه ذات اضافه و یا اضافه محضه و یا سلبيه محضه برشمرده‌اند [۱۳۷۸: ۶۱۳] و «اراده» را جزء اوصاف حقیقه ذات اضافه دانسته و آن را برخلاف دو نوع دیگر (اضافه محضه، سلبيه محضه) عین ذات حضرت حق می‌دانند [۱۳۷۸: ۶۱۳]. «اراده، قدرت و مشیت عین ذات مقدس اوست و فاعلیت بالذات در آن ذات مقدس عین فاعلیت بالاراده و القدره است» [۱۳۷۸: ۶۰۲].

و نیز می‌گوید: حقیقت وجود عین شعور، علم، اراده و قدرت و سایر شئون حیاتی است و بر این باورند که هرکس بتواند حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی

۱. «اراده از صفات کمالیه وجود و موجود بما الله موجود است.»

دریابد قطعاً تصدیق خواهد کرد که حیات و جمیع شئون حیات از قبیل علم، اراده، تکلم و... در همه موجودات ساری و قابل شهود و مشاهده است. نکته جالب اینکه چنین انسانی قادر خواهد شد که تسبیح موجودات را نیز شهود کند و دریابد که «تسبیح» با اراده و علم و تکلم ملازمت دارد و هر پدیده‌ای که رنگ وجود به خود گیرد از مواهب وجود حتی علم و اراده و نطق نیز برخوردار می‌شود [ابن عربی، فص‌هود] با این نگاه و باور است که گفته بزرگانی که اراده حق تعالی را عبارت از علم به صلاح و نظام اتم دانسته‌اند خلاف تحقیق دانسته می‌شود [خمینی ۱۳۷۸: ۶۱۲] زیرا لازمه چنین تفکر و اندیشه‌ای این خواهد بود که حق تعالی که مبدأ وجود است از اراده و اختیار بی‌بهره باشد [خمینی ۱۳۷۸: ۶۱۲].

از مطالب فوق دریافته می‌شود که اراده، از مقولات مشکک است که از اعلی مرتبه هستی تا ادنی مرتبه از آن حقیقت برخوردارند [خمینی ۱۳۷۸: ۶۱۲]^۱ و قویترین نوع آن اراده‌ای است که به کمال و جمال مطلق تعلق گیرد و حضرت حق خود در اعلی مرتبه، «مرید» و «مراد» خواهد بود. در ادامه می‌نویسند در عالم برزخ و قیامت نیز صور معانی دارای حیات و اراده هستند و آتش جهنم نیز از روی شعور و اراده انسان را می‌سوزاند [خمینی ۱۳۷۸: ۲۷۵]. در نظام آفرینش نیز این مطلب قابل بررسی است که در سلسله موجودات، هر چه شیء رو به تکامل می‌رود، حقیقت «اراده» در وجود او ظهور و بروز بیشتری پیدا می‌کند تا آنجا که در انسان که اشرف مخلوقات است و انسان کامل که خلیفه خداوند است به ظهور تام و تمام می‌رسد. در اینجا است که از برکت چنین حقیقتی، نظام آفرینش به تسخیر او درآمده و در برابرش خاشع و خاضع خواهند شد. جالب توجه اینکه اگر در یک مرحله انسان می‌باید در تقویت عزم و اراده خود کوشش کند و از هر امری که به تقویت اراده او می‌انجامد، دریغ نورزد و نیز از آفات اراده پرهیز داشته و در مراحل عالی‌تر از اراده خود نیز صرف‌نظر کند، قلب خود را مجلای اسمای الهی از جمله «اراده» گرداند در این صورت است که از برکت چنین اثبات و نفی مظهر اراده و مشیت حضرت حق خواهد شد و به موجب «و ما تشاؤون الا ان یشاء الله» قدرت

۱. اگرچه از عقول مجرد و ساکنین جبروت اعلی گرفته تا هیولای اولی و تمام ذرات کائنات مسخر تحت اراده فاضله حقند و به هیچ وجه در هیچ کاری استقلال ندارند [خمینی ۱۳۷۸: ۵۵۰].

خلاقیت و آفرینندگی می‌یابد مژده حضرت دوست را دریافت می‌کند که قادر خواهد بود هر چه بخواهد و اراده کند بیافریند [خمینی ۱۳۷۸: ۱۲۵ ح ۲ پاورقی ۱۹]. با این اعتقاد است که امام خمینی عالم و نظامی را برای خواننده به تصویر می‌کشند که بر اساس نفوذ اراده انسانی بنا شده است [۱۳۷۸: ۴۸۵].

و به همین دلیل اراده را یکی از مراتب بهشت و جایگاه رفیع انسانهای با اراده خوانده‌اند [خمینی ۱۳۷۸: ۱۲۵، ۴۸۵]. در چنین موضع و مرتبتی است که «تفویض» نه تنها مخالف براهین متقن نیست زیرا چنین انسانی ولی کامل و دارای نفس قوی‌ای است که قادر بر اعدام و ایجاد، اماته و احیا خواهد بود و «تفویض» قدرت بر چنین انسانی این نتیجه را می‌دهد که او نیز همه قدرت و اراده و هستی خود را ظل اراده حق تعالی بداند و اراده نکند مگر آنچه را که او بخواهد حرکتی انجام ندهد — چه در خلق و ایجاد و چه در تشریع و تربیت — جز آنچه مطابق نظام اصلح و احسن باشد [خمینی ۱۳۷۸: ۵۵۱] و شاید بتوان یکی از اسرار آیه شریفه «أَفَوَضَ امْرِئُ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ أَنْ يَصِيرَ بِالْعِبَادِ» را بیان این حقیقت عرفانی دانست که گویی خدا در تفویض هم با بنده راستین خود مبادله محبت می‌کند در چنین بساوری است که راز و رمز خلقت و عبادت دریافته می‌شود که همه و همه برای رسیدن انسان به جایگاه اصلی و حقیقی خویش که همانا «نفوذ اراده فاعله نفس» [خمینی ۱۳۷۸: ۳۲۵] و محابه و تبادل محبت میان خالق و مخلوق است، تحقق یابد.

چنان‌که می‌دانیم، امام خمینی در رساله ارزشمند *طلب و اراده*، به شرح و توضیح اراده از منظر کلام و فلسفه و علم اصول پرداخته‌اند که اگرچه موضوع این مقاله پرداختن به بُعد عرفانی اراده و بررسی مقوله ارادت در حوزه عرفان عملی است، اما چگونه می‌توان به بحث «اراده» پرداخت و از رساله عارفی که حکیمانه و حکیمی که عارفانه به طرح این مبحث مهم پرداخته، یاد نکرد. امام در این رساله^۱ نخست به ذکر و نقد و تحلیل آرای اهل کلام و فلسفه در مورد «اراده» پرداخته‌اند و در پایان، نظر نهایی و محققانه خود و خواص اهل معرفت را رقم

۱. لازم به ذکر است محتوای این رساله در خلال درس اصول فقه ایراد شده که به طور جداگانه به چاپ رسیده است.

زده‌اند. ایشان در دیباچه این اثر مبنای اختلاف علما را در این مقوله چنین بیان می‌کنند که ریشه این اختلاف به مبحث مهم «کلام نفسی» و «کلام لفظی»^۱ بازمی‌گردد و هرکدام از فرقه‌های کلامی اعم از امامیه، معتزله و اشاعره را نظرهای گوناگونی است که البته خالی از اشکال و افراط و تفریط نیست [خمينی ۱۳۷۹: ۱۲]. بدین ترتیب اشاعره که صفات خدا را قدیم و زاید بر ذات او دانسته‌اند به افراط کشیده شده و معتقد به قیام حلولی صفات حضرت حق بر ذات او شده و آن را در ازل ثابت می‌دانند، معتزله نیز به تفریط افتاده و قائل به نفی صفات از ذات حضرت حق گردیده‌اند [خمينی ۱۳۷۹: ۱۲] که هر دو نظر نادرست است.

پس از رد دو نظر فوق، گفتار محقق خراسانی (آخوند ملاکاسظم) را مورد نقادی قرار می‌دهند و نمی‌پذیرند که در اوامر امتحانی دو نحوه اراده (حقیقی و انشایی)^۲ وجود داشته باشد و معتقدند از اراده انشایی معنای دقیق و قابل‌پذیرشی متصور نیست و عقل سلیم نمی‌تواند برای حقایق عالم و واقعیتهای موجود در خارج، وجود انشایی و اعتباری قائل شود [خمينی ۱۳۷۹: ۲۷]. سپس به بیان نظر مختار خود که اتحاد صفات با ذات الهی است، چنین استدلال می‌کنند که: بهترین و درست‌ترین نظر، حد وسط میان این دو نظریه است و آن این است که برای ذات حق صفاتی اثبات شود که آن صفات با ذات متحد و یگانه باشد؛ زیرا صرف الوجود

۱. اشاعره بر این باورند که کلام حق تعالی مانند کلام انسانی از جنس صدا و حروف نیست، بلکه عبارت است از معنایی که آن به ذات حضرت حق قائم است و آن «کلام نفسی» است. «کلام لفظی» که مرکب از حروف است و به نام قرآن یا دیگر کتب آسمانی در اختیار بشر قرار گرفته، دلالت بر همان «کلام نفسی» دارد.
۲. یکی از دلایلی که اشاعره را بر آن داشته تا بپذیرند که درباره خداوند «طلب» غیر از «اراده» است، آن است که در صورت تخلف انسانها از اوامر و تکلیف الهی یا باید بپذیریم که این تکلیف صوری و ظاهری بوده یا آنکه بگوییم «مراد» خداوند تحقق نیافته که هر دو نظر باطل است؛ زیرا اراده حضرت حق علت وجود اشیاست و محال است که علت از معلول سربچی کند. صاحب کفایه در رد این محذور به دو نوع اراده قایل شده است: الف. اراده تکوینی؛ ب. اراده تشریعی. در مورد اراده تکوینی می‌نویسد: در حضرت حق (بر خلاف ممکنات) علم و اراده با هم متحد است. اراده آفرینش با علم به نظام آفرینش قرین است (علم به نظام هستی مقارن است با خلقت جهان)، اما در اراده تشریعی علم به مصلحت سرمنشاء تکلیف است نه اراده تکوینی. از این رو آنچه عقلاً محال است تخلف و سربچی «مراد» از اراده تکوینی است نه اراده تشریعی.

صرف الوجود و وجود بحث و بسیط، واجد هر گونه کمال و جمال است. افزون بر این هر کمال و جمالی به حقیقت وجود بازگشت دارد: ^۱ «و القول الفصل الوسط هو اثبات الصفات المتحدة مع الذات لأنَّ صرف الوجود. صرف کل کمال و جمال، لاثبتُهُ عنه حیثیة کمالیه، بل يرجع کل کمال و جمال الی حقیقة الوجود بحسب الخارج و الا یلزم الاصلان و الاصول، و التركيب فی ذاته و الخلف فی صرافة الوجود...» [خمینی ۱۳۷۹: ۱۳] و اگر چنین نباشد و صرف الوجود فاسد کمالی از کمالات باشد، مستلزم اشکالاتی است که بطلان هر کدام در جای خود واضح است. امام پس از طرح مبنای اختلاف در صفات حق، و بازگشت اراده به «کلام الهی» و به شرح آرای متکلمان در معنای «کلام» و توصیف خداوند به متکلم می‌پردازند و نظر معتزله درباره متکلم بودن خدا را که به معنای «ایجاد کلام» است نمسی‌پذیرند [۱۳۷۹: ۱۴] و معتقدند لازمه چنین‌پذیرشی تجدد در صفات و ذات حضرت حق است زیرا کلام حادث و تجدپذیر است و از این رو نمی‌تواند بدون واسطه ایجاد شود. همچنین نظر اشاعره را که تحت عنوان «کلام نفسی» و کلام لفظی بیان می‌شود، نادرست می‌دانند و با ذکر نظریه برخی از امامیه که تکلم را به نحو قیام صدورری بر خدا قائم می‌دانند، به بیان قول چهارم که نظریه صدرالدین شیرازی و درعین حال نظر مختار خودشان است، می‌پردازند. پس از آن درباره عینیت «علم» و «اراده» سخن می‌گویند و توهّمات و اشکالات بر این نظر را پاسخ می‌دهند و در دنباله همین بحث می‌نویسند: «و لنا مسلک آخر فی دفعه» [۱۳۷۹: ۱۷]، و نتیجه می‌گیرند که اراده از صفات ذاتی حضرت حق است «فَتَحْصُلُ مِمَّا ذُكِرَ أَنَّ الْإِرَادَةَ فِيهِ تَعَالَى مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ» [۱۳۷۹: ۱۸]. سپس در پاسخ متکلمین که خود را مدافع متون مقدس دینی می‌دانند و معتقدند که طبق ظواهر روایاتی که از ائمه معصومین (ع) در دست است، نمی‌توان اراده را صفت ذات دانست، از این‌رو به تغایر علم و اراده قائل شده و آن را صفت فعل خداوند می‌دانند؛ چرا که انسان می‌تواند در مورد خداوند بگوید «لَمْ يَخْلُقْ اللَّهُ وَ لَمْ يَرْزُقْ اللَّهُ، لَمْ يُرِدِ اللَّهُ». ولی هرگز نمی‌تواند

۱. در ذیل فقره «اللهم انی اسئلك من بهائک بابها» می‌نویسند: «فکل خیر و بهاء و حسن و سناء فهو من برکات الوجود و اظلاله...» [خمینی شرح دعای سحر].

بگوید «لم يعلم الله». افزون بر این اگر اراده را صفت حضرت حق بدانیم با دو اشکال مواجه خواهیم شد؛ یا باید حدوث را درباره ذات باری بپذیریم — زیرا اراده حادث است و اگر با ذات عینیت داشته باشد ناگزیر ذات نیز حادث می‌شود — و یا می‌باید به قدیم دانستن عالم تسلیم شویم — زیرا انفکاک مراد از اراده محال عقلی است — از این رو برای رهایی از این دو اشکال باید اراده را صفت فعل حضرت حق دانست.

پاسخ امام به این قول چنین است: متکلمین معنای روایاتی را که دلالت بر صفت فعل بودن اراده دارد، دریافته‌اند؛ زیرا هرگز نمی‌توان پذیرفت که ذات حضرت باری فاقد اراده باشد و صدور فعل از ذات متعالی خالی از اراده صورت گیرد.

در مباحث بعدی این کتاب با بیان مطالب گوناگون، نهایت بحث به اراده انسان و مهمترین مسأله این باب که همان «جبر و اختیار» است، می‌انجامد و پس از طرح معنای دقیقی «غرض از آفرینش»، که خود یکی از مهمات مباحث فلسفی - عرفانی است، می‌نویسند: «ان المسألة بما هي مُعْتَوْنَةٌ في مستورات اهل الكلام فرع من فروع اصل المسألة العقلية و نطاق البحث العقلي اوسع منه بل من بين السماء و الارض كما سيَتَضَحُّ» [خمينی ۱۳۷۹: ۲۹].

و بالاخره به طرح آرای جبريون (مجبره) و مفوضه می‌پردازند و پس از تفسیر و تحریر دقیق به این نتیجه می‌رسند که نسبت دادن تفویض به موجودی ممکن، محال و غیر معقول است و هیچ فرقی در این زمینه میان موجود مجرد و مادی و فاعل مختار و غیرمختار وجود ندارد و گفته خداوند را دلیل می‌آورند که فرمود: «ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً» [حج: ۷۳]. «فالتفويض به معنى جعل ممكن مستقلاً في الفاعلية مستحيلٌ و مستلزمٌ للانقلاب المستحيل» [خمينی ۱۳۷۹: ۳۲].

برای ابطال نظریه جبريون (مجبره) نیز مقدماتی را لازم می‌شمرند، از جمله طرح بساطت وجود و مشکک بودن آن — آن هم به نحو عام نه به نحو خاص — و تعلق ذاتی هر مرتبه به دو

۱. تفویض بدان معنا که ممکن در فاعلیتش مستقل باشد، هم محال است هم مستلزم انقلابی است که آن هم محال است.

مرتبه مافوق و مادون خود و همچنین بازگشت همه صفات و شئون ذاتی به وجود صرف بسیط، بالاخره اینکه از لوازم بساطت ذات و صفات آن است که آنچه از او صادر می‌گردد از تمام حقیقت و تمام هویت و صرف حقیقت او صادر گردد. بدین ترتیب آنچه از خداوند صادر می‌گردد، از جمله اراده، از ذات حضرتش صادر گردیده است. و منها: اَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا كَانَ بَسِيطاً فِي غَايَةِ الْبَسَاطَةِ، وَ جَمِيعُ صِفَاتِهِ وَ شُؤْنِهِ الذَّاتِيَّةِ يَرْجِعُ إِلَى الْوُجُودِ الصَّرْفِ الْبَسِيطِ.....» [خمينی ۱۳۷۹: ۱۳۳].

امام پس از طرح مباحث فوق به مذهب حق که همان «امر بین الامرین» است، می‌پردازند و می‌نویسند:

تفویض، بدان معنی که مخلوق ممکن در فاعلیت و خلاقیت مستقل باشد و جبر به این معنا که هرگونه تأثیر و ایجاد از غیر خدا سلب گردد و خالقیت و اوامر خداوند بدون واسطه ساری و جاری باشد، محال است. بلکه گفتار صحیح آن است که تأثیر و قدرت خلاقیت را از موجود ممکن به طور استقلالی سلب کنیم، نه به طور کلی؛ زیرا بر این حقیقت اذعان داریم که در تمام جهان هستی فاعل مستقل خداوند است^۱ و سایر موجودات همان‌گونه که در اصل وجود خود عین ربط و فقر محضند، در سایر صفات و افعال خود نیز مستقل نیستند [خمينی ۱۳۷۹: ۳۶] و نظام هستی از آن جهت که عین ربط است، مظهر ظهور قدرت، اراده، علم و فعل حضرت حق است و این همان حقیقت امر بین الامرین است. «فالعالم بما اَنَّهُ رِبْطٌ صَرَفٌ وَ تَعْلُقٌ مُحَضٌّ ظُهُورُ قُدْرَةِ اللَّهِ وَ ارَادَتِهِ وَ عِلْمِهِ وَ فَعْلِهِ وَ هَذَا عَيْنُ الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ وَ الْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ». و از آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» [انفال: ۱۷] «وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» [دحر: ۳۰] نتیجه می‌گیرند که خداوند در آیه نخست در عین اینکه سنگ انداختن و سنگ انداز را اثبات می‌کند، اما به نفی هر دو نیز می‌پردازد و در آیه دوم نیز به صراحت اثبات

۱. فیضری در مقدمه شرح قصوص می‌نویسد: «فِي الْوُجُودِ وَ اَنَّهُ هُوَ الْحَقُّ»، بدین ترتیب در نگاه عارف، وجود یک فرد دارد و آن هم خداوند است.

مشیت خود می‌کند و مشیت و خواست و اراده مخلوق را ظهور مشیت و اراده خود می‌داند [خمينی ۱۳۷۹: ۳۶].

بدین ترتیب، هرگز در نظام آفرینش دو موجود تأثیرگذار وجود ندارد: «لأموثر فی الوجود الا الله»، در عین اینکه هیچ پدیده‌ای نیز فاقد تأثیر نیست: «أنه عدو مُضِلّ مبين» یا «و اضلّ فرعون قومه». تمام سخن در استقلالی و تبعی دانستن تأثیر و فاعلیت است.

بنابراین امام خمینی به استناد گفتار امام علی بن موسی الرضا (ع) هم قائلین به «جبر» را کافر می‌دانند و هم «مفوضه» را «مشرک» می‌خوانند: «التفویضی أخرج الممكن عن حلة الی حدود الواجب بالذات فهو مشرک و الجبری حطّ الواجب تعالی عن علوّ مقامه الی حدود بقعة الامکان فهو کافر» [۱۳۷۹: ۳۷].

و بالاخره به نکته ظریفی از پاسخ جناب خضر در جواب حضرت موسی اشاره می‌کنند، که این معلم توانمند معنوی برای متعلم نسوی از سه واژه «اردت؛ اردنا، ارادَ رَبُّک» استفاده کرده^۱ تا بیاموزد که اگرچه گاهی مسئله‌ای اله اراده مختلف است، اما در حقیقت اراده حق تعالی نافذ است.

نتیجه

۱. مبحث «اراده» از مقولات مهم و پرجاذبه‌ای است که در برخی از شاخه‌های علوم انسانی مطرح بوده و علمای هر یک از منظر خود به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند. در عرفان اسلامی نیز از جایگاه رفیعی برخوردار است، اگرچه به ظاهر حقیقت پارادوکسیکال یا متناقض‌نمایی به

۱. اراده‌ای که با اختیار ملازم است و آن حقیقت اراده است. از این رو اگر بپذیریم که اراده صفت ذات حضرت حق نیست، باید بپذیریم که حضرت باری افعال خود را مانند فواعل طبیعی، بدون اختیار انجام خواهد داد، که البته حضرت حق اجل از آن است که صفتی از صفات کمالیه را فاقد باشد. از همه مهمتر اینکه امام اراده را از صفات کمال موجود بما آنه موجود می‌دانند؛ زیرا صفات کمالی گاه به بعضی مراتب وجود تعلق می‌گیرد که صفت جسم است و گاه به نفس وجود متعلق است و اراده از جمله صفاتی است که تعلق به خود وجود دارد و تعالی الله جلّ جلاله که فاقد این صفت باشد.

چشم می‌خورد؛ زیرا از یکسو بزرگان عرفان و به مقصد رسیدگان آن را منزلی از منازل سیر و سلوک و شرطی از شروط مهم برشمرده و به رهروان طریق حقیقت متصف شدن به آن را توصیه می‌کنند، از دیگر سوراخ و رمز جاودانگی و بقا و حیات انسان را در نفی آن می‌دانند. این حقیقتی است که می‌توان ادعا کرد از هنرنامه‌های عرفان است که موجب می‌شود ساحت آن، آن‌چنان گسترده شود تا حقایق متضاد و متناقض را در خود جای دهد.

۲. اراده در ساحت ربوبی را می‌توان با ارادت عارفانه پیوند داد؛ بدین معنا که اراده یعنی خواسته توأم با مهر و عطوفت ربوبی، مجال تقرب و رسیدن به ساحت قدس محبوب مطلق را به انسان ارزانی می‌دارد و شاید بتوان این حقیقت را سر بیان حضرت امام در رساله الطلب و الاراده دانست مبنی بر اینکه اول بار خالق هستی، طریق مهرورزی و خواستاری توأم با عطوفت را نثار مخلوق کرد تا انسان دریابد که سیر به سوی او و بار یافتن در حریم قرب او هم «مراد» خداوند است و هم مقدور انسان و این سفر جز به طریق عشق و محبت ممکن نیست. پس حاصل آنکه تفسیر اراده حضرت حق، تبیین سفر عاشقانه یا سلوک عارفانه انسان است.

منابع

- ابن سینا. (۱۳۶۳). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات. نگارش دکتر حسن ملکشاهی. انتشارات سروش.
- ابن عربی، محیی الدین. رساله اصطلاحات عرفانی. چاپ بیروت.
- _____ . (۱۴۱۸). الفتوحات المکیه. دار احیاء التراث العربی. چاپ اول. ع.ج. بیروت.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). شرح منازل السائرین. انتشارات مولی.
- خمینی، روح الله. شرح دعای سحر.
- _____ . (۱۳۷۸). شرح چهل حدیث. انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ ۱۷.
- _____ . (۱۳۷۹). الطلب و الاراده. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۲). مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- دستور العلماء.
- قیسری، داوود. شرح قصص.
- کاشانی، عبدالرزاق. اصطلاحات در حاشیه منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. انتشارات مولی.

عوامل مؤثر در تغییر حکم

میر حسن عابدیان^۱

چکیده: مقاله حاضر، تلاشی است در جهت بررسی و چگونگی انطباق احکام شریعت با شرایط زمان و مکان، مصالح و شرایط حاکم بر جنبه‌های مختلف حیات انسان، ثابت یا متغیر بودن احکام شرع و قوای حاکم بر این تغییرات. موارد مذکور از موضوعات مهمی است که بررسی و تبیین آنها ایفای نقش واقعی دین در ابعاد مختلف زندگی انسانها را تضمین خواهد کرد. هدف این نوشتار بررسی بخشی از مباحث مزبور و بحث در رابطه با عواملی است که می‌توانند تغییر حکم شرعی را به دنبال داشته باشند. نگارنده برای بررسی تفصیلی بحث، به عواملی که ممکن است از طریق آنها تغییراتی در حکم شرعی پیش بیاید، می‌پردازد. و سپس نحوه تغییر در هر یک از این عوامل را به اجمال مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: موضوع، حکم، عرف.

مقدمه

هدف از آفرینش انسان، همچنانکه قرآن کریم بدان اشاره می‌فرماید، عبودیت و بندگی خدای سبحان است. برای نیل به این هدف والا، دین مبین اسلام ریز و درشت اعمال انسان را مد نظر

قرار داده و با بیان احکام جامع و فراگیر خود، وظایف و تکالیف مسلمین را در شرایط و حالات مختلف و در قبال پدیده‌های گوناگون فردی و اجتماعی روشن نموده است.

چگونگی انطباق احکام شریعت با شرایط زمان و مکان، و مصالح و شرایط حاکم بر جنبه‌های مختلف حیات انسان، ثابت یا متغیر بودن احکام شرع، و قواعد حاکم بر این تغییرات از موضوعات مهمی است که بررسی و تبیین آنها ایفای نقش واقعی دین در ابعاد مختلف زندگی انسانها را تضمین خواهد کرد.

هدف نوشتار حاضر بررسی بخشی از مباحث مذکور و بحث در رابطه با عواملی است که می‌توانند تغییر حکم شرعی را به دنبال داشته باشند.

عواملی که ممکن است از طریق آنها تغییراتی در حکم شرعی پیش بیاید در موارد زیر منحصر می‌شود:

- ۱- تغییر حکم به جهت تبدل رأی مجتهد؛ ۲- تغییر حکم به جهت تغییر موضوع؛ ۳- تغییر حکم به مقتضای ملاک موجب حکم؛ ۴- تغییر حکم با عنایت به تغییر عرف؛ ۵- تغییر حکم به لحاظ عروض یکی از عناوین ثانوی؛ ۶- تغییر حکم از باب حکم حکومتی.
- نحوه تغییر در هر یک از موارد مذکور را به اجمال مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۱- تغییر حکم حاصل از تبدل رأی

حکم شرعی به یک اعتبار به حکم واقعی و حکم ظاهری تقسیم می‌شود. مجتهد در مقام استنباط حکم شرعی، در صدد است که به واقع، یعنی آنچه در عالم ثبوت و لوح محفوظ به عنوان حکم شرعی نگاشته شده است، دست یابد. آنچه او به دست می‌آورد ممکن است مطابق حکم واقع یا مغایر آن باشد. اما از آن جایی که تلاش خود را به کار بسته و تمام راههای ممکن برای کشف واقع را پیموده در صورتی که به آن حکم واقع دست پیدا نکرده باشد و غیر آن را به عنوان حکم شرعی اعلام کند معذور است و برای تلاشی که کرده مأجور خواهد بود. به همین سبب است که گفته شده «للمصیب أجران و للمخطیء أجر واحد»؛ یعنی کسی که به

واقع دست یافته دو اجر دارد (اجر تلاش و اجر رسیدن به واقع) و کسی که به خطا رفته یک اجر دارد (اجر تلاش برای کشف واقع).

آنچه در عالم واقع و ثبوت وجود دارد احکامی است که بر اساس مصالح و مفاسد ملزمه از ناحیه شارع مقدس جعل شده است و آنچه مجتهد و فقیه در عالم اثبات به دست می‌آورد نتیجه تلاشها و ثمره برداشتهای او از منابع احکام به واسطه اصول و قواعدی است که معتبر شناخته شده است. فقیه در صورتی که دلیل علمی و قطعی برای حکم نداشته باشد از دلیل ظنی معتبر و امارات کمک می‌گیرد و در صورت نبود اماره برای خروج از شک در مقام عمل به اصول عملیه تمسک می‌جوید. حکمی که از طریق امارات و اصول عملیه به دست می‌آید، چه اینکه در هر دو مورد اسم حکم ظاهری به خود بگیرد یا در خصوص مورد دوم حکم ظاهری به آن اطلاق شود،^۱ حکمی است که ممکن است مطابق با حکم واقعی باشد یا مطابق با آن نباشد ولی از آن جایی که معتبر است حجت بوده و قابل اعتنا و عمل می‌باشد. قسمت اعظم فتاوی فقها از همین قبیل است.

از آن جایی که مجتهد در اکثر فتاوا به واقع دست نمی‌یابد و بر اساس ظنون معتبره یا اصول عملیه و مبانی متخذ در اصول و فقه و رجال و حدیث فتوا می‌دهد، فتوای او همیشه در معرض تغییر خواهد بود و ممکن است زمانی به امری فتوا دهد و در زمان دیگر آن را تغییر دهد. این تغییر هیچ خللی در امر فتوا ایجاد نمی‌کند و برای هر فقیهی امکان وقوع آن وجود دارد.

۱. عده‌ای از فقها حکم ظاهری را تنها به حکمی اطلاق کرده‌اند که در موضوع آن جهل به واقع اخذ شده است که بر این اساس تنها به حکمی که از طریق اصول عملیه به دست آمده اطلاق خواهد شد و حکمی که از طریق امارات به دست آمده حکم واقعی خواهد بود. جمع دیگر از فقها حکم به دست آمده از امارات را نه حکم واقعی دانسته‌اند و نه حکم ظاهری، بلکه در این مورد شارع تنها جعل حجت نموده است؛ یعنی فقط معذر می‌باشد و چون ممکن است حکم واقعی خلاف آن باشد حکم واقعی نیست و از آن جایی که طریق الی الواقع بوده و مستقل نیست حکم ظاهری هم نمی‌باشد. بعضی از فقها نیز، هر دو قسم را حکم ظاهری خوانده‌اند.

بنابراین ممکن است فقیه زمانی به امری فتوا داده و زمانی دیگر به واسطه دست پیدا کردن به دلیلی دیگر یا به جهت تغییر ایجاد شده در نظریات و مبانی اصولی، فقهی، رجالی، حدیثی و ... فتوای خود را تغییر دهد و حکم جدیدی صادر نماید. بر فرض مثال ممکن است فقیه‌ای سنّ بلوغ را برای دختران، زمانی، اتمام نه سال و در زمان دیگر اتمام دوازده سال اعلام بکند که این امر آثار فقهی بسیاری در توجه و عدم توجه احکام کیفری و غیر کیفری نسبت به یک دختر یازده ساله خواهد داشت. یا اینکه فقیه‌ای زمانی تعزیر به غیر تازیانه را تجویز نکند و در زمان دیگر به سبب تغییر ایجاد شده در مبانی استنباطی‌اش تعزیر به غیر تازیانه را مجاز شمارد.

۲- تغییر حکم حاصل از تغییر موضوع

لازمه صدور حکم، وجود موضوع است؛ تحقق حکم بدون وجود موضوع اصلاً معنی و مفهومی ندارد، باید موضوعی وجود داشته باشد تا اقتضای حکم خاصی را داشته باشد و به تبع، حکم خاصی بر آن بار شود، مثل اینکه حکم حرمت بدون فرض موضوع خاصی که بر آن مترتب شود هیچ معنی و مفهوم و ثمره‌ای ندارد؛ اما تحقق یک موضوع مثل شرب خمر، وجود آن را توجیه می‌کند و حکم حرمت بر شرب خمر باز می‌شود. هر موضوعی برای تحقق در خارج نیازمند افرادی است که به آنان مصادیق موضوع اطلاق می‌شود.

تغییراتی که در ذات موضوع یا وصف و یا عنوان آن ممکن است رخ دهد موجب تغییر حکم خواهد شد. مناسب است هر یک از این تغییرات و نقش آنها در تغییر حکم مورد بررسی قرار گیرد.

الف. تغییر ذات موضوع

هنگامی که موضوع حکم دچار ذاتی بشود و کلاً تغییر ماهیت بدهد در این صورت حکم متعلق به آن موضوع نیز دچار تحول شده و تغییر خواهد کرد. بر فرض مثال، اگر چوب نجس

بسوزد و تبدیل به خاکستر شود در این صورت حکم آن نیز تغییر می‌کند و حکم به طهارت آن خواهد شد.

ب. تغییر صفت موضوع

برخی از اوقات ذات موضوع دستخوش تغییر و تحول نمی‌شود، بلکه اوصاف آن تغییر می‌کند. در این صورت نیز حکم موضوع دچار تغییر خواهد شد. مثل اینکه خمر با تبدیل به سرکه، ماهیت و صورت نوعیه خود را حفظ می‌کند و تنها صفت آن، یعنی اسکار تغییر می‌یابد. این تغییر اصطلاحاً انقلاب نامیده می‌شود برخلاف تغییر ذاتی که به استحاله مشهور است، گرچه برخی دو مفهوم را یکی دانسته‌اند.

هنگام تغییر صفات موضوع، حکم آن نیز تغییر خواهد کرد. در مثال مذکور حکم حرمت که متعلق به خمر بود از سرکه برداشته می‌شود.

ج. تغییر عنوان موضوع

گاهی موضوع در زمانهای مختلف عناوین مختلفی به خود می‌گیرد بدون اینکه تغییری در ذات یا اوصاف آن پدید بیاید. این تغییر عنوان، موجب تغییر حکم خواهد شد؛ مثلاً شطرنج زمانی عنوان قمار داشته و به همین جهت حکم آن حرمت بود، اما در حال حاضر این عنوان بر شطرنج صادق نیست و شطرنج عنوان ورزش به خود گرفته است. با تغییر عنوان، حکم حرمت نیز تغییر یافته و جای خود را به جواز داده است. آنچه در این مورد لازم است ذکر شود این است که اطلاق تغییر حکم بر موردی که ذات یا وصف موضوع تغییر کرده صحیح نیست، چرا که تغییر حکم در جایی صادق است که موضوع ثابت باشد و حکم قبلی آن عوض شود، اما در صورتی که خود موضوع عوض شده و موضوع جدیدی پدید آید طبیعی است که به تبع موضوع جدید، حکم جدیدی هم صادر خواهد شد و عنوان تغییر در اینجا بی‌مورد است، شاید تعبیر «ترتب حکم جدید بر موضوع جدید» مناسب‌تر باشد.

توضیح اینکه احکام شرعی غالباً به صورت قضایای حقیقیه وضع می‌شوند. تردیدی نیست در قضایای حقیقیه تغییر و یا انتهای موضوع تصور ندارد، چون موضوع یک مفهوم کلی است و حتی اگر هیچ مصداقی هم نداشته باشد باز جایگاه خود را به عنوان موضوع حفظ می‌کند در این موارد تنها مصداق است که تغییر می‌کند. بلی، اگر احکام به صورت قضایای خارجییه وضع شوند چنانچه صاحب جواهر نزدیک به پنجاه مورد را حمل بر قضایای خارجییه کرده است، از قبیل احکام مربوط به زنان پیامبر و مانند آن، در اینگونه موارد درست است گفته شود موضوع تغییر کرده است [دمقان: ۲۰۰].

۳- تغییر حکم به مقتضای ملاک موجب حکم

ملاک حکم عبارت از مصالح و مفاسد واقعیه‌ای است که حکم برای آنها وضع می‌شود. در اینکه کشف این ملاکات توسط غیر شارع امکان دارد یا نه، باید گفت که کشف این ملاکات (یعنی مصالح و مفاسد) در تعبدیات غیر ممکن و در غیر تعبدیات، ولو به صورت موجه جزئی، ممکن است؛ و ما می‌توانیم در غیر تعبدیات به راز جعل احکام و ملاکات آنها پی ببریم. آنچه لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که ممکن است این مصالح و مفاسد در زمانها و مکانهای مختلف تغییر شکل داده، و به تبع تغییر آنها، حکمشان تغییر کند. تنها یک مصلحت است که همواره پایدار و ثابت باقی مانده و امکان تغییر در آن وجود ندارد و آن مصلحت حفظ نظام اسلامی است. از این رو در مقام عمل، وظیفه مکلف نسبت به یک فعل در زمانهای مختلف متفاوت خواهد بود. زمانی باید با طایفه خاصی بجنگد و در زمان دیگر با همان طایفه صلح کند. زمانی واجب است تقیه کند و زمانی تقیه بر او حرام است. این نحوه عمل در سیره پیامبر (ص) و ائمه (ع) قابل مشاهده است. پیامبر (ص) زمانی با مشرکین می‌جنگیدند و در زمان دیگر با آنان صلح می‌کردند. زمانی مسلمین از اقامه نماز جمعه به جهت تقیه نهی شدند و زمانی به دلیل وجود شرایط مساعد مأمور به اقامه نماز جمعه شدند.

به همین جهت است که برای ذکر علت تعارض موجود در بین اخبار، تفاوت شرایط و موقعیتهای مختلف زمانی و مکانی از جمله علل ایجاد تعارض مطرح شده است. همچنین در اخبار علاجیه نسبت به اخبار متعارض مأمور به عمل به آخرین روایت صادره از معصوم^(ع) و کنار گذاشتن روایت سابق شده‌ایم زیرا روایت مؤخر بر اساس شرایط جدید صادر شده است. صلح امام حسن^(ع) و جنگ امام حسین^(ع) نیز از همین منظر قابل توجیه است.

از آنجایی که مصالح و مفاسد در شرایط زمانی و مکانی متفاوت تغییر می‌کند به تبع آنها احکام نیز که تابع این مصالح و مفاسد، یعنی ملاکات هستند تغییر خواهد کرد. تشخیص این تغییر امری صعب و دقیق است که غفلت از آن سبب تحریف و تغییر در دین الهی خواهد شد. کما اینکه عدم توجه به این امر، ناکارآمدن و نارسایی دین و احکام را در پاسخ به ضرورت‌های زندگی به دنبال خواهد داشت. فقهای بزرگوار شیعه در طول زمان هر دو جنبه را مدنظر داشته و احتیاط لازم را برای کشف ملاکات به طور یقین به کار می‌بردند. نمونه‌هایی از عملکرد فقهای معظم را مورد اشاره قرار می‌دهیم.

۱- امام خمینی^(ره) که وجوب نهی از منکر را عقلی می‌دانند، می‌فرمایند:

حتی در فرضی که حیوانی بخواهد عملی انجام دهد که مبنی‌العملی است، اگر مکلف بشنید و او را از ارتکاب این عمل باز ندارد، کوتاهی کرده و مستحق مجازات است، آن هم نه به خاطر اهمیت فعلی که از حیوان سر می‌زند، بلکه به خاطر آنکه عمل، مبنی‌العملی است، چون ملاک در وجوب نهی از منکری که انسان انجام می‌دهد، در اینجا هم وجود دارد و آن تحقق فعلی است که مبنی‌العملی است. مولاست [المکاسب المحرمه ج ۱: ۱۳۶].

۲- هم ایشان در بحث ربا، از آیه شریفه «و ان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لاتظلمون و لاتظلمون» استفاده کرده‌اند که دریافت زیادی از نظر شارع ظلم است، و اگر نگوییم علت حرمت رباست، لااقل حکمت آن است؛ اما حکمتی نیست که بتوان از آن دست برداشت. سپس مثالی را ذکر کرده‌اند که آیا جایز است کسی بگوید: «شرب خمر حرام است ولی اگر

خمر را در کپسولی ریختیم و خوردیم، مانعی ندارد چون علت در این حکم، حکمت است نه علت تامه».

یا بگوید:

فروختن قرآن به کافر حرام است ولی هبه آن مانعی ندارد، چون هبه غیر از بیع است، گرچه سر حرمت بیع هم این بوده که قرآن تحت تسلط کفار در نیاید، ولی این امر، حکمت حکم است نه علت، لذا نمی‌توان حرمت بیع را به هبه هم تسری داد و آن را هم حرام شمرد؟! [کتاب البیع ج ۲: ۴۰۹].

ایشان معتقدند که:

حکمت حرمت ربا، مفاسد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فراوانی است که بر آن مترتب است و این مفاسد در همه موارد آن، ساری و جاری است [کتاب البیع ج ۲: ۴۱۵].

از این رو، حيله را در باب ربا باطل دانسته و در این امر عقلایی تکیه بر روایات داله (اگر دالالتش تام باشد) بر جواز حيله در باب ربا را دور از صواب دانسته‌اند [خمينی ج ۲: ۴۰۶].

۳- در مبحث بیع سلاح به کفار و مشرکین، آن را تابع مصالح روز و مقتضیات زمان دانسته‌اند، به این معنا که مشرک و کافر به طور مطلق موضوع حکم واقع نشده است و لذا تمسک به اصول و قواعد در این زمینه، موردی ندارد؛ بلکه اگر مصالح اقتضا کرد، فروش و حتی مجانی دادن سلاح به کفار جایز، بلکه گاهی لازم می‌شود. اما اگر این امر به مصلحت امت اسلامی نبود، ممنوع و حرام است، پس حکم دائر مدار مصلحت و مفسده است [خمينی ج ۲: ۱۵۳].

۴- صاحب جواهر^(۲)، فروش گندم مرطوب در برابر گندم خشک را به دلیل مماثل بودن جایز دانسته و چنین معامله‌ای را از تحت دلیل حرمت ربا خارج می‌داند، در برابر کسانی که آن را منع کرده‌اند (به دلیل نقصانی که در گندم مرطوب پس از خشک شدن بروز می‌کند و مساوات در حین معامله هم سودی ندارد). این گروه در خصوص فروش خرماي رطب در

برابر خرمای خشک، به حدیثی استدلال کرده و آن را منع نموده‌اند. صاحب جواهر در ادامه می‌گوید:

مناقشه نسبت به حجیت علت در غیر مورد آن (که خرمای رطب و خشک می‌باشد)، مست است چنانچه در اصول تبیین شده، بلکه به نظر ما علت در روایت حلبی مانند صریح در تعمیم است ... بنابراین شایسته نیست در جواز فروش رطب در مقابل خرمای خشک تردید شود، آنطور که مصنف تردید کرده، زیرا چنین معامله‌ای از موارد علت مزبور است [نجفی ج ۲۳: ۳۶۷، ۳۶۸].

لذا کسانی که علت را تعمیم نداده‌اند، مثل محقق در شرائع و شیخ در مبسوط و ابن‌ادریس، موارد دیگری مثل بیع عنب با زیب و هر رطب و یابی را جایز می‌دانند.
۵- بعضی از محققین علت محجور بودن سفیه را در اموال و اعمال او مشترک می‌دانند و حکم اموال را به اعمال او هم سرایت می‌دهد، ایشان می‌فرمایند:

محجوریت سفیه نسبت به اموالش از قصور ذاتی او به خاطر نادانی و کم عقلی و ضعف ادراک او نشأت می‌گیرد، چرا که جهل او به مصلحت و مفسده موجب تلف مال و تبذیر و صرف آن در غیر مورد خود می‌شود... و این علت چنانچه ملاحظه می‌شود هم در اموال او مطرح است و هم در اعمال، زیرا همچنان که ممکن است مالش را تباه کند، بسا که در برابر یک درهم اجیر شود در حالی که اجرت کاری که انجام می‌دهد، پنجاه درهم باشد؛ پس علتی که مقتضی حجر اوست مشترک بین مال و عمل اوست و همان‌طور که حفظ مصالح او در اموالش اقتضا می‌کند که ولی بسرای او نصب شود، نسبت به اعمالش هم این چنین است [موسوی خویی ج ۲: ۵، ۵۷].

۴- تغییر حکم حاصل از تغییر عرف

در لغت، «معروف» ضد منکر و «عرف» ضد «نکر» ذکر شده است [ابن منظور: ۱۵۵]. در اصطلاح، تعاریف متعددی برای «عرف» ذکر شده است که به چند نمونه اشاره می‌شود. جرجانی در تعریف عرف می‌گوید:

عرف چیزی است که نفوس به شهادت عقول بر آن استقرار پیدا کرده و طبایع آن را تلقی به قبول می‌کنند [حکیم: ۴۱۹ به نقل از: جرجانی: ۳۱۷].

مرحوم محمدتقی حکیم معتقد است این تعریف اشکال دارد و بهترین تعریف را تعریف استاد خلاف می‌داند که عرف را چنین تعریف کرده است:

عرف قول یا فعل یا ترکی است که بین مردم متعارف است و سیر مردم بر آن است. و عادت نیز نامیده می‌شود [حکیم: ۴۱۹ به نقل از: علم اصول الفقه: ۹۹].

دکتر جعفری لنگرودی در تعریف عرف می‌نویسد:

عرف روش مستمر قومی است در رفتار و گفتار که آن را عادت و تعامل نیز می‌گویند [۴۸۸].

بنابراین هر گفتار و کرداری که در میان مردم متعارف و به عنوان روش مستمر باشد عرف نامیده می‌شود. بیان رابطه عرف با اجماع، بنای عقلا و عادت و همین‌طور ذکر مرجع تشخیص استحسان در عرف، در اینکه این مرجع عقل است یا عقلا از حوصله بحث در این مقام خارج است و مجال دیگری را طلب می‌کند.

موارد کاربرد عرف در شرع

در رابطه با قلمرو عرف برخی بر این باورند که عرف تنها در تشخیص موضوعات مؤثر است و دست آن به دامن احکام نمی‌رسد در حالی که این درست نیست، زیرا ملاحظه آیات و روایات و بررسی احکام شرعی، بویژه در معاملات، نشان می‌دهد که شارع مقدس در جعل

احکام نیز معیارهای عرفی را مورد توجه قرار داده است. وجود احکام امضائیه در مجموعه احکام شرعی مؤید این ادعاست و این نیز در حقیقت به عنوان تسهیل و امتنان بر بندگان است که خداوند با آن عظمتش برخی از روشهای عقلا را امضا کرده و آن را جزئی از احکام خود قرار داده است. علاوه بر این، شارع مقدس اسلامی در برخی از موارد سکوت کرده است (منطقه الفراغ) آن هم به دلیل تسهیل بر بندگان که تا هر طور خود تشخیص می‌دهند تصمیم بگیرند و عمل کنند. از سوی دیگر، وقتی عقلا از آن جهت که عقلاینه در موردی نظر داشته باشند شارع نیز به عنوان رئیس العقلا، قطعاً با آن هماهنگ خواهد بود؛ زیرا برگشت بنای عقلا به عقل است که خود یکی از منابع استنباط احکام شرعی است. از این گذشته، الفاظ و عناوین قرآن و روایات نیز معمول بر فهم عرف است و نه دقت عقلی و فلسفی. لذا در برداشت از آیات و روایات، قطعاً باید زمان صدور را بشناسیم.

برخی از بزرگان موارد کاربرد عرف را در شرع سه مورد دانسته و آن را به شرح زیر بیان کرده‌اند [حکیم: ۴۲۲؛ جناتی: ۳۹۷]:

۱- عرفی که از آن در مواردی که نص وجود ندارد، حکم شرعی به دست می‌آید؛ مانند عقد فضولی. البته به دست آوردن حکم شرعی از این عرف در صورتی است که عرف عام و متصل به زمان معصوم باشد تا از این طریق بتوانیم اقرار و امضای معصوم^(ع) نسبت به آن عرف و در نتیجه سنت بودن آن را به دست آوریم. هر چیزی که سیره متشرعه یا بنای عقلا بر آن قائم باشد در این مورد داخل است.

۲- عرفی که برای تشخیص بعضی از مفاهیمی که شارع، تعیین و تعریف آنها را به عرف واگذار کرده به آن رجوع می‌شود؛ مانند لفظ انا و صعيد و الفاظی که در زبان بعضی از ادله به عنوان موضوع اخذ شده‌اند.

ظاهر این است که برخی از احکام بر موضوعات عرفی بار شده‌اند؛ بنابراین تشخیص نظایر این موضوعات از مواردی است که رجوع به عرف می‌شود، و در این قسم است که تفاوت احکام را با تفاوت موضوعات که ناشی از اختلاف عرفها به حسب اختلاف زمانها و مکانهاست مشاهده می‌کنیم.

۳- عرفی که برای به دست آوردن مراد متکلم از الفاظ، چه متکلم شارع باشد یا غیر شارع، به آن رجوع می‌شود. داخل در این قسم است نسبت به به دست آوردن مراد شارع، جایی که نسبت به کلام شارع به دلالات التزامیه رجوع می‌شود زمانی که منشأ دلالت ملازمه عرفیه باشد؛ مانند حکم شارع به پاک شدن خمر زمانی که به سرکه تبدیل می‌شود که عرفاً ملازم است با حکم به طهارت تمامی اطراف ظرف.

۴- مورد چهارمی هم به موارد کاربرد عرف در شرع اضافه شده است و آن عبارت است از کشف دلایل شرعی مثل أخذ به قول افراد ثقه (که این قسم بیشتر مربوط به عرف عام و سیره عقلاست) [رحیمیان: ج ۷: ۳۴].

شرایط اعتبار عرف

نقش ویژه عرف در به دست آوردن احکام شرعی بر کسی پوشیده نیست و بزرگان فقه بر اهمیت این نقش و استفاده صحیح از این ابزار تأکید نموده‌اند. محقق قمی^(ه) می‌فرماید:

فقیه در حدس و برداشت خود، در زمینه مباحث عرفی متهم است (و در معرض خلط مباحث غیر عرفی با موضوعات عرفی قرار دارد) هر چند خود از عرف به شمار می‌آید ولی از آنجا که ذهن او با احتمالات فراوان و کاربردهای مختلف یک واژه آشناست، و با ادله مختلف عقلی و نقلی که به نوبی با فهم ساده عرفی تفاوت می‌کند، سر و کار دارد، لذا فهم او را به عنوان فهم عرف، نمی‌توان دانست [قوانین الاصول: ۱۴].

امام خمینی^(س) نیز در این زمینه می‌فرماید:

از جمله شرایط اجتهاد، انس با محاورات عرفی و فهم موضوعات عرفی است با همان عرفی که محاورات قرآن و سنت بر طبق آن صورت گرفته است. شرط اجتهاد، دوری جستن از خلط دقایق علوم عقلی یا معانی عرفی عادی است.

چه بسیار مواردی که در این زمنه خطا صورت می‌گیرد، چنان‌که برای
 برخی از دل مشغولان دقایق علوم - حتی اصول فقه به معنای امروزی
 آن - این مشکل زیاد پیش می‌آید که معانی عرفی بازاری و رایج میان
 اهل لغت را که بنای قرآن و سنت بر آن است، با دقت‌هایی که خارج
 از فهم عرف می‌باشد به هم می‌آمیزند [الوسائل: ۹۶].

برای اینکه عرف مورد استناد قرار گیرد وجود شرایطی در آن لازم است که ذیلاً به آنها
 اشاره می‌شود.

۱- اغلبیت شمول

این شرط در مورد همه اقسام عرف اعم از لفظی، عملی، عام و خاص، مورد لزوم است و نباید
 آن را با عام و خاص بودن عرف اشتباه کرد؛ زیرا عرف خاص باید در قلمرو محدود خود،
 واجد شرط اغلبیت شمول باشد تا معتبر تلقی گردد [واسعی ۱۳۷۹: ۵۰].

عرف و روش باید از امور تکراری و شایع بین همه مردم باشد علامه ابن نجیم در کتاب
 الاشباه و النظائر [۳۷] می‌نویسد: «روش و شیوه هنگامی اعتبار دارد که همه مردم و یا بیشتر
 آنان دارای آن شیوه باشند». و در کتاب المنافع شرح المجامع [۳۲۵] می‌نویسد: «اعتبار برای
 آن روشی است که بین مردم شیوع داشته باشد نه برای عده کمی از مردم مثلاً اگر پول جنس
 به گونه مطلق در وقت بیع ذکر شده و نوع آن تعیین نشده باشد باید آن را از نوع غالب آن
 دانست» [جنازی: ۴۰۷].

۲- مخالفت نداشتن با عقل علمی

باید عرف و روش به گونه‌ای باشد که مورد پسند عقل و مطابق با ذوق سلیم و رأی عمومی
 باشد. با این شرط، بسیاری از عرف‌هایی که فاسد، فبیح و زیان‌آورند و عقل عملی آنها را
 نمی‌پذیرد مشمول اعتبار و حجیت نمی‌شوند [واسعی ۱۳۷۹: ۵۰]. به همین جهت:
 اولاً، عرفی که بر اساس عواطف و احساسات زودگذر به وجود آمده معتبر نیست [هاشمی
 ج ۴: ۲۴۶].

ثانیاً، عرف و بنای عقلا نباید ناشی از بی‌مبالاتی در امور دینی باشد. بدین ترتیب، هرگاه جامعه‌ای نسبت به امور دینی بی‌قید و گستاخ باشد و در همان حال بنا و سیره‌ای به وجود آورده باشد قطعاً نمی‌تواند مورد امضای شارع باشد؛ مانند روابط آزاد میان دختر و پسر و بلکه همجنس‌بازی که به صورت عرف برخی از کشورهای غربی در آمده است و به قول مارک آنسل از این‌گونه امور جرم زدایی شده است.

ثالثاً، عرفی که ریشه در قوانین تحمیلی قدرتهای سلطه‌گر و یا حکومت‌های فاسد داشته باشد؛ مثلاً وضعیت حجاب زنان در جهان، بویژه ایران، ناشی از بنای عقلا بما هم عقلا نیست و عرف مردم ایران اقتضای کشف حجاب را نداشته است بلکه برنامه استعماری کشف حجاب در زمان رضاخان موجب پیدایش آن در سطح گسترده شده است [دهقان: ۲۱۰].

۳- عدم مخالفت عرف با نص معتبر

در صورتی که عرف با نص معتبر مخالف باشد آن عرف اعتبار ندارد. بیشتر اندیشمندان فقهی که عرف را معتبر می‌دانند این نظریه را پذیرفته‌اند، مگر قاضی ابویوسف که وی در مورد نصهایی که بر پایه عرف عمومی قرار دارد، این نظریه را نپذیرفته است [جناتی: ۴۰۷].

۴- عدم قرارداد برخلاف عرف

اگر برخلاف عرف قراردادی شده باشد پیروی از آن لزومی ندارد، زیرا عرف اگرچه به منزله شرط ضمنی در عقد بیع است ولی با وجود شرط صریح از بایع و یا مشتری دیگر زمینه‌ای برای آن باقی نمی‌ماند [جناتی: ۴۰۷].

به عبارت دیگر، در چنین موردی مرجعیت عرف از بین می‌رود، چرا که دلالت عرف بر مراد، دلالت ظهوری و ظنی است و بنابراین زمانی مرجع قرار می‌گیرد که برخلاف آن تصریح نشده باشد. اگر شرطی مغایر آن آورده شود، محلی برای اعمال عرف باقی نمی‌ماند، چه اینکه تصریح، موجب یقین به مراد و عدم انعقاد ظهور کلام بر طبق عرف می‌شود. مانند آنکه اگر در

بازار بر حسب عرف، ثمن تقسیط می‌گردد، فروشنده و خریدار برخلاف آن شرط کنند، در چنین حالتی بر عرف اعتباری نیست [واسعی ۱۳۷۹: ۵۲].

شرایط دیگری^۱ برای اعتبار عرف ذکر شده که طرح و بررسی آنها تأمل بیشتر و مجال وسیعتری را می‌طلبد. نکته‌ای که باید مورد توجه جدی قرار گیرد این است که از نظر امامیه دلیل مستقلی بر اعتبار و حجت عرف فی نفسه وجود ندارد. بدین جهت هیچ یک از اقسام آن نمی‌تواند دلیل مستقلی در مقابل کتاب، سنت، اجماع و عقل باشد؛ بلکه اعتبار و حجیت آن منوط به کاشفیت از امضای شارع است که در این فرض داخل در سنت می‌شود [حکیم: ۲۳؛ منصوری: ۱۹۷]. چنان‌که واقع اجماع نیز اینگونه است و اجماع بما هو اجماع اعتباری ندارد و صرفاً به دلیل کاشفیتش از سنت اعتبار یافته و حجیت شده است. بنابراین در صورتی که کشف از سنت نکند اعتباری نخواهد داشت.

نقش تغییر عرف در تغییر حکم

آیا تغییر عرف که امری بدیهی و قهری است می‌تواند تغییر حکم شرعی را به ارث بگذارد و ما از طریق تغییر عرف، شاهد تغییر حکم شرعی باشیم؟

برای توضیح مطلب و پاسخ به سؤال مذکور باید گفت: در جریان استنباط، سه عنوان اصلی عبارتند از: حکم، موضوع و مصداق که عنوان اول، یعنی حکم را فقیه (به مدد نصوص و یا ...) از منابع اولیه، استنباط می‌کند.

عنوان دوم، یعنی موضوع و حدود آن را فقیه باید از لسان روایات یا با تکیه بر قول اهل لغت و یا عرف مشخص کند. تعیین عنوان سوم، یعنی مصادیق و طیفه فقیه نیست، بلکه به عهده مکلف و عرف یا متخصصان فن است. بنابراین از سه شبهه حکمیه، مفهومی و مصداقیه (حکمی، صدقی، مصداقی) مرجع اولی شرع است و مرجع دو قسم اخیر، عرف.

۱. مانند: دقیق بودن، مقارن بودن، احراز عدم ردع شارع.

تردیدی نیست که حکم تابع موضوع است و رابطه سببی و مسببی بین آن دو وجود دارد به طوری که اگر موضوع تغییر کرد، حکم نیز تغییر می‌کند و تغییر موضوع نیز بستگی به تحول در عرف جامعه دارد.

شایان توجه است که هرچه از باب تبدل عرفی موضوع باشد، اشکالی ندارد که حکم بر اساس تغییر موضوع، تغییر کند؛ زیرا تغییرات موضوعی که در این حکم مؤثر است خواه عام باشد یا خاص، و خواه با فتاوی مخالف باشد یا نه، معتبرند. پولهای رایج، اکراه غیر سلطان، حدوث مالیت برای چیزی که قبلاً مالیت نداشته و به سبب انتفاع از آن در بعضی امور، مالیت پیدا نموده، و تغییر کیل به وزن و بالعکس از این قبیل هستند [واسعی ۱۳۷۹: ۵۵].

شهید اول^(ره) در این زمینه می‌فرماید: «تغییر احکام با تغییر عاداتها جایز می‌باشد، همچنان‌که در نقود متداوله و وزنهای رایج و نفقه همسر و نزدیکان از عادت زمانی که در آن زمان واقع شده تبعیت می‌شود» [حر عاملی ج ۱: ۱۵۱، ۱۵۲].

هم ایشان می‌فرمایند: «اگر توهینها به حسب مناطق مختلف باشد، در تعزیر عادت هر منطقه مورد ملاحظه قرار می‌گیرد» [حر عاملی ج ۲: ۱۴۴].

بنابراین تغییر عرف و یا پیدایش عرف جدید (مانند مالکیت‌های فکری و ادبی) باعث خواهد شد که حکم شرعی نیز تغییر پیدا کند. برای روشن شدن موضوع مواردی از تغییر حکم به واسطه تغییر عرف را ذکر می‌کنیم.

۱- اسلام حکم به حرمت و بطلان معامله‌ای نموده که مورد منفعت عقلایی قابل اعتنا نداشته باشد، چنان‌که مستفاد از آیه شریفه نهی از اکل مال به باطل [بقره: ۱۸۸] است و بر این اساس، فقها به حرمت خرید و فروش بعضی از اشیاء از قبیل خون، مدفوع و بول فتوا داده‌اند، چون منفعت عقلایی ندارند.

البته منظور از منفعت عقلایی، منفعت غالب است که مورد توجه عقلا باشد، وگرنه چیزی در دنیا نیست مگر اینکه اندکی منفعتی در آن پیدا شود، و لازم‌اش این است که خرید و فروش هر چیزی جایز باشد، و شرط منفعت عقلایی در بیع لغو باشد.

بنابراین همان‌طور که ملاحظه شد، علت جایز نبودن خرید و فروش بعضی از اشیا نداشتن منفعت عقلایی قابل اعتناست، و لذا اگر شرایط زمان و مکان طوری باشد که این اشیا نزد عقلا دارای منفعت مشروع قابل اعتنا باشند، حکم حرمت خرید و فروش عوض می‌شود و حکم به حلال بودن خرید و فروش آنها می‌شود. چنان‌که در زمان ما، در مورد خون انسان چنین است. مرحوم خوانساری در این زمینه کلام مفصلی دارند که خلاصه آن چنین است:

ملاک جایز بودن معامله بر چیزی این است که دارای فسادیه عقلایی قابل اعتنا باشد، و شرعاً از آن نهی نشده باشد، و از این قبیل است، خرید و فروش خون در زمان ما بر اثر تزریق آن در بدن کسی که نیاز به خون دارد، و مشرف به مرگ است [واسعی ۱۳۷۹: ۵۶].

۲- اسلام به نص قرآن کریم، حکم به حرمت ربا نموده است [بقره: ۲۷۵] و موضوع حکم به حرمت ربا، مکیل و موزون بودن اشیا است. چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید: «ربا واقع نمی‌شود مگر در اشایی که کیل کردنی یا وزن کردنی باشند» [حر عاملی ج ۶: ۱۳۴]. مرجع در مکیل و موزون بودن یا نبودن هر چیزی عرف است که بر حسب مکانها و زمانها فرق می‌کند. از این روز وقتی از امام (ع) سؤال شد که آیا می‌شود یک گوسفند را در برابر دو گوسفند و یک تخم مرغ را در برابر دو تخم مرغ معامله کرد؟ حضرت می‌فرماید: «مادامی که کیل و وزنی نباشد، اشکالی ندارد» [حر عاملی ج ۱۸: ۱۲۳]. بنابراین اگر چیزی مثل تخم مرغ را در زمانی یا مکانی که به صورت وزنی فروخته می‌شود بفروشد و زیاده‌تر بگیرد موضوع حکم به حرمت ربا می‌شود، و اگر چیزی را که در زمان یا مکان دیگر به صورت عددی خرید و فروش می‌شود، بفروشد و زیاده‌تر بگیرد موضوع حکم به حلیت بیع می‌شود [واسعی ۱۳۷۹: ۵۶].

۳- اگر زن و مرد بعد از واقعه در تحویل گرفتن مهریه با هم اختلاف پیدا کنند، بدین صورت که مرد ادعای پرداخت و زن ادعای عدم پرداخت مهریه را کند. در این صورت روایت شده که قول زوج مقدم می‌شود و این به سبب روشی است که گذشته‌گاه داشته‌اند که مهریه را قبل از دخول پرداخت می‌کردند.

شهید اول^(ره) بعد از نقل این کلام می‌فرماید: «الان (که عرف منقلب شده و معمولاً مهریه بعد از واقعه پرداخت می‌شود) مناسب است که حرف زوجه مقدم شود» [حر عاملی ج ۱: ۱۵۲]. ابن عابدین می‌گوید: «عرف در زمان ما بر این است که مهریه قبل از واقعه پرداخت شود. بنابراین زن نمی‌تواند ادعای عدم پرداخت کرده و مهریه را ادعا نماید» [منصوری: ۱۹۹].

۴- در صورتی که مرد قبل از واقعه چیزی به زن بدهند و جهت خاصی برای آن ذکر نشود به خاطر عادت گذشتگان که در شماره ۳ اشاره شد، مهر به حساب خواهد آمد. ما الان (با تغییر عرف) مناسب است که آن چیز از مهرالمثل به حساب بیاید [حر عاملی ج ۱: ۱۵۲].

۵- اعتبار وجب در تعیین مقدار کر و ذراع در تعیین مسافت به حسب آنچه سابقاً وجود داشته لحاظ می‌شوند نه به حسب آنچه الان موجود است، اگر اختلافی بین سابق و حال ثابت شود؛ چنان‌که ظاهر همین است [حر عاملی ج ۱: ۱۵۲].

بنابراین برای تعیین مقدار کر و مسافت باید عرف زمان صدور کلام معصوم و آنچه در آن زمان وجود داشته مد نظر قرار گیرد و در صورت تغییر معیار ذکر شده، معیار جدید پذیرفته نخواهد بود.

۶- آیت‌الله خویی در مورد این روایت که پیامبر^(ص) وقتی از زنان بیعت می‌گرفت می‌فرمود: «با مردان خلوت نکنند»، بیان می‌دارند این روایت در اوضاع خاص آداب و رسوم جاهلیت صادر شده و لذا نمی‌تواند مبنای استنباط فقهی در زمان ما باشد [توحید تبریزی ج ۱: ۲۱۷].

۷- روایات دلالت دارند بر اینکه حق شفعه محدود به زمان خاصی نیست و شریک، هر زمان که بخواهد می‌تواند حق شفعه را اعمال کند، ولیکن بعضی از فقها به خاطر تغییر عرف و به جهت ضرری که متوجه مشتری می‌شود حق شفعه را به یک ماه محدود نموده‌اند [منصوری: ۱۹۹].

۸- ابن جوزی یکی از محققان اهل سنت می‌نویسد:

فمهما تجدد العرف فاتبعه و مهما سقط فالغ و لا تجمد علی المنقول
فی الکتب طول همک بل اذا جاءک رجل یستفتیک من غیر اقلیمک

فلا تجره على عرف بلدك و سله عن عرف بلده فاجره عليه دون

عرف بلدك و المذکور فی کتبیک [دهقان: ۲۱۲ به نقل از النمد: ۱۰].

«هرگاه عرف جدیدی به وجود آمد از آن تبعیت کن، و هرگاه عرف منتهی شد تو هم آن را الفا کن و بر ظاهر کتابها جمود نداشته باش، بلکه هرگاه شخصی از شهر دیگر پیش تو آمد و از تو استفتا کرد به او طبق عرف شهر خودت پاسخ نگو، بلکه عرف شهر او را پپرس و با لحاظ عرف شهر او اظهار نظر کن.»

از آنچه گذشت به عیان می‌توان دریافت که عرف نقش مهمی در بنه دست آوردن حکم شرعی دارد و تغییر آن، حکم شرعی را متحول می‌سازد. البته نه از این باب که عرف، اصلی مستقل در مقابل سایر ادله (کتاب، سنت، اجماع، عقل) است، بلکه از این جهت که نسبت به حکم غیر منصوص کاشف از رأی معصوم است و یا اینکه مقصود گوینده را کشف می‌کند و همچنین تشخیص و یا تنقیح صغریات برای موضوعات احکام کلی و یا تنقیح آنها برای قیاسهای استنباطی و یا تحدید موضوعهای احکام [جناتی: ۴۰۸]، به عهده عرف است؛ مانند تحدید فقیر که شارع آن را موضوع برای جواز دادن زکات به او قرار داده است. چون فقیر کسی است که مؤونه و هزینه زندگی سالش را نداشته باشد و در تحدید مؤونه سال و مقدار آن به عرف باید مراجعه شود و نظر عرف در این جهت به اختلاف زمانها و مکانها و اشخاص مختلف می‌شود.

همچنین مانند اتفاق در راه خدا که در این مورد نیز عرفها به اختلاف زمانها و مکانها و فرهنگها، مختلف می‌شود.

نیز مانند: همتایی در ازدواج و چیزهایی که از نظر مفهوم ابهام دارند و برای تعیین آنها باید به عرف مراجعه شود.

احکام جزایی شرع مقدس و همچنین مجازاتهای بدنی پیش‌بینی شده در آن نیز از این امر مستثنی نیست و آنها نیز ممکن است به تبع تغییر عرف، دچار تغییراتی شوند. تفاوت جرمها و مجازاتها به تفاوت عرفها و با اختلاف زمانها و مکانها، احکام جزایی مختلفی را نسبت به جرمهای مشابه تجویز خواهد کرد. چنانکه تحقق برخی از عناوین، موجب مجازات در عرف

خاصی، و عدم تحقق این عناوین در عرف دیگر، عدم تحقق مجازات در آن عرف را لازم خواهد داشت؛ مثلاً تحقق قذف، محاربه و افساد در روی زمین در عرفهای مختلف اسباب و الفاظ مختلفی را می‌طلبد که این اسباب موجب تحقق امور مذکور در عرف دیگر نخواهد بود.

۵- تغییر حکم با عروض یکی از عناوین ثانوی

حکم ثانوی، حکمی است که بر موضوعی که اوصافی غیر از عنوان مشکوک‌الحکم دارد، مانند اضطراب و اکراه و نظایر این دو، جعل شده است. هرگاه عنوان ثانوی بر موضوعی عارض شود دیگر حکم اولی قابل اجرا نیست و جای خود را به حکم ثانوی می‌دهد. حتی در مواردی عنوان ثانوی ملاک و مناطی به دست می‌دهد که سبب تعمیم حکم به موارد دیگر می‌شود. حضرت آیت‌الله میرزا حسن بجنوردی در بیان وجه تعمیم محدوده مشروعیت تقیه به کفار چنین می‌فرمایند:

این تعمیم به جهت یکی بودن مناط و ادله در مورد مسلمانان غیر شیعه و کافران است؛ زیرا دلیل بر مشروع بودن تقیه، یا قاعده ضرر است و یا قاعده حرج، و معلوم است در اینکه انجام دادن واجب، موجب ضرر یا حرج است، تفاوتی نیست میان اینکه ضرر و حرج از ناحیه مسلمانان غیر شیعه باشد و یا از سوی کفار؛ زیرا مفاد دلیل نفی ضرر و حرج این است که حکمی که از ناحیه ضرر یا حرج پیدا می‌شود، منفی است و چنین حکمی در اسلام جعل نشده است [موسوی بجنوردی ج ۵: ۶۴].

در ذکر تعداد عناوین ثانوی میان فقها اختلاف است و برخی از فقهای بزرگوار نسبت به تعدادی از عناوین ادعای تداخل نموده و بعضی را مصداق بعض دیگر دانسته‌اند.

عروض هر کدام از عناوین ثانوی موجب می‌شود که حکم اولی مربوط به موضوع خاص، تغییر پیدا کند و جای خود را به حکم ثانوی بدهد. مثل اینکه در شرایط اضطرابی، حکم اولی

اکل میت، یعنی حرمت، تغییر یافته و جای خود را به حلیت، که حکم ثانوی است، می‌دهد و نتیجتاً خوردن میت جایز می‌شود.

باید توجه داشت که احکام ثانوی در طول احکام اولی است و در رتبه متأخر از آن قرار دارد و تا زمانی که شرایط برای اجرای احکام اولی فراهم باشد نوبت به احکام ثانوی نمی‌رسد. برای تحقق احکام ثانوی و اجرای آنها نیازی به تشخیص حاکم و اذن او نیست، بلکه فرد در شرایطی که یکی از عناوین ثانوی محقق شده، می‌تواند حکم ثانوی را به اجرا درآورد؛ کما اینکه حاکم می‌تواند با تحقق یکی از عناوین ثانویه، حکم ثانوی را در جامعه به اجرا بگذارد. بنابراین احکام ثانوی هم در احکام فردی و عبادی قابل اجرا هستند و هم در احکام اجتماعی و حکومتی.

احکام جزایی و مجازاتهای پیش‌بینی شده در شرع مقدس نیز به تبع بقیه احکام، با عروض یکی از عناوین ثانوی تغییر شکل داده و جای خود را به حکم ثانوی مربوطه می‌دهند. مثلاً شخصی که برای زنده ماندن مضطر شده سرقت بکند یا دست به زنا بزند مورد مجازات قرار نمی‌گیرد و حکم سارق و زانی در حق او به اجرا در نمی‌آید.

در روایتی از امام صادق^(ع) می‌خوانیم که حضرت می‌فرماید: «لا یقطع السارق فی عام سنت، یعنی عام الجماعة» [حر عاملی ج ۱۸: ۵۲۰]. یعنی دست دزد در سال فحطی، بریده نمی‌شود. در روایتی دیگر چنین می‌خوانیم:

زنی نزد عمر آمد و گفت: ای امیرالمؤمنین من مرتکب زنا شده‌ام، حد الهی را در مورد من اجرا کن. عمر دستور رجم او را صادر کرد. هلی^(۲) که در مجلس حاضر بود به عمر گفت: از او پیرس که چگونه مرتکب زنا شده است؟ زن گفت: در بیابانی بودم و به عطش شدید می‌تلاشیدم؛ خیمه‌ای را دیدم که مردی اعرابی در آن بود. از او تقاضای آب کردم ولی او از دادن آب امتناع ورزید مگر اینکه تن به زنا بدهم. من از آنجا گریختم تا اینکه عطشم شدت پیدا کرد و چشمانم سیاهی رفته و قدرت تکلم از من سلب شد. زمانی که آن

مرد به من رسید پیش او رفتم و مرا سیراب کرده و مرتکب زنا شد.
 علی^(ع) به عمر فرمود: این شخصی است که خدای متعال در مسورد او
 فرموده: «لمن اضطرّ غیر باغ و لا عاده این زن نه ستمگر است و نه
 متجاوز. او را آزاد کن. آنگاه عمر گفت: اگر علی نبود عمر مملای
 شده بود [حر عاملی ج ۱۸: ۳۸۶].

در روایتی که از علی^(ع) نقل شده است حضرت می‌فرماید: «لیس ... علی مستکرها حد»
 [حر عاملی ج ۱۸: ۳۸۳]. یعنی حد بر زنی که مجبور و مکره به زنا شده است، وجود ندارد.

۶- تغییر حکم از باب حکم حکومتی

احکام حکومتی مجموعه قوانینی هستند که به مقتضای مصالح برای اداره جامعه و اجرای
 احکام الهی و حفظ نظام اسلامی، مستقیماً یا با واسطه، از سوی حاکم اسلامی وضع و به اجرا
 درمی‌آیند.

چنان‌که از تعریف حکم حکومتی پیداست، مبنای صدور حکم حکومتی، «مصالح جامعه»
 است و از آنجایی که مصالح جامعه دائماً در حال تغییر است و در هر شرایط زمانی و مکانی،
 به نوع خاصی جلوه می‌کند، بنابراین حکم حکومتی نیز در معرض زوال و تغییر بوده و در هر
 موقعیتی شکل جدیدی به خود خواهد گرفت. همین مبنا و حفظ مصلحت اجتماع است که
 باعث می‌شود در مقام تزامن بین حکم حکومتی و حکم فردی، حکم حکومتی مقدم شود.
 حکم حکومتی غیر از حکم اولی و ثانوی است، هر چند صدور آن از ناحیه حاکم به یکی
 از دو شکل حکم اولی یا ثانوی خواهد بود.

بنابراین حاکم می‌تواند بر مبنای مصالحی که در جامعه اسلامی پدید می‌آید تغییراتی در
 احکام ایجاد کند یا اینکه حکم به تعطیل برخی از احکام بنماید.

رعایت مصلحت جامعه و حکم به تغییر یا تعطیل احکام امری است که در آیات شریفه و
 روایات ریشه دارد و می‌توان آن را در این دو منبع اصیل دینی مورد ملاحظه قرار داد.

الف. آیات.

از امور مسلم در رابطه با آیات قرآن کریم این است که آیات شریفه برخی از احکام شریعت اسلام را به صورت تدریجی و به مقتضای شرایط موجود برای مردم بیان نموده‌اند. نزول تدریجی احکام نشان‌دهنده این است که شرایط حاکم بر زمان و مکان در چگونگی حکم اعلامی تأثیر داشته و در هر زمانی بر حسب آنچه مصلحت اقتضا می‌کرده، حکم به نوع خاصی بیان شده است و از همان ابتدا صورت کامل حکم اعلام نشده است. در مواردی همچون اعلام حکم زنا، حکم شرب خمر و حکم قتل عمدی می‌توان این امر را مشاهده کرد.

۱- صدور حکم زنا

یکی از اعمالی که پیوسته در همه شرایع جرم محسوب می‌شود، زناست. در اسلام مجازات زنا در آغاز حبس در خانه بود [نساء: ۱۵].

سپس با صدور حکم جلد (برای زنای غیر محصنه) حکم قبلی تغییر کرد [نور: ۲]. حکم زنای محصنه، مطابق روایات عامه و خاصه و سیره عملی پیامبر اکرم (ص) و اجماع فقهای مسلمین و بلکه بیان تورات و شریعت حضرت موسی، سنگسار کردن زانی است. با وجود این، اولاً، این حکم تا سال چهارم هجرت ابلاغ نشد. ثانیاً، با آنکه «رجم» شدیدترین نوع مجازات محسوب می‌شود، لکن به هر دلیلی این حکم در قرآن نیز نیامده است. بیان حضرت علی (ع) در این زمینه در خصوص مجازات زنا چنین است:

مقررات حرب جاهلی در مورد جرم زنا این بود که هرگاه زنی مرتکب زنا می‌شد او را در خانه‌ای حبس ابد می‌کردند، و هرگاه مردی مرتکب زنا می‌شد او را از میان خود طرد کرده، همواره او را مورد شتمات و توبیخ و اذیت و آزار قرار می‌دادند و روش دیگری برای حرب شناخته شده نبود. خداوند تعالی در آغاز ظهور اسلام (بسا

امضای این روش) فرمود: زنان بدکار را در خانه نگهدارید تا مرگشان فرا رسد و با خداوند راه مناسبتری برای آنان تعیین کند. و هرگاه مردان مرتکب زنا شدند آنان را اذیت کنید و اگر برگشتند و توبه کردند و دیگر تکرار نکردند خداوند توبه‌پذیر و مهربان است. این وضع ادامه داشت تا آنکه به تدریج که تعداد مسلمانان زیاد شد و اسلام قدرت گرفت و مسلمین مقررات حرب جاهلی را خوش نداشتند و آن را خشن تلقی می‌کردند از این رو، خداوند با نزول آیه جلد برای زنان و مردان زانی، حکم حبس ابد برای زنان و اذیت مداوم برای مردان را نسخ کرد [حر عاملی ج ۱۸: ۳۵۱].

چنان‌که از حدیث شریف روشن است زنا در دو شرایط زمانی مختلف دو حکم متفاوت دارد. زمانی مجازات آن حبس زن در خانه و اذیت مداوم مرد عنوان می‌شود و زمانی این حکم نسخ شده و حکم جدیدی به جای آن اعلام می‌گردد.

۲- صدور حکم شرب خمر

یا آنکه شرب خمر در همه شرایع حرام است و حکم الله واقعی در مورد آن پیوسته حرمت است، اما حکم صریح حرمت آن در اسلام، پس از طی چندین مرحله بیان شد؛ زیرا محیط عربستان به گونه‌ای بود که اعلام حرمت آن در آغاز چه بسا ممکن بود با مقاومت روبه رو شود. چنانچه برخی از اعراب بیان می‌کردند هیچ حکمی برای ما به اندازه حکم شرب خمر ناگوار نبود. از این رو، ابلاغ حکم شرب خمر از پیش از هجرت شروع شد و در سال چهارم هجری (در چهارمین یا پنجمین مرحله) کامل شد. البته مجازات شرب خمر نیز در قرآن بیان نشده است تا از این لحاظ دست رسول خدا (ص) در نحوه و مقدار مجازات شارب خمر بر حسب شرایط باز باشد [دمقان: ۱۷].

روشن است تعدد احکام برای شرب خمر در زمانهای مختلف و علت تغییر حکم، شرایط حاکم بر هر زمانی بوده که ابلاغ حکم خاصی را ایجاب می‌کرده است.

۳- صدور حکم قتل عمدی

وضع عرب جاهلی در خصوص برخورد با قتل عمد به گونه‌ای بود که به چیزی کمتر از قتل اعضای خانواده قاتل و یا سران قبیله او و حداقل خود قاتل راضی نمی‌شدند. لحن آیات قرآن نیز حکایت از این دارد که با نوعی مقاومت در برابر اعراب رو به رو بوده است. لذا در ضمن آیاتی، ابتدا به نقل از تورات مفاسد دنیوی و اخروی قتل عمد و میزان تبعات آن را بیان می‌کند [مانده: ۴۵، ۴۹]. سپس بی‌آنکه مسلمانان را مخاطب قرار دهد حکم قصاص و فواید و آثار آن را تذکر می‌دهد. با این تفاوت، که در قرآن به دلیل خطاب به مؤمنین، و قاتل را برادر ولیّ دم معرفی کردن، دیه و عفو را امتنان و رحمت خداوند تلقی نمودن، بیشتر درصدد تحریک عواطف انسانی ولیّ دم است. لحن آیات به گونه‌ای است که مسلمین را بیشتر در اندیشه عفو و اخذ دیه قرار می‌دهد. همین مطلب به گونه‌ای دیگر در آیه جداگانه‌ای چنین تبیین شده است که ولیّ دم بر قاتل سلطنت دارد، ولی توجه داشته باشد که در قتل زیاده‌روی نکند «فلا یسرف فی القتل» [اسرا: ۳۹].

برخی از مفسرین می‌گویند احتمال دارد این جمله اشاره به همان عفو و یا دیه باشد، زیرا گرچه ولیّ دم سلطنت دارد ولی سلطنتش تنها در اجرای قصاص نیست، او می‌تواند از اختیارات خود در این زمینه (عفو و دریافت دیه) استفاده کند.

به عبارت دیگر، از آنجا که اسلام دین جاوید و جهانی است خداوند مسلمانان را تنها ملزم به انتخاب قصاص و یا دیه ننموده است (برخلاف آیین موسی^(ع) و مسیح^(ع)) بلکه دست آنان را باز گذارده تا با توجه به شرایط و سطح فرهنگ و توقع جوامع و سایر عوامل مؤثر در این زمینه، به اجرای حق خود (قصاص یا دیه یا عفو) بپردازد. با این بیان، حکم خدا در مورد قتل عمد، تنها قصاص نیست بلکه در کنار آن دیه و عفو هم مطرح شده است [دهقان: ۱۸].

بنابراین شرایط زمانی و مکانی هم در مرحله تشریع و هم در مرحله ابلاغ و اجرای حکم مؤثرند. البته تأثیر زمان و مکان در تشریع احکام تنها اختصاص به زمان پیامبر^(ص) داشته و مراد از تأثیر در تشریع این نیست که شارع مقدس متأثر از زمان و مکان است، بلکه متأثر شدن تشریع از زمان و مکان به لحاظ تفاوت نیازهای انسانها و شرایط حاکم بر آنها نسبت به دریافت احکام و امکان عمل به احکام است و در واقع در اینجا علت فاعلی متأثر از زمان و مکان نیست، بلکه علت غایی متأثر از آنهاست.

ب. روایات

بررسی روایات و سیره معصومین^(ع) خصوصاً پیامبر گرامی اسلام^(ص) و امیرالمؤمنین^(ع) نشانگر این حقیقت است که مصالح پیش آمده در زمانها و مکانهای مختلف باعث شده که معصومین^(ع) در موضوع واحد احکام مختلفی اعلام کنند و حکمی را که سابقاً برای موضوع خاصی بیان کرده بودند به جهت مصلحت پیش آمده، تعطیل کنند. در اینجا، برخی از این روایات مطرح می‌شود.

۱- تعیین جزیه

از روایات استفاده می‌شود که اختیار تعیین نوع و مقدار جزیه به دست حاکم اسلامی است. از این رو، پیامبر^(ص) در موارد متعدد نوع و مقدار جزیه را یکسان تعیین نکرده‌اند. به عنوان نمونه، زراره از امام صادق^(ع) نقل می‌کند که رسول الله^(ص) از اهل ذمه، نگرفتن ربا و نخوردن گوشت خوک و ازدواج نکردن با خواهران و دختران برادر و خواهر را به عنوان جزیه پذیرفت [حبر عاملی ج ۱۱: ۹۵].

در روایت دیگر نیز از امام صادق^(ع) آمده است که رسول الله^(ص) جزیه زنانی از اهل نجران را هفتاد بُرد (یمانی) قرار داد.

۲- به آتش کشیدن مسجد ضرار

بنی عمرو بن عوف مسجدی را انتخاب کردند و از پیامبر (ص) جهت اقامه نماز در آن دعوت کردند و رسول الله (ص) نیز اجابت کرد. در این هنگام جماعتی در حدود دوازده یا پانزده نفر از منافقین از قبیله بنی غنم بن عوف از روی حسادت در کنار مسجد قبا، مسجدی را بنا کردند تا در آن نماز بخوانند و در جماعت رسول الله (ص) شرکت نکنند. بعد از اتمام بنا از رسول خدا (ص) در حالی که عازم سفر به تبوک بودند، دعوت کردند که در آن مسجد نماز بخوانند و برای آنان دعا کند. رسول الله (ص) فرمود پس از سفر خواهم آمد و چون رسول الله (ص) از سفر به تبوک منصرف شد، آیه «والذین اتخذوا مسجداً ضراراً...» نازل شد [طبرسی ج ۵ و ۶: ۱۰۹].

در این هنگام رسول الله (ص) با عاصم بن عوف العجلانی و مالک بن الدخشم روبه‌رو شدند و دستور دارند که به این مسجد که اهل آن از ستمگرانند، بروید و آن را خراب کنید و آتش بزنید [طبرسی ج ۵ و ۶: ۱۱۰].

۳- قطع درختان خرمای بنی النضیر

حکم اولی اسلام، ممنوعیت قطع درختان است و یکی از دستوراتی که رسول گرامی اسلام برای امرا و فرماندهان خود داشتند این بود که «ولا تقطعوا شجراً الا ان تضطرو اليها» [حر عاملی ج ۱۱: ۴۳] و در تعبیر دیگر فرمودند: «ولا تقطعوا شجرة مثمرة» [حر عاملی ج ۱۱: ۴۴]. اما رسول اکرم (ص) در جنگ با یهودیان بنی نضیر، دستور دادند که درختان خرمای آنان را قطع کنند. مرحوم طبرسی در این زمینه می‌نویسد: «در جنگ با یهودیان بنی نضیر، پیامبر گرامی اسلام فرمود که درختان خرمای آنان را قطع کنند و آنها را بسوزانند. سپس آیه شریفه «ما قطعتم من لينة... نازل شد» [ج ۹ و ۱۰: ۳۸۷]. از جمله مصالح این کار، ناامید شدن بنی نضیر از اقتصاد و منابع درآمد خویش و در نتیجه، استیلای یأس بر آنان بود.

۴- نرخ گذاری قیمتها

در عصر خلافت علی^(ع)، دستورات متعدد و مؤکدی درخصوص تحدید و تعیین قیمتها به مالک اشتر داده شده است که فلسفه آنها، تأمین عدالت بوده است. در نهج البلاغه آمده است:

لیکن البیع بیعاً سمحاً بموازين عدل، و اسمازلانجحف بالفريقین من

البائع و المبتاع؛ فمن قارف حکره بعد نهیک ایاہ فنکل به و هاقبه فسی

غیر اسراف [رضی: ۳۳۵].

داد و ستد باید ساده، روشن و مبتنی بر موازین عدالت باشد و قیمتها طوری تعیین شود که به هیچ یک از طرفین خریدار و فروشنده اجحاف نشود؛ پس کسی را که بعد از نهی تو احتکار کند، به کیفر رسان که سبب رسوایی او باشد ولی از اندازه تجاوز نکن. با توجه به اینکه از نظر فقهی روشن است که فروشنده می تواند به هر قیمتی که خواست کالا را بفروشد، نتیجه می گیریم که امر امام به نرخ گذاری و تعیین قیمتها، بر مبنای اختیارات حکومتی و بر این اساس که ولی امر است و مصلحتی را تشخیص داده، صادر شده است.

۵- دستور جنگ و صلح

امام مجتبی^(ع) پس از رحلت پدر بزرگوارش، نخست مردم را به جهاد امر کردند؛ اما بر اساس شرایط و مقتضایی که برای حضرتش پیش آمد لازم دیدند صلح را برگزینند، و این هر دو به جهت مصلحتی بود که در شرایط زمانی خاص وجود داشت و خود حضرت در فرمایشاتشان به این مصلحت اشاره دارند. حضرت می فرمایند: «لو لا مالتیت، لما ترک من شیعتنا علی وجه الارض احداً الا قتل» [مجلسی ج ۱۴: ۲]. یعنی اگر من صلح نمی کردم، هیچ یک از شیعیان ما را زنده نمی گذاشتند.

ع- خمس برای طلا و نقره

در صحیحہ علی بن مهزیار آمده است که امام جواد^(ع) در سال آخر عمر مبارک خویش، در طلا و نقره خمس مقرر داشتند با اینکه این دو، از موارد خمس به شمار نیامده بود. علی بن مهزیار می‌گوید: «امام جواد^(ع) در نامه‌ای که من نیز در راه مکه آن را خواندم این چنین مکتوب داشته بودند: آنچه من امسال - که ۲۲۰ هجری است - از خمس واجب نمودم به خاطر حکمت‌هایی است که به علت ترس از نشر آن، همه آنها را نمی‌توانم بیان کنم ولی بعضی از آن را برایت بازگو می‌کنم. دوستانم همه یا بعضی از آنان در آنچه بر آنان واجب بوده است کوتاهی کردند، از این رو خواستم که با مقرر داشتن خمس در این سال آنان را پاکیزه سازم». خدای متعال می‌فرماید: «... و این خمس را در هر سالی واجب نکردم و واجب نمی‌کنم مگر زکاتی را که خدا واجب کرده و آنچه امسال از خمس بر آنان واجب نمودم در طلا و نقره‌ای است که بر آنها یک سال گذشته باشد و خمس را بر آنان واجب نکردم در متاع و ظرف و حیوانات و خدمتکار و سودی که از تجارت به دست آمده ...».

آیت‌الله خویی پس از طرح اشکال صاحب مدارک به روایت مزبور که در آن، برای طلا و نقره خمس مقرر شده است با اینکه در آن دو، زکات واجب است نه خمس، و این را یکی از دلایل ضعف روایت می‌شمرد، می‌نویسد:

ولی امر این اختیار را دارد که خمس را از تجارت اسقاط کند و به جای آن، در طلا و نقره تمرار دهد به خاطر مصلحتی که در جایگزینی آن می‌بیند [موسوی خویی: ۱: ۲۰۳].

۷- محدودیت در انجام کار

با اینکه انجام هر کار غیر حرامی در دین مبین اسلام بلامانع است با این همه در برخی از موارد پیامبر خدا^(ص) و ائمه^(ع) به خاطر مصالحی که تشخیص داده‌اند محدودیتهایی را در انجام

کار ایجاد کرده‌اند. برای نمونه روایت شده که پیامبر (ص) به حکیم بن حزام اجازه تجارت ندادند، تا اینکه به هم زدن معامله را با پشیمان از معامله، و مهلت دادن به شخص تنگدست، و دریافت حق را به طور کامل پذیرفت [حر عاملی ج ۱۲: ۲۸۶].

در روایت دیگری آمده است که علی (ع) به قاضی اهواز (رفاعه) دستور داد که از کسب صرافیه اهل ذمه جلوگیری کند [تجیمی مغربی ج ۲: ۳۸].

از این دو روایت استفاده می‌شود که حاکم اسلامی می‌تواند در برخی از موارد مانع کسب افراد یا گروههای خاصی شود، همچنان‌که می‌تواند بعضی از امور مباح و یا مستحب مانند اقاله بیع را در جواز کسب افراد شرط کند.

۸- دستور گندن سمره

امام موسی بن جعفر (ع) می‌فرماید:

سمره بن جندب درخت خرمایی در باغ مردی از انصار داشت. منزل انصاری دم در باغ بود و سمره همیشه بی‌اجازه انصاری وارد باغ می‌شد و سوی درختش می‌رفت. مرد انصاری این داستان را به رسول الله (ص) عرض کرده و از سمره شکایت کرد. رسول الله (ص) شخصی را به سوی سمره فرستاد و شکایت مرد انصاری را به او اعلان کرد و فرمود هرگاه خواستی به سوی درخت خرما بسروی اجازه بگیر. با نپذیرفتن سمره، حضرت درخواست معاوضه کرد. سمره با مبلغ معین شده، تن به معاوضه نداد و حضرت مبلغ را بالا برد تا اینکه رسید به آنچه خداوند بخواهد» (که کتابه از مبلغ زیاد است) اما سمره بساز از فروختن ابا ورزید. بعد از آن حضرت فرمود: برو درخت خرما را از ریشه بکن و به سوی سمره پرتاب کن، زیرا در اسلام غسر و غسار مقرر نگردیده است [حر عاملی ج ۱۷: ۳۶۰].

این جریان که میان فقها مشهور است با سندها و عبارتهای مختلف نقل شده است و چنان‌که پیداست با اینکه تصرف در مال غیر و از بین بردن آن شرعاً حرام است، اما شرایط

پیش آمده و اقتضای مصلحت باعث شده است که پیامبر اسلام (ص) به عنوان حاکم اسلامی و از باب حکم حکومتی — چنان که امام خمینی [الرسائل: ۵۵] در معنای حدیث بدان قائلند — حکم به جواز این عمل بنمایند.

۹- دستور خضاب

پیامبر اسلام (ص) به اصحاب خود فرمان می دهد که محاسن (ریش) خود را خضاب کنند. از علی (ع) در ارتباط با فرمایش پیامبر (ص) که فرمود رنگ ریشها را تغییر دهند (خضاب کنید) و شبیه یهود نباشید، سؤال شد. حضرت فرمود: «فرمان رسول الله (ص) در هنگامی صادر شد که جمعیت مسلمانها کم بود، اما اکنون که میدان اسلام فراخ گردیده و دعوت آن به همه جا رسیده، هر کس آن کند که خواهد» [رضی: ۳۶۳].

شاید علی (ع) می خواستند بفهمانند در زمانی که جمعیت مسلمانها کم بود، مصلحت ایجاب می کرد که محاسن را خضاب کنند، تا مسلمانها جوان دیده شوند و دشمن بر آنان طمع نکند، چرا که اگر خضاب یا دستور پیامبر (ص) مستحب بود، این تعلیل لازم نبود. چون عملی استحبابی دایر مدار کمی و یا زیادی جمعیت نیست. از این فرمایش استفاده می شود که حاکم اسلامی می تواند جهت عزت، هیبت و شوکت مسلمانها در مواردی که تشخیص دهد، مباح و یا مستحبی را به طور موقت واجب گرداند.

۱۰- حکم به جواز جماعت در نماز مستحبی

عمار می گوید: از امام صادق (ع) درباره حکم نمازهای ماه رمضان در مساجد (یعنی خواندن نمازهای مستحب به صورت جماعت) سؤال کردم. امام (ع) فرمود: وقتی حضرت علی (ع) به کوفه آمد به فرزندش حسن بن علی (ع) دستور داد تا در میان مردم صدا بزند نماز (مستحبی) در

ماه رمضان در مساجد به جماعت خوانده نشود. پس از اعلام فرمان پدر بزرگوار، مردم فریاد برآوردند: «واعمرأ و اعمرأ و اعمرأ» و چون امام حسن^(ع) به خدمت پسر رسید، حضرت از سبب فریاد مردم سؤال کرد. پس از جواب، حضرت علی^(ع) دستور داد به مردم بگو نماز (مستحبی) را با جماعت بخوانند [حر عاملی ج ۵: ۱۹۲].

با اینکه از نظر فقه و روایات ائمه معصومین^(ع)، خواندن نمازهای مستحبی با جماعت نارواست، ولی علی^(ع) بر اساس مصلحت در زمان خاصی این حکم را صادر کردند.

۱۱- منع فرار از طاعون

در سنت پیامبر^(ص) آمده است که «فرار از طاعون، همچون فرار از جبهه جنگ می‌باشد!»، «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف».

این سنت، به ظاهر، نهی از محیط طاعون زده دارد، و حکم شخص فراری را، همچون گناه کبیره فرار از برابر دشمن، معرفی می‌نماید! این محتوای غیر معقول و غیر قابل هضم، مدت‌ها مسلمین را در فهم علت آن، حیران کرده بود، تا آنکه به دفعات این سنت از ائمه اطهار سؤال شد. امام کاظم^(ع) فرمودند: «ان رسول الله^(ص) انما قال هذا فی قوم كانوا یكونون فی الثغور فی نحو العدو فیقع الطاعون فیخلون اما کنهم و یفرون منها، فقال رسول الله^(ص) ذلک فیهم» [معسانی الاخبار: ۲۵۴].

پیامبر^(ص) این سخن را صرفاً، در مورد افرادی فرمود، که در سرحدات اسلامی، در برابر دشمن قرار داشتند، پس طاعون در سنگرها شیوع پیدا می‌نمود، رزمندگان سنگرها را ترک کرده و از منطقه فرار می‌کردند؛ در این شرایط، پیامبر^(ص) این بیانیه را در مورد آنان صادر نمودند. می‌بینیم که این سخن، فرمانی مقطعی از جانب حکومت اسلامی، نسبت به شرایط خاص است و قابل تعمیم نیست.

منابع

- ابن منظور. لسان العرب.
- ابن نجیم [علامه]. الاشباه و النظائر.
- توحیدی تبریزی، میرزا محمد علی. مصباح الفقاهة.
- تیمیمی مغربی، نعمان بن محمد. دهائم الاسلام.
- جرجانی. سلم الوصول.
- جعفری لنگرودی، جعفر. ترمینولوژی حقوق.
- جناتی، محمد ابراهیم. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن الحسن. وسائل الشیعه.
- حکیم، محمد تقی. الاصول العامة للفقهاء المقارن.
- خمینی، روح الله. الرسائل.
- _____ ۲. کتاب البیع.
- _____ ۳. المكاسب المحرمه.
- دهقان، حمید. تأثیر زمان و مکان بر قوانین جزایی اسلام.
- رحیمیان، سعید. مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی. «روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام».
- رضی، سید شریف. نهج البلاغه. ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی.
- طبرسی، فضل بن الحسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن.
- عاملی، محمد بن مکی. [شهید اول]. القواعد و الفوائد.
- قمی، میرزا ابوالقاسم. قوانین الاصول.
- مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار.
- معانی الاخبار.
- منصوری، خلیل رضا. نظریة العروف و دورها فی عملية الاستنباط.
- موسوی هجنوردی، سید میرزا حسن. القواعد الفقہیہ.
- موسوی خوئی، سید ابوالقاسم ۱. کتاب الخمس.

- _____ ٢. مستند العروة الوثقى.
- نجفی، محمد-حسن. جواهرالکلام.
- هاشمی، سید محمود. بحوث فی علم الاصول.
- واسعی، سید محمد. مجله قیسات. « فقه و عرف ».

تبعیت شرط از عقد در لزوم و جواز

سید حسن عاملی^۱

چکیده: مقاله حاضر، تلاشی است در جهت بررسی و تبیین چگونگی تبعیت شرط ضمن عقد؛ به این معنا که شرط علی‌الاطلاق، باید از لزوم و جواز عقد تبعیت کند یا اینکه می‌توان ماهیتی مستقل از عقد برای آن قائل شد.

نگارنده برای بررسی تفصیلی بحث، ابتدائاً شروط را به دو دسته کلی شروط دارای التزام مستقل از عقد (شرط وکالت ضمن عقد نکاح) و شروط فاقد التزام مستقل از عقد (شرط صفت) تقسیم کرده سپس اقدام به بررسی تفصیلی و بیان نظریات مختلف هر یک از این صور نموده است.

در ادامه، شروطی را که قابلیت التزام مستقل ندارند به دو مبحث کلی شروط ضمن عقد جایز و شروط ضمن عقد لازم تقسیم کرده و هر کدام طبق نظریات مشهور فقها، قانون مدنی و ... نقد و بررسی شده است.

در پایان به بررسی شروط ضمن عقدی که قابلیت التزام مستقلی دارند، پرداخته و بحث را با توجه به حالات مختلف جواز یا لزوم عقد و شرط به صور چهارگانه زیر تقسیم نموده است.

۱- عقد و شرط هر دو لازم باشند؛ ۲- عقد و شرط هر دو جایز باشند؛ ۳- عقد لازم و شرط جایز باشد؛ ۴- عقد جایز و شرط ذاتاً عقد لازم باشد.

کلیدواژه‌ها: تبعیت شرط ضمن عقد، شرط وکالت ضمن عقد، شرط صفت، شروط ضمن عقد، جایز، شروط ضمن عقد لازم.

مقدمه

شروط از جهت اینکه، قابلیت التزام مستقل دارند یا نه بر دو قسمتند:

الف. شروطی که بر حسب طبیعت موضوع خود التزامی مستقل ندارند و ناچار باید در زمره توابع عقود دیگر باشند. مانند شرطی که مربوط به اوصاف مورد معامله اصلی است (شرط صفت)، یا زمان وفای به عهد را معین می‌کند (شرط اجل)، یا حدود و قلمرو التزامهای اصلی عقد را معین می‌کند و یا قوانین تکمیلی را تغییر می‌دهد. این شروط، در واقع، به کمال و روشنی و شیوه اجرای تعهد کمک می‌کنند و خود التزامی جداگانه ندارند.

ب. شروطی که می‌توانند به عنوان قرارداد مستقل مورد توافق باشند ولی دو طرف به ملاحظات مثلاً کسب لزوم از عقد اصلی آن را تابع عقد دیگر ساخته‌اند تا نام شرط بر آن نهاده شود. مانند وکالتی که ضمن نکاح شرط می‌شود یا مضاربه‌ای که در قرارداد بیع می‌آید و در این فرض آنچه به تراضی ارتباط دارد عقدی است مرکب از دو قرارداد، با این قید که یکی از آنها جنبه اصلی دارد و دیگری فرعی و تبعی.

در بحث تبعیت شرط از جهت لزوم و جواز هر دو قسم شرط مورد بحث است و لذا در زیر هریک به‌طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد:

قسمت اول. شروطی که قابلیت التزام مستقل ندارند

این شروط بر دو قسمتند چون یا در ضمن عقد جایز واقع می‌شوند و یا در ضمن عقد لازم.

الف. شرط در ضمن عقد جایز

اصلی‌ترین بحث در این قسم این است که شرط با قرار گرفتن در ضمن عقد جایز، آیا لازم الوفاست یا حتماً باید در ضمن عقد لازم قرار گیرد تا از آن کسب لزوم کند؟

اگر قائل شویم شرط در ضمن عقد، زمانی لازم الوفا می‌شود که خود عقد هم لازم باشد، در این صورت شرط در لزوم و جواز تابع عقد است. بر خلاف اینکه بگوییم شرط حتی در ضمن عقد جایز، لازم الوفاست که در آن صورت بین عقد و شرط از حیث لزوم و جواز انفکاک

حاصل می‌شود. بنابراین، اگر در ضمن عقد وکالت شرط عدم عزل کردیم طبق فرض دوم شرط الزام‌آور است. در حالی‌که بنا بر فرض اول الزامی در کار نیست. در این خصوص، نظریات و آرای متعددی ابراز شده است که به ذکر آنها می‌پردازیم.

نظریه مشهور

نظر مشهور فقها این است که شرط در لزوم و جواز تابع عقد است و شرط ضمن عقد جایز نمی‌تواند الزام‌آور باشد.^۱

قانون مدنی

نویسندگان قانون مدنی نیز از نظر مشهور در فقه پیروی کرده‌اند و شرط در عقد جایز را برای از بین بردن حق فسخ دو طرف حتی در مدت معین کافی نشمرده‌اند. از جمله در ماده ۶۷۹ می‌خوانیم:

موکل می‌تواند هر وقت بخواهد وکیل را عزل کند مگر اینکه وکالت وکیل یا عدم عزل در ضمن عقد لازمی شرط شده باشد.

در ماده ۵۸۶ در شرکت نیز آمده است:

اگر برای شرکت در ضمن عقد لازمی، مدت معین نشده باشد هر یک از شرکا هر وقت بخواهد می‌تواند رجوع کند.

۱. سید محمد کاظم طباطبایی در این خصوص می‌فرماید: «یظهر من الفقهاء عدم وجوب الوفاء بالشرط فی العقد الجائز فانهم ذکروا انه لو اشترط الاجل فی عقد الشركة لایلزم... و کذا ذکروا فی باب المضاربة انه لو اشترط الاجل لایلزم الوفاء به... و ایضاً ذکر جماعة کالشیخ و العلامة و المحقق الثانی فی الباب المذكور انه لو اشترط فی العقد، مضاربة مال آخر او خدمة او عملاً آخر صح ولا یلزم الوفاء به و صرح به صاحب الجواهر ایضاً و کذا ذکروا فی باب القرض انه لا یلزم اشتراط الاجل فيه... و کذا ذکر بعضهم فی وجه تردد المختلف فی باب الرهن فی جواز عزل الوکیل المشرط وکالته فی عقد الرهن و ان کان لازماً من طرف الراهن الا انه جائز من طرف المرتهن» [طباطبایی، ج ۲: ۱۲۴].

همچنین ماده ۵۵۲ در مضاربه اعلام می‌کند:

هرگاه در مضاربه برای تجارت، مدت، معین شده باشد؛ تعیین مدت موجب لزوم عقد نمی‌شود لیکن پس از انقضای مدت مضارب نمی‌تواند معامله بکند، مگر به اجازه جدید.

و در ماده ۶۵۱ مقرر شده است:

اگر برای ادای قرض به وجه ملزومی، اجلی معین شده باشد، مقتضی نمی‌تواند قبل از انقضای مدت، طلب خود را مطالبه کند. در حالی که کافی بود اگر در عقد قرض برای ادای دین اجلی معین شده باشد

نویسنده گوید: ظهور، بلکه صراحت این مواد در آنچه مشهور فقها به آن معتقدند قابل انکار نیست و نویسندگان قانون مدنی در این حکم مخالفتی با مشهور فقها ندارند. با این حال بعضی از حقوقدانان معاصر که نظر مشهور فقها را چنان غیر منطقی می‌دانند که معتقدند باید از آن دست کشید، می‌گویند که اگر خواست مشترک دو طرف بتواند ایجاد التزام کند و قالب و تشریفات معینی نداشته باشد (ماده ۱۰ ق.م.) چه تفاوتی می‌کند که این خواست، ضمن عقد لازم بیان شود یا در خود عقد جایز؟ وی با این استدلال می‌گوید: تفسیر مواد قانون مدنی باید در سایه روح حاکم بر قانون مدنی (حاکمیت اراده) صورت پذیرد و نتیجه می‌گیرد که مواد یاد شده از قانون مدنی که ظاهرش عدم لزوم شرط در ضمن عقد جایز است، ناظر به موارد شایع است بدون اینکه مفهوم آن لزوم شرط در عقد جایز را نفی کند. وی ادامه می‌دهد:

این نظر را فقیهانی که با لزوم وفای به شروط ابتدایی موافقت کرده‌اند بشدت تأیید می‌کنند و می‌توان گفت این آخرین تحول در فقه امامیه به سوی حکومت اراده و گریز از تشریفات است [کاتوزیان ۱۳۷۴ ج ۳: ۱۴۵].

نویسنده می‌گوید: استظهار فوق از مواد یاد شده قانون مدنی استظهار خیلی مشکلی است و ظهور بلکه صراحت مواد یاد شده قابل رفع ید نیست و در قانونگذاری ترک ضابطه و قاعده و لحاظ مورد شایع، معهود و معقول نمی‌باشد.

نظریه مقابل مشهور

در برابر مشهور جمع زیادی از بزرگان و اعیان فقها شرط ضمن عقد جایز را لازم الوفا می‌دانند که تعداد این فقها آنقدر زیاد است که نسبت عدم لزوم شرط ضمن عقد جایز را به مشهور مورد تردید قرار می‌دهد و شاید به همین جهت است که صاحب مستمسک نسبت قاعده عدم لزوم شرط ضمن عقد جایز را به مشهور از اساس انکار کرده است^۱ در هر صورت در میان فقهای که شرط بیان شده را لازم الوفا می‌دانند می‌توان از علامه حلی^۲، شهید ثانی^۳، محقق اردبیلی^۴، محقق خویی^۵ و محقق خوانساری^۶ و سید محسن حکیم [۱۳۹۱ج: ۱۲؛ ۲۶۸] نام برد.

۱. ... و بالجمله فکلمات الصحاب خالیه عن التعرض لهذه القاعدة و يظهر منهم عدم البناء عليها و لزوم العمل بالشروط و ان كانت فی عقد جایز و العبارات السابقة لابد من حملها على غير هذا المعنى... [طباطبایی الحکیم ۱۳۹۱ ج: ۱۲؛ ۲۶۸].

۲. وی در بنیاری از کتابهای خود شرط ضمن عقود جایزه را لازم الوفا دانسته است. در تذکره می‌فرماید: «لو شرط فی المضاربة ان يعطيه بهيمة يحمل عليها جاز لانه شرط سائغ لا ينافي الكتاب و السنه فوجب الوفاء به عملا بقوله (المسلمون عند شروطهم)» [طباطبایی الحکیم ۱۳۹۱ ج: ۱۲؛ ۲۶۶].

۳. ایشان لزوم شرط مورد بحث را مطابق قاعده می‌دانند. وی درباره شرط ضمن عقد مضاربه می‌فرماید: «الذي تقتضيه القواعد انه يلزم العامل الوفاء و به صرح فی التحرير فمتى ادخل به تسلط المالك على فسخ العقد و ان كان ذلك له بدون الشرط اذ لا يمكن هنا سوى ذلك» [شهید ثانی ۱۴۱۴ ج: ۱؛ ۲۹۱].

۴. این محقق با اینکه قرض را از عقود جایزه می‌داند [مقدس اردبیلی ۱۳۷۸ ج: ۹؛ ۵۸] اما با استفاده از دلیل نقلی شرط اجل را در ضمن آن لازم می‌داند [مقدس اردبیلی ۱۳۷۸ ج: ۹؛ ۸۱ و ۸۲]. استدلال وی در قسمت نقل دلایل خواهد آمد.

۵. وی با سید محمد کاظم طباطبایی هم عقیده است. با این تفاوت که ایشان با اینکه شرط را از جهت مفهوم لغوی شامل شروط ابتدایی نمی‌داند و مبنایش عدم لزوم شروط ابتدایی است اما در اینجا شرط را لازم الوفا می‌داند [خونی کتاب المضاربة: ۴۲].

۶. ایشان لزوم شرط اجل را در ضمن عقد قرض تقویت کرده و مطابق قاعده می‌داند [حسینی خوانساری ۱۳۶۴ ج: ۳؛ ۳۲۳].

نظریه حقوقدانان

تمایل در حقوق فعلی نیز به وجود استقلالی برای شرط ضمن عقد جایز است و به لحاظ لزوم تبعیت عقد و شرط از قصد متعاقدين در نظریه جدید بر این باورند که چنین شرطی را باید لازم الوفا دانست و عقد جایز وکالت را با شرط عدم عزل، مثلاً غیر قابل رجوع تلقی نمود.

ثمره اختلاف

ثمره اصلی نزاع در جایی ظاهر می‌شود که مفاد شرط، اعطای لزوم به عقد جایز باشد. طبقاً با نظر مشهور، عقد، کسب لزوم نمی‌کند؛ اما در نظر مقابل تردیدی در کسب لزوم نیست. بنابراین، اگر به شرط از جهت لزوم، استقلال داده شود در امثال عقد وکالت که در آن شرط عدم عزل شود تا شرط باقی است نمی‌توان عقد را به هم زد ولو خود عقد، ذاتاً جایز است در حالی که در غیر شرطی که مفاد آن اعطای لزوم به عقد جایز است، مثل شرط خیاطت در ضمن عقد وکالت، طبق نظر غیر مشهور، اول باید عقد به هم زده شود تا راه برای به هم زدن شرط باز شود و از همین جاست که می‌گوییم تبعیت شرط از عقد، طبق نظر غیر مشهور بالکلیه از بین نرفته است و همچنان که ذکر شد، تبعیت فی الجمله باقی است. اما طبق نظر مشهور در مثال شرط عدم عزل حتی با وجود شرط می‌توان عقد را به هم زد چون شرط ضمن عقد جایز در نظر آنان جایز الوفاست. حاصل اینکه عقد وکالت و نظایر آن با اشتراط عدم عزل در مبنای مشهور فقها در جواز خود باقی است، در حالی که در نظر مقابل، عقد از جواز به لزوم متقلب شده است.^۱

۱. سید محمد کاظم طباطبایی در این خصوص می‌نویسد: «ان لازم ما ذکرنا لزوم عقد الوكالة اذا اشترط فیها عدم العزل و لازم ما ذکره عدم لزومه من جهة ان العقد من حیث هو جایز فیکون الشرط ایضاً جایزاً فلا یغید للزوم و دعوی انه اذا اشترط عدم العزل فلا یبقی مجال لجواز الفسخ حتی یکون العقد جایزاً و یتبعه الشرط مدفوعه بانه اذا فرض کون لزوم الشرط موقوفاً علی لزوم العقد فلا یلزم ذلك العقد بهذا الشرط والا لزم الدور» [حاشیه المکاسب ۲: ۱۲۵]

دلایل جواز شرط ضمن عقد جایز

دلیل اول) تبعیت

آنچه از کلام مشهور فقها استفاده می‌شود، علت فقط جواز خود عقد و لزوم تبعیت و فرعیت شرط است بلکه سید محمد کاظم طباطبایی فرموده دلیلی غیر از آنچه ذکر شد برای این نظر وجود ندارد.^۱ شاید مشهورترین عبارت در این سخن صاحب جواهر است که فرموده:

... و اما اللزوم و عدمه فیتبع العقد الذی تضمن الشرط فان كان لازماً

وجب الوفاء بالشرط لكونه حیث من توابع العقد و الا لم يجب بل یكون

حیث شبه الوعد [نجفی ج ۲۶: ۳۴۳].

لذا می‌توان گفت دلیلی که بر جواز خود عقد دلالت دارد، دلیل جواز شرط ضمن آن هم هست، چون شرط از توابع عقد و به تعبیر بعضی از فقها کالجزء است. شهید ثانی می‌فرماید:

القراض من العقود الجائزه لا يلزم الوفاء به فلا يلزم الوفاء بما شرط فی

عقده لان الشرط کالجزء من العقد فلا یزید علیه [۱۴۱۴ ج ۱: ۲۹۱].

همچنان که نظیر این استدلال در خصوص شرط ضمن عقد لازم هم شده است.

مقدس اردبیلی در ذیل کلام علامه که در این باب فرموده: «ولا يلزم تأجيل الحال الا ان

یشترط فی لازم». می‌فرماید: «... و لان جزء عقد لازم لازم» [مقدس اردبیلی ۱۳۷۸ ج ۹: ۸۲].

بعضی از محققین معاصر قبول ندارند که مشهور از این دلیل استفاده کرده‌اند صاحب

مستمسک می‌فرماید: اینکه می‌بینیم فقها در عقود جایز، شروطی را می‌پذیرند و شروطی را رد

می‌کنند و در رد و قبول این شروط اصلاً از این قاعده «الشرط فی العقود العین اللازمة غیر لازم

الوفاء» حرفی به میان نمی‌آورند، دلیل است بر اینکه این قاعده در نزد مشهور معتبر نیست و

بنابراین نباید آن را به مشهور فقها نسبت داد. سپس در توجیه بعضی از عبارات فقها که از این

قاعده استفاده کرده‌اند، می‌فرماید:

۱. «... و کیف كان فلا وجه لما ذكره الا ما ادعاه صاحب الجواهر فی بحث المضاربة من ان عموم المومنون انما

یقتضی صحة الشرط و اما وجوب الوفاء به فهو من جهة تبعيته للعقد و كونه كالجزء له فاذا كان جایزاً فيكون هو

ايضاً كذلك...» [طباطبایی ج ۲: ۱۲۴ و ۱۲۵].

و ما فی بعض الکلمات المتقدمة و نحوها محمول علی خلاف ظاهره او

انه رأی خاص للقاتل نفسه [طباطبایی الحکیم ۱۳۹۱ ج ۱۲: ۲۶۶].

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

... و بالجملة فکلمات الاصحاب خالية عن التعرض لهذه القاعدة، و یظهر

منهم عدم البناء علیها و لزوم العمل بالشروط و ان كانت فی عقد جائز و

العبارات السابقة لابد من حملها علی غیر هذا المعنی [طباطبایی الحکیم ۱۳۹۱

ج ۱۲: ۲۶۸].

حقیقت این است که این قاعده به وفور در استدلالات فقها به کار گرفته شده است بلکه

سید محمدکاظم طباطبایی مدرک نظر مشهور را فقط تبعیت می‌داند و عبارت صاحب جواهر

نیز در این باب که صریحاً با قاعده فوق بر مختار مشهور استدلال کرده است، اخیراً ذکر شد و

در ریاض می‌فرماید:

ان الاجل المشترط فی المضاربة حیث کان غیر لازم بل جائز یجوز لكل

منهما الرجوع لجواز اصله بلا خلاف کما مضی فلان یكون الشرط المنبث

فیه جائزاً بطریق اولی [طباطبایی کربلایی ۱۴۱۲ ج ۱: ۴۹۴].

و در حدائق فرموده:

المشهور ان القراض من العقود المجائزة التي یجوز الرجوع فیها من الطرفين

بل ادعی علیه الاجماع و علی هذا فلو شرط التأجيل فیه لم یلزم و بذلك

صرحوا ایضاً و کذا کل شرط سائق [طباطبایی الحکیم ۱۳۹۱ ج ۱۲: ۲۶۴].

عبارات فراوان دیگری در این مورد هست که نیازی به ذکر آنها نیست.

نقد

این استدلال که دلیل جواز عقد، دلیل جواز شرط ضمن آن هم هست، قابل التزام نیست چون

در دلیل جواز عقود جایز دو نظر وجود دارد:

- ۱- اجماع که از ادله لبی است در حالی که در دلیل لبی اکتفا به قدر متیقن لازم است و متیقن از اجماع جواز خود عقد است نه توابع آن [طباطبایی الحکیم ۱۳۹۱ ج ۱۲: ۲۶۸].
- ۲- دلیل، قصور ادله و عدم دلیل بر لزوم چنین عقودی است این دلیل نیز به خود عقود مختص است و شامل شروط ضمن آن نمی‌شود، چون با روایت «المؤمنون عند شروطهم» قصور ادله در خصوص شرط منتفی است چون شکی در صدق حقیقت شرط بر اینگونه شروط، به دلیل وقوع آن در ضمن عقد دیگر نیست.^۱

دلیل دوم) اولویت

اولویت به این معنی است که وقتی خود عقد جایز باشد، شرط ضمن آن، به دلیل پایین بودن رتبه فرع، به طریق اولی جایز خواهد بود. موسوی بجنوردی می‌نویسد:

... لانه بعد ما كانت نفس العقد غير واجب الوفاء فالشرط الواقع في ضمنه بطريق اولی [۱۴۱۹ ج ۳: ۲۵۱].

و اخیراً از ریاض نقل شد:

ان الاجل المشترط في المضاربة حيث كان غير لازم بل جائز يجوز لكل منهما الرجوع لجواز اصله بلا خلاف كما مضى فلان يكون الشرط المثبت فيه جائزاً بطريق اولی [طباطبایی کربلایی ۱۴۱۲ ج ۱: ۴۹۴].

صاحب جواهر نیز در رد کسانی که در تفسیر فاعده جواز شرط ضمن عقد جایز می‌گویند: مراد این است که از طریق فسخ خود عقد جایز می‌توان شرط را بر هم زد، می‌فرماید:

۱. و ما قد يقال من ان ما دل جواز العقد دال على جوازه بتوابعه و منها الشرط مدفوع بان دليل الجواز في عقد المضاربة اما هو الاجماع كما ذهب اليه المشهور و هو يختص بنفس العقد واما هو ما ذكرناه من عدم الدليل على اللزوم فيه فهو مختص بالعقد ايضاً و لا يعم الشرط لانه واجب الوفاء لقوله (ص) «المؤمنون عند شروطهم» فلا يمكن ان يقال انه لا دليل على لزومه [خویی ج ۳: ۴۱].

... لا دليل عليه بل المعلوم خلافه ضرورة عدم كون الشرط اولى من

مقتضى العقد الذى لا يجب الوفاء به و ان لم يفسخ العقد [نجنى ج ۲۶:

{۳۴۳}

نقد

نویسنده را اعتقاد بر این است که بعد از ثبوت دلیل بر لزوم شرط ضمن عقد همچنان که در ذیل دلیل اول بیان شد، اینگونه امور اعتباری اثری نخواهد داشت.

دلیل سوم) منافات با اقتضای عقد

طبق این استدلال، دلیل جواز شرط ضمن عقد جایز، صرفاً جواز عقد و لزوم تبعیت شرط نیست، بلکه دلیل این است که اگر شرط فوق لازم باشد در موارد خاصی، منافات با اقتضای عقد پیدا می‌شود و آن زمانی است که مفاد شرط، اعطای لزوم به خود عقد باشد؛ مثل شرط عدم فسخ و شرط نداشتن حق فسخ در امثال عقد مضاربه و شرط عدم عزل در امثال عقد وکالت. بنابراین با این شروط عقد جایز منقلب به لازم می‌شود و آن منافاتی ذات عقد جایز است. به همین جهت مشهور فقها در شرط عدم فسخ در عقود جایز هم شرط و هم عقد را باطلی دانسته‌اند.^۱ علامه حلی در باب مضاربه می‌فرماید:

۱. نسبت بطلان شرط و عقد به مشهور در شروط فوق‌الذکر که توسط سید محمدکاظم طباطبایی ادعا شده، [العروة الوثقی ج ۲: ۶۴۴] مورد اعتراض واقع شده است. چون برگشت شرط عدم فسخ به شرط اجل و شرط توقیت است و اینها نه مخالف مقتضای عقد است و نه مخالف کتاب و سنت. لذا فقها هم شرط اجل و هم شرط توقیت را در امثال مضاربه صحیح می‌دانند. محقق در شرائع می‌گوید: «ان عقد المضاربة جائز من الطرفين و لسو اشتراط فيه الاجل لم يلزم... و ليس كذلك لو قال على ان لا املك فيها منعك لان ذلك منساف لمقتضى العقد» [۱۳۳: ۱۴۰۹] علامه در قواعد می‌فرماید: «لو شرط توقیت المضاربة لم يلزم الشرط و العقد صحيح» [کرکی ۱۴۰۸ ج ۸: ۵۵]. بده، اگر نداشتن حق فسخ از اساس شرط شود منافاتی مقتضای عقد خواهد بود همچنان که اگر لزوم معامله شرط شود، اینطور است.

ولو شرط ما بنا فيه فالوجه بطلان العقد مثل ان يشترط ضمان المال او
سهما من الخسران او لزوم المضاربة [كركى ۱۴۰۸ ج ۸: ۵۶].

نقد

التزام به این دلیل مشکل است، چون شرط عدم فسخ مخالف مقتضای اطلاق عقد جایز است نه ذات آن. اقتضای اطلاق عقد مضاربه، مثلاً مخالف با لزوم شرط عدم فسخ است اما ذات آن منافاتی ندارد، به دلیل اینکه اگر همین شرط در ضمن عقد لازم آورده شود؛ مثلاً در ضمن عقد بیع شرط شود که فلان عقد مضاربه غیر قابل فسخ باشد، صحیح است و عقد مضاربه نباید فسخ شود والا هیچ وقت نمی توان عقد جایز را عرضاً و تبعاً منقلب به لازم کرد.^۱

دلیل چهارم) مخالفت با کتاب و سنت

به نظر این مستدل اقتضای شرعی عقود جایز، عدم لزوم شرطی است که در ضمن آن واقع شده است. لذا مشهور فقها جواز عقد را دلیل عدم امکان لزوم شرط ضمن آن می دانند. بنابراین، لزوم شرط برخلاف دلیل شرعی برگرفته از کتاب و سنت است.

۱. سید محمد کاظم طباطبایی در حاشیه المکاسب می فرماید: «و دعوی انه من جهة كونه منافياً لمقتضى العقد كما ترى، مع انه لو كان كذلك وجب بطلان الشرط المذكور اذا كان في عقد لازم ايضاً ... مع انهم صرحوا بلزومه اذا كان في عقد لازم و هذا صريح في ان الوجه في عدم اللزوم جواز العقد لا المنافاة للعقد» [ج ۲: ۱۲۴] و در العروة می فرماید: «لو اشترط في المضاربة عدم الفسخ الى زمان كذا يمكن ان يقال بعدم جواز فسخها قبله بل هو الاقوى لوجوب الوفاء بالشرط و لكن عن المشهور بطلان الشرط المذكور بل العقد ايضاً لانه مناف لمقتضى العقد و فيه منع بل هو مناف لاطلاقه ... و لو شرط عدم فسخها في ضمن عقد لازم اخر فلا اشكال في صحة الشرط و لزومه و هذا يؤيد ما ذكرنا من عدم كون الشرط المذكور منافياً لمقتضى العقد اذ لو كان منافياً لزوم عند صحته في ضمن عقد اخر ايضاً» [ج ۲: ۱۶۴].

نقد

التزام به این استدلال نیز مشکل است چون بر فرض پذیرش مخالفت، لزوم شرط، خلاف حکم اقتضایی مستفاد از کتاب و سنت است و حکم اقتضایی قابل تغییر است و مخالفت با آن ممنوع نیست. تفصیل این مطلب در بررسی شروط باطل در بحث شرط مخالف کتاب و سنت بیان شد.

از طرف دیگر، دلیل شرعی برای جواز عقد هر چه باشد همچنان که در بررسی دلیل اول گذشت مخالفتی با لزوم شرط ندارد.

دلیل پنجم) جواز فسخ عقد جایز

در این استدلال، در معرض فسخ بودن عقد جایز علت جواز شرط ضمن آن است چون با فسخ عقد، موضوعی برای وجوب شرط باقی نمی ماند. این دلیل برخلاف ادله گذشته، بیانگر این است که با وجود عقد، شرط لازم الوفا است و راه به هم زدن شرط به هم زدن خود عقد است و از این جهت شرط در معرض زوال ارادی و اختیاری است و لذا گفته می شود شرط ضمن عقد جایز، لازم الوفا نیست.

به تعبیر دیگر، حکم در این مسأله واسطه در ثبوت دارد و عدم لزوم شرط، به واسطه جواز فسخ عقد، برای شرط ثابت است. سید محمد کاظم طباطبایی که در شروط ضمن عقد جایز قائل به لزوم وفاست در کتاب العروه مسلک مشهور فقها را که شرط مزبور را لازم نمی دانند با همین استدلال توجیه می کند.^۱

۱. «و لو شرط فی عقد مضاربة عدم فسخ مضاربة اخرى سابقة صح و وجب الوفاء به الا ان یفسخ هذه المضاربة فیسقط الوجوب كما انه لو اشترط فی مضاربة مضاربة اخرى فی مال اخر او اخذ بضاعة منه او قرض او خدمة او نحو ذلك وجب الوفاء به مادامت المضاربة باقية و ان فسخها سقط الوجوب و لابد ان یحمل ما اشترط من ان الشروط فی ضمن العقود الجائزة غیر لازمة الوفاء علی هذا المعنى و الا فلا وجه لعدم لزومها مع بقاء العقد علی

ایشان به تنهایی به این نظریه معتقد نیست و بعضی از فقها نیز در این باب از وی تبعیت می‌کنند [طباطبایی الحکیم ۱۳۹۱ ج ۱: ۱۲۶، ۲۶۸].

نقد

این استدلال دواشکال عمده دارد:

اولاً، مستلزم تفصیلی است که مشهور به آن قائل نشده‌اند، چون لازمه آن این است که در مواردی که اقتضای شرط، لزوم خود عقد است — مثل شرط عدم عزل در عقد وکالت — و شرط عدم فسخ در مضاربه و قرض و شرکت، شرط لازم الوفا باشد. درحالی که مشهور به طور مطلق، شرط ضمن عقد جایز را لازم الوفا نمی‌دانند.

ثانیاً، فقهای مشهور خودشان تصریح کرده‌اند که مراد از عدم وجوب وفا به شرط ضمن عقد جایز، عدم وفا به سبب جواز خود عقد است نه به لحاظ فسخ عقد که مستلزم از بین

حاله کما اختاره» صاحب الجواهر بدعوی: «انها تابعة للعقد لزوماً و جواز، بل مع جوازه می‌اولی بالجواز و انها معه شبه الوعد و المراد من قوله تعالى اوفوا بالعقود، اللازمه منها لظهور الامر فيها فی الوجوب المطلق و المراد من قوله^(۱) المومنون عند شروطهم بیان صحة اصل الشرط لا اللزوم والجواز اذ لا يخفى ما فيه» [طباطبایی، ج ۲: ۶۴۵].

البته ایشان این معنی را در شروطی می‌پذیرد که مفاد آنها اعطای لزوم به عقد نیست؛ مثل شرط عدم فسخ در مضاربه و عدم عزل در وکالت و لذا در حاشیه المکاسب می‌فرماید: «فان قلت لعل نظرهم فی عدم وجوب الوفاء الی ما اعترفت به من جواز فسخ العقد ليرتفع موضوع الوجوب لا الی عدمه و ان كان العقد باقياً قلت هذا و ان كان محتملاً فی المورد الاخير (در شرط فعل) الا انه لا يتم فی غیره من الموارد المذكورة اذ مقتضى الشرط لزوم العقد فيها فمع كونه مما يجب الوفاء به فی حد نفسه يلزم كون العقد لازماً الی اخر الاجل نعم فی الموارد الاخير يمكن ذلك حیث ان الشرط فيه غیر مستلزم للزوم العقد» [ج ۲: ۱۲۵].

و در العروه می‌فرماید: «دعوى ان الشرط فی العقود الغير اللازمة غیر لازم الوفاء ممنوعة نعم يجوز فسخ العقد فيسقط الشرط و الا فمادام العقد باقياً يجب الوفاء بالشرط و هذا انما يتم فی غیر الشرط الذى مفاده عدم الفسخ مثل المقام فانه يوجب لزوم ذلك العقد» [ج ۲: ۲۶۹].

رفتن موضوع وجوب وفای به شرط می‌گردد. به عنوان مثال صاحب جواهر در ردّ این دلیل می‌فرماید:

این نظریه فاقد دلیل است بلکه دلیل برخلاف آن وجود دارد چون بدیهی است که شرط بالاتر از مقتضیات خود عقد نیست وقتی مقتضیات خود عقد حتی در صورت عدم فسخ عقد لازم الوفا نیست چطور شرط ضمن آن لازم می‌شود.^۱

دلایل لزوم شرط ضمن عقد جایز

استدلالها در این باب بر دو قسم است: قسمی از آن مبنایی است و به وسیله آن نمی‌توان با هر فقهی مواجه کرد، مثل استدلال به لزوم وفا به شروط ابتدایی که اقتضای ضروری آن لزوم شرط ضمن عقد جایز است. با این مبنا با استقلالی که شرط پیدا می‌کند لزوم تبعیت از عقد بی‌مفهوم است و لذا تمام کسانی که مبنای آنان لزوم شروط ابتدایی است؛ مثل سید محمدکاظم طباطبایی، نراقی، سبزواری، ابن البراج، شرط ضمن عقد جایز را لازم الوفا می‌دانند.^۲ بنابراین

۱. «... واما للزوم و عدمه فیتبع العقد الذى تضمن الشرط، فان كان لازماً وجب الوفاء بالشرط لكونه حينئذ من توابع العقد، و الا لم يجب بل يكون حينئذ شبيه الوعد و لعل هذا مراد الشيخ و الفاضل فى التحرير من المحكى عنهما لا ان المراد عدم لزوم الوفاء بالشرط - باعتبار جواز العقد و الا فالوفاء به واجب حال عدم فسخ العقد - اذ هو كما ترى لا دليل عليه بل المعلوم خلافه ضرورة عدم كون الشرط اولى من مقتضى العقد الذى لا يجب الوفاء به و ان لم يفسخ العقد فان من استودع او وكل او استعار او ضارب: أى جاء بعقد من هذه العقود، لا يجب عليه الوفاء بمقتضى ذلك فياخذ الوديعة مثلاً، و يفعل ماوكل و يتناول العارية و ياخذ عين مال القراض فالشرط اولى» [تجفّی ج ۲۶: ۳۴۳] سید محمدکاظم طباطبایی در حاشیه المکاسب بعد از نقل کلام ایشان به دنبال آن، می‌فرماید: «و انت خیر بما فيه اذ مقتضى عموم المومنون و سائر الاخبار وجوب الوفاء به بل وجوب الوفاء بالشروط البدويه ايضاً اذا قلنا بصدق الشرط عليها هذا مضافاً الى الاخبار الواردة فى وجوب الوفاء بالوعد...» [ج ۲: ۱۲۵].

۲. نراقی می‌نویسد: «فان قيل لو تم ما ذكرت لاقتضى وجوب الوفاء بكل ما يوعد و يلتزم به ولو لم يكن فى ضمن عقد او كان فى ضمن العقد الجائز و الظاهر انه لم يقل به احد قلنا نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد و قد صرح به جماعه نعم لما لم يكن وظيفة كتاب المكاسب الا الشرط فى ضمن العقد فخصوا الكلام» [۱۴۲۰: ۱۳۴، ۱۳۵].

فایده وقوع چنین شرطی در ضمن عقد جایز فقط این است که لزوم وفای به شرط در ظرف این عقد است و با زوال این عقد شرط نیز از بین می‌رود [تراقی: ۱۴۲۰: ۱۳۵].

به همین جهت فقهای که مبنای آنان لزوم شرط ابتدایی است، در مورد بحث، حتی به اخباری که در خصوص وجوب وفا به وعد وارد شده تمسک کرده‌اند [طباطبایی، ج ۲: ۱۲۵].

قسم دوم از استدلالها در این باب مبنایی نیست و با هر فقیه مخالفی می‌توان با آن مواجه کرد. این استدلالها یا حکی هستند و یا نقضی. ذیلاً هر دو نوع این استدلالها مورد بررسی قرار می‌گیرند.

استدلال حلی

دلیل اول) عموم «المؤمنون عند شروطهم»

تمام فقها به این امر معتقدند که شرط در لغت یا مطلق الزام و التزام است و یا الزام و التزام مقید و در هر دو مبنی استدلال به این روایت برای اثبات لزوم شرط ضمن عقد جایز صحیح است. بر اساس مبنای اول مطلب کاملاً روشن است و بر اساس مبنای دوم حقیقت شرط که الزام و التزام در ضمن بیع است با وقوع شرط در ضمن عقد (ولو عقد، عقد جایز باشد) تحقق یافته است. محقق خوئی با اینکه شروط ابتدایی را لازم الوفا نمی‌داند، اما شرط ضمن عقد جایز را لازم الوفا می‌داند و در اثبات آن به عموم روایت فوق تمسک می‌کند.^۱

۱. لعموم قوله (ص): «المؤمنون عند شروطهم» فانه غیر مختص بالشروط فی ضمن العقود اللازمة بل یعم کل ما یصدق علیه الشرط سواء کان فی ضمن عقد لازم او جائز بل لو لم یکن الشرط ظاهراً فی نحو ارتباط شیء بشیء، لقنا بوجوب الوفاء بالشروط الابتدائية لکن الامر لیس كذلك باعتبار ان الشرط الابتدائي لیس شرطاً فی الحقیقه و انما هو وعد محض [خوئی کتاب المضاربة: ۴۲].

جماعتی از معاصرین نیز در این باب از ایشان تبعیت کرده‌اند [ابروانسی ج ۲: ۸۳]. نظیر این استدلال را خوانساری در باب قرض در لزوم شرط اجل دارد.^۱

دلیل دوم) عموم «أوفوا بالعقود»

با این بیان که شرط به منزله جزئی از عوضین یا از متعلق تراضی است، پس با وجوب وفای به عقد شرط نیز لازم الوفا خواهد بود. این استدلال مردود است، چون فرض بر عدم وجوب وفای به عقد است چرا که بحث در عقود جایز است [طباطبایی، ج ۲: ۱۲۴].

استدلال نقضی

این استدلال از طرف سید محمد کاظم طباطبایی در حاشیه المکاسب اقامه شده و بر مشهور فقها این نقض را وارد کرده است که اگر علت جواز شرط ضمن عقد جایز، جواز خود عقد باشد، پس شرط ضمن عقود لازمه در مدت خیار نیز باید جایز الوفا باشد.^۲

خاتمه

محقق مقدس اردبیلی با اینکه قرض را از عقود جایز می‌داند [۱۳۷۸ ج ۹: ۵۸]^۱ با این حال با دلیل نقلی، شرط اجل را در ضمن آن لازم الوفا می‌داند. مستمسک وی روایت حسین بن سعید است که می‌فرماید:

۱. «و اما عدم لزوم اشتراط الاجل فيه بمعنى انه لو اشترط الاجل لايلزم الوفاء به فهو المشهور بين الاصحاب و مع قطع النظر عن الشهرة يمكن تقوية اللزوم اما بناء على كون القرض من العقود اللازمة فلان لزوم الشرط من توابع لزوم العقد و اما بناء على كونه من العقود الجائزة فلاذلة لزوم الشرط و لو كان في ضمن العقد المجانز غاية الامر انه مع رفع اليد عن العقد من جهة جوازه لا شرط حتى يجب الوفاء به» [حسینی خوانساری ۱۳۶۴ ج ۳: ۳۲۳].
۲. «و لا يخفى ان لازم كلماتهم عدم وجوب الوفاء بالشروط في ضمن البيع و نحوه ايضاً في مدة الخيار مع ان ظاهر كلماتهم عدم التزامهم به» [ج ۲: ۱۲۵].

سألته من رجل اقترض رجلاً دراهم الى اجل مسمى ثم مات المستقرض
ايحل مال القارض عند موت المستقرض منه؟ او لورثته من الاجل ما
للمستقرض في حياته؟ فقال اذا مات فقد حل مال القارض [حر عاملی ۱۴۱۲
باب ۱۲ از ابواب دين و قرض ح ۲].

وی در ذیل این روایت فرموده:

این روایت صریح است در اینکه شرط اجل در عقد قرض لازم الوفاست.
در این روایت تفصیل داده نشده که اگر شرط مزبور در ضمن عقد لازمی
واقع شود لازم الوفاست والا لازم نیست به این مطلب همچنین مفهوم
شرط فوق الذکر که در نزد اصولیون حجت است، دلالت می کند [مقدس
اردبیلی ۱۳۷۸ ج ۹: ۸۲].

در حالی که صاحب جواهر درست برعکس ایشان عمل کرده است. چون همچنان که در
فرع بعدی خواهد آمد وی شرط اجل را در عقد قرض، جایز می داند با اینکه اعتقاد دارد که
قرض از عقود لازمه است.

قابل توجه است که محقق اردبیلی لزوم شروط ابتدایی را طبق قاعده می داند ولی از ترس
مخالفت با اجماع متوقف می شود.^۲ بنابراین حال که بعد از ایشان بزرگانی چون سبزواری،

۱. تا زمان فیض کاشانی همه فقها عقد قرض را جایز دانسته اند. ایشان برای اولین بار آن را لازم دانست [نجفی ج
۲۵: ۳۰؛ فیض ج ۳: ۱۲۶] صاحب جواهر نیز به لزوم آن اعتقاد دارد [طباطبایی، ج ۲: ۱۲۵؛ نجفی ج ۲۵: ۳۳].
۲. وی در ذیل کلام علامه که در باب قرض فرموده «و لا يلزم تأجيل الحال الا ان يشترط في لازم» می فرماید:
«دلیله الاصل مع عدم موجه اذ القول ليس بموجب عندهم بالاجماع عندهم ظاهراً بل وعد يستحب الوفاء به ولا
كلام في ذلك عندهم و لكن نفهم وجوب الوفاء بالوعد من العقل والنقل الا ان عدم العلم بالقول به يمنع عن ذلك
و الا كان القول به جيداً كما نقل عن بعض العامة... و الظاهر ان دلیله الاجماع و الاصل مع عدم الموجب كما مر
الا ان ما قلناه مما يدل على وجوب الوفاء بالوعد و المقدم مثل اوفا و لم تقولون ما لا تفعلون و المسلمون عند
شروطهم و غیر ذلك على اللزوم و لو وجد القائل لكان القول به جيداً و ان لم يكن - لعدم الخروج عن قولهم
ايضاً - دليل واضح اذ الجماع غير واضح و لا دليل غيره الا انه يحتاج الى جراه» [مقدس اردبیلی ۱۳۷۸ ج ۹: ۸۰ -
۸۱].

سید محمد کاظم طباطبائی و دیگران به لزوم شروط ابتدایی فتوا داده‌اند، پس نظر خود محقق اردبیلی نیز بر لزوم شروط ابتدایی و لزوم شرط ضمن عقد جایز خواهد بود.

نظر مختار

شمول «المؤمنون عند شروطهم» به شرط مورد نظر امری مسلم است، چون به سبب وقوع آن در ضمن عقدی دیگر، مفهوم و حقیقت شرط بر آن صدق می‌کند. تنها مانعی که متصور است این است که شرط فوق‌الذکر با پیدا کردن وصف لزوم، از فرعیت و تبعیت خارج شده و از این جهت استقلال پیدا می‌کند چون با وجود جواز عقد، خود شرط، لازم است هر چند تبعیتی دیگر هنوز باقی است و آن تبعیت وجود شرط از وجود عقد است به حدی که با زوال عقد، امکان وجود برای شرط وجود ندارد و شرط، صرفاً در حیطه وجود عقد، لازم الوفاست. بنابراین از یک طرف، در شمول «المؤمنون عند شروطهم» شکی نیست، ولی از طرف دیگر فرعیت و تبعیت شرط، ظهور در تبعیت مطلقه دارد و تبعیت فی‌الجمله که مستلزم استقلال فی‌الجمله است، کافی نیست. به همین جهت مشهور فقها برای این شرط لزومی قائل نیستند. با عنایت به اعتباری بودن تبعیت که طبعاً در برابر دلیل اجتهادی تاب مقاومت ندارد و با توجه به بقای تبعیت فی‌الجمله و با در نظر گرفتن شأن اراده متعاملین، به نظر می‌رسد تردیدی در لزوم شرط مورد بحث نیست. مگر نه این است که تبعیت و فرعیت و اصلیت به سبب اراده و خواست مشترک متعاملین برقرار شده است، پس با همین خواست مشترک می‌توان دامنه تبعیت را محدود کرد و فرض این است که مفاد این خواست مشترک با هیچ قانون مسلمی مخالفت ندارد، بلکه با عموم «المؤمنون عند شروطهم» در قالب قانون هم هست.^۱

۱. در کلمات قدما نیز استدلال به «المؤمنون عند شروطهم» و سایر ادله وفا به شرط برای اثبات لزوم شرط ضمن عقد جایز به چشم می‌خورد. علامه در تذکرة می‌فرماید: «لو شرط فی المضاربة ان يعطيه بهيمة يحمل عليها جاز لانه شرط سائغ لا ينافي الكتاب والسنة فوجب الوفاء به عملاً بقوله^(۲) «المسلمون عند شروطهم» [حلی ج ۲: ۲۳۳] و در قواعد می‌فرماید: «و لو شرط على العامل المضاربة في مال اخر او ياخذ منه بضاعة او قرضاً او يخدمه في

تنها مسأله‌ای که در اینجا باید پاسخ داده شود، اشکالی است که از طرف صاحب جواهر به استدلال بر عموم «المؤمنون عند شروطهم» برای اثبات لزوم شرط ضمن عقد جایز وارد شده است. ایشان اعتقاد دارند که حدیث درصدد بیان صحت شرط است و ناظر به لزوم و جواز شرط نیست [طباطبایی، ج ۲: ۶۴۴]. نویسنده می‌گوید:

متفاهم عرفی و لغوی از جمله «زید عند شرطه» حکم تکلیفی محض است نه حکم وضعی، یعنی صحت. به همین جهت، این روایت نظیر روایت «المؤمن عند عذبه» دانسته شده است که قهراً مفادش جز دستور وفای به وعد چیز دیگری نیست. البته در اینکه حدیث فوق متضمن حکم وضعی هم هست تردیدی نیست و لذا فقها در ابواب مختلف برای اثبات صحت شرط به این روایت تمسک می‌کنند، اما افاده حکم وضعی در این روایت به ملازمه حکم تکلیفی است و حدیث هیچ‌گونه دلالت مطابقی بر حکم وضعی ندارد [خویی ج ۳: ۴۸].

ب. شرط در ضمن عقد لازم

سابقاً بیان شد شرطی که قابلیت التزام مستقل ندارد از دو حال خارج نیست یا در ضمن عقد جایز است و یا در ضمن عقد لازم. آنچه تا به حال بیان شد، احکام قسم اول بود. در خصوص قسم دوم باید گفت شکی در وجوب وفا به چنین شرطی نیست. به دلیل:

۱- اقتضای فرعیت و تبعیت شرط؛

۲- اطلاعات و عمومات لزوم وفای به شرط؛

۳- بعضی از فقها فرموده‌اند: «لان جزء عقد لازم لازم» [مقدس اردبیلی ۱۳۷۸ ج ۹: ۸۲]. پس در این عقیده، به ادله لزوم خود عقد مثل «اوفوا بالعقود» نیز می‌توان بر لزوم آن استدلال کرد.

۴- اگر لازم نباشد خلاف مقتضای عقد، لازم می‌گردد؛ اما این دلیل، بنا بر آنچه در فرع سابق بیان شد، قابل التزام نیست.

تنی - بعینه فالوجه صحة الشروط» محقق ثانی در شرح آن می‌فرماید: «وجه الصحة عموم قوله تعالى «اوفوا بالعقود» وقوله «المسلمون عند شروطهم» [کرکی ۱۴۰۸ ج ۸: ۵۵].

۵- به دلیل اجماع هم نمی‌توان ملتزم شد، چون به خاطر احتمال استناد به بعضی از وجوه سابق مدرکی است.

آیا تفکیک بین عقد لازم و شرط ضمن آن از جهت لزوم ممکن است؟

یکی از مهمترین مباحث شرط مورد بحث این است که آیا ممکن است با وجود لزوم عقد، شرط از لزوم آن تخلف کند و جایز گردد. طبعاً با اقتضای قاعده این تخلف محال است، اما بعضی از فقهای عظام اعتقاد دارند که به واسطه نقل و ورود دلیل شرعی این تفکیک در شرع مقدس واقع شده است. صاحب جواهر این معنی را در عقد قرض قائل شده است [نجنی ج ۲۵: ۳۳ طباطبایی، ج ۲: ۱۲۵]. وی با اینکه برخلاف نظر مشهور، مثل فیض کاشانی [ج ۳: ۱۲۶]، قرض را از عقود لازمه می‌داند [نجنی ج ۲۵: ۳۳ طباطبایی، ج ۲: ۱۲۵]. اما شرط اجل را در آن لازم الوفا نمی‌داند. وی در اثبات آن به اطلاق ادله‌هایی تمسک کرده که مضمون آنها جواز رجوع قرض‌دهنده در قرض، اما استحباب امهال و انتظار برای وی می‌باشد. طبعاً این اطلاق شامل صورت اشتراط اجل نیز می‌شود. بنابراین طبق مذهب ایشان می‌توانیم بگوییم شرط اجل در قرض که عقد لازم است لازم الوفا نیست، چون قرض‌دهنده می‌تواند در آن رجوع کند. هر چند که مستحب است رجوع نکند و به مقتضی مهلت دهد. وی در آخر بحث خود به طور صریح می‌فرماید:

فقد بان لك انه لا محيص عما عليه الاصحاب من اللزوم في الشرط بعقد

لازم و عدم اللزوم في عقد القرض و ان قلنا بكونه من العقود اللازمة

[نجنی ج ۲۵: ۳۳ طباطبایی، ج ۲: ۱۲۵].

این مقال و این استدلال را بعد از ایشان هیچ فقیهی نپذیرفته است. از میان تمام اشکالاتی که به این نظریه وارد است ما فقط به این اشکال عمده اشاره می‌کنیم که در فرض جواز رجوع قرض‌دهنده برای اخذ بدل آنچه قرض داده، آن هم در هر وقتی که بخواهد، عقد دیگر عقد

لزم نیست، ولو حق استرداد خود عین را ندارد. سید محمد کاظم طباطبایی در آخر اشکالات فراوانی که به صاحب جواهر در خصوص نظریه فوق دارد، می‌فرماید:

و كان الاولى لصاحب الجواهر الذي مذهبه عدم لزوم الشرط في ضمن العقد الجائز ان يقول في المقام ان عقد القرض وان كان لازماً من حيث عدم جواز نسخه و مطالبته عين المال المقترض اذا كانت موجودة الا انه لما كان يجوز له المطالبة بالاداء كل وقت شاء كان كالعقود الجائزة فيلزمه حكمها من عدم لزوم الشرط فيها بناء على ما ذهب اليه فان ملاك عدم اللزوم في العقد الجائز موجود هنا ايضاً بل هذا المعنى المذكور ايضاً نوع من جواز العقد، فتدبر [حاشية المكاسب ج ۲: ۱۲۵].

قسمت دوم. شروطی که قابلیت التزام مستقل دارند

در این فرض هر یک از عقد و شرط یا لازم است یا جایز، پس مجموع صور، چهار قسم است که هر قسمی جداگانه در زیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- عقد و شرط هر دو لازم هستند

در مثل شرط اجاره در ضمن عقد بیع، شکی در لزوم شرط نیست، اما آیا این لزوم از باب تبعیت است یا برای اینکه خود عقد اجاره ذاتاً از عقود لازمه است و احتیاجی به تبعیت ندارد؟ اگر در عقد جایزی که شرط آن ذاتاً عقد لازمی است، مثل اجاره در ضمن مضاربه، مبنی بر عدم لزوم شرط باشد همچنان که فتوای مشهور است در این صورت، این حکم کاشف از این می‌شود که مجرد لزوم ذاتی در شرط کافی در وجوب وفا نیست، بلکه علاوه بر آن عقد اصلی نیز باید لازم باشد. نتیجه این می‌شود که در مورد بحث لزوم عقد در لزوم شرط تأثیر دارد و این خود نوعی تبعیت است.

۲- عقد و شرط هر دو جایزند

مثل شرط وکالت در عقد مضاربه. شرط در اینجا با مبنای مشهور فقها در جواز خود باقی است، اما طبق فتوای بسیاری از فقها که در مقابل مشهور قرار دارند، با تفصیلی که گذشت، شرط لازم الوفاست. پس در نظر آنان در اینجا بین عقد و شرط از حیث جواز تبعیتی نیست. تنها تبعیتی که وجود دارد این است که وجود شرط به وجود عقد بسته است و با بطلان یا انحلال عقد، شرط نیز ولو واجب الوفا شده زایل شدنی است. ادله طرفین به تفصیل در قسمت اول بحث بیان شد.

در ابتدا چنین به نظر می‌رسد که جواز شرط در این قسم، که مشهور به آن قائل است، از باب تبعیت نیست؛ در حالی که مجرد جواز ذاتی شرط، در عدم وجوب وفا به آن کافی نیست، چون اگر خود عقد لازم باشد شرط جایز به لازم متقلب می‌شود. پس جواز خود عقد در جواز شرط تأثیر دارد و این خود نوعی تبعیت است.

۳- عقد، لازم و شرط عقدی جایز است

مثل شرط وکالت در ضمن عقد بیع. در این صورت بالاتفاق لزوم از عقد اصلی به عقد فرعی سرایت می‌کند. در اینجا می‌توان هم با دلیل لزوم عقد و هم با ادله وجوب وفای به شرط، لزوم شرط مورد بحث را ثابت کرد. بنابراین لزوم آن در تمامی مبانی ثابت است. چهره فرعی و تبعی دادن به عقد جایز در ضمن عقد لازم به دو منظور انجام می‌شود.

الف. استفاده از لزوم عقد اصلی

عقدی که به حسب طبیعت خود جایز است — خواه جواز از دو طرف باشد مثل ودیعه، عاریه، مضاربه، شرکت، وکالت، وصیت، قرض، جعاله و هبه در بعضی از صور، و خواه از یک طرف مثل رهن، کفالت بدن، عقد ذمه و امان [شهید اول: ۲۶۹] — در لباس شرط از توابع عقد لازم می‌شود و دو طرف را بدین وسیله پایبند می‌کند. موجری که می‌خواهد مستأجر در دوران

اجاره از اموال او حفاظت کند، می‌تواند ودیعه را که از عقود اذنی است و مودع و امین هر زمان که بخواهند می‌توانند آن را بر هم زنند و مال امانت را بازگردانند، تابع اجاره کند تا از این طریق تا پایان مدت اجاره، ودیعه نیز به صورت پیمانی الزام‌آور درآید. همچنین، موکل می‌تواند هر وقت که بخواهد وکیل را عزل کند، مگر اینکه وکالت و کیسل و یا عدم عزل در ضمن عقد لازمی شرط شده باشد.

روشن است که این فایده بر مبنای نظر مشهور فقهاست که شرط ضمن عقد جایز را لازم الوفا نمی‌دانند. اما در نظر مقابل، از راهی دیگر نیز می‌توان این فایده را تأمین کرد و آن آوردن شرطی در ضمن عقد جایز است که مفاد آن اعطای لزوم به عقد جایز باشد.

ب. تبعی ساختن وجود عقد جایز

در صورتی که پیمانی به چهره شرط درآید بقا و انحلال آن تابع عقد اصلی می‌شود. پس اگر عقد به سببی، فسخ یا اقاله شود یا مدت آن پایان باید تعهد ناشی از شرط نیز از بین می‌رود، مگر در مواردی که انحلال شرط نیازمند اسباب و تشریفات خاص باشد. مانند موردی که مفاد شرط، نکاح بین دو طرف باشد که انحلال آن نیاز به طلاق و تشریفات خاص دارد.

۴- عقد، جایز و شرط، ذاتاً عقدی لازم است

مثل اجاره در ضمن مضاربه. در چنین موردی نظر مشهور فقها بر لزوم سرایت جواز از عقد به شرط است. بنابراین اجاره که ذاتاً عقدی لازم است به اعتبار اینکه در ضمن عقد جایز مضاربه قرار گرفته، لازم الوفا نخواهد بود. همچنان که صاحب جواهر می‌فرماید:

و اما للزوم و عدمه فیتبع العقد الذی تضمن الشرط فان كان لازماً وجب الوفاء بالشرط لكونه حیثه من توابع العقد والألم یجب بل یکون حیثه شبه الوعد [نجفی ج ۲۶: ۳۴۲].

در حالی که با مبنای غیر مشهور، به تفصیلی که گذشت، این شرط لازم الوفا خواهد بود، اما در حدود عقد اصلی. بنابراین طرفی که مایل است از وفای به شرط خودداری کند باید از عقد نیز بگذرد و تبعیض روا نیست و آن دو را یا باید با هم رعایت کند و یا از هر دو چشم پيوشد و این نیز خود نوعی التزام است منتهی در حدود عقد اصلی. پس اگر ضمن عقد جایزی شرط اجاره بر یکی از دو طرف شود می توان الزام آن را از دادگاه خواست. خواننده دعوی می تواند با فسخ عقد اصلی خود را از آن قید التزام رها سازد، ولی پیش از این اقدام، انجام کار مشروط به عهده اوست. در حالی که با مبنای مشهور حتی با وجود عقد، التزام به شرطی که خود ذاتاً عقد لازم است اما در ضمن عقد جایز قرار گرفته لازم نیست؛ اما باید توجه داشت که در نظر غیر مشهور خلاص شدن از التزام شرط از طریق فسخ عقد، زمانی درست است که مفاد شرط اعطای لزوم به عقد جایز نباشد. اما از آنجا که بحث در این قسمت در شرطی است که خود فی حدّ نفسه عقدی مستقل است تحقق شرطهایی که مفاد آنها اعطای لزوم به عقد است؛ مثل شرط عدم فسخ و عدم عزل، در اینجا ممکن نیست.

منابع

- ایروانی. دروس تمهید فی الفقه الاستدلالی.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۱۲). و سایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسینی خوانساری، احمد. (۱۳۶۴). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. قم: مکتب الصدوق.
- حلی. [علامه]. تذکره الفقهاء.
- حلی، جعفر بن حسن. [محقق]. (۱۴۰۹). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. تهران: استقلال.
- خویی، محمدتقی. مبانی العروة الوثقی.
- شهید اول. القواعد و الفوائد.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۴). مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: موسسه البلاغ.
- طباطبایی، سید محمدکاظم. حاشیه المکاسب.

_____ ۲. العروه الوثقی.

- طباطبایی الحکیم، سید محسن. (۱۳۹۱ ق.). مستمسک العروه الوثقی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی کرلایی، علی بن محمد علی. (۱۴۱۲). ریاض المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل. بیروت: دار الهادی.
- فیض کاشانی. مفاتیح الشرائع.
- کاتوزیان. ناصر. (۱۳۷۴). حقوق مدنی: قواعد عمومی قراردادها. تهران: شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا.
- کرکی، علی بن الحسین. (۱۴۰۸). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: موسسه آل البيت.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمود. (۱۳۷۸). مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- موسوی بجنوردی، سید میرزا حسن. (۱۴۱۹). القواعد الفقهیة. قم: نشر الهادی.
- نجفی، محمد حسن. جواهر الکلام.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۲۰). عوائد الایام. بیروت: دارالهادی.

کاربست نظریه برینگتون مور

در مورد انقلاب اسلامی ایران

عباس کشاورز شکری^۱

چکیده: این مقاله سعی در کاربست نظریه برینگتون مور بر انقلاب ایران دارد. سؤال اصلی این مقاله آن است که آیا نظریه مور توان تبیین انقلاب ایران را دارد. برای پاسخ به این سؤال ابتدا متغیرهای مورد نظر مور یعنی نوع نظام کشاورزی، روابط دولت / طبقه، توان انقلابی دهقانان و قوت انگیزه بورژوازی برای نوسازی، در مورد انقلاب ایران به کار گرفته شده است. آنگاه امکان وقوع انقلابهای از بالا، دهقانی و بورژوازی در جامعه ایران بررسی شده است. **کلیدواژه‌ها:** انقلاب، سرمایه‌داری، فاشیسم، کمونیسم، بورژوازی، دهقان، فتودال، دولت، طبقات اجتماعی.

انقلاب اسلامی ایران یکی از جالب‌ترین و غیرقابل پیش‌بینی‌ترین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی در دهه‌های اخیر است. این انقلاب، نظر بسیاری از نظریه‌پردازان را به خود جلب کرده، به طوری که انواع رهیافتها را برای تبیین آن به کار برده‌اند. نتیجه این بررسیها، آن است

۱. عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

که هیچ‌یک از این رهیافتها نمی‌توانند به تنهایی تبیین‌گر انقلاب اسلامی باشند. به نظر می‌رسد برای تبیین انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازان باید با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی ایران دست به نظریه‌پردازی بزنند. به عبارت دیگر، اگر قرار است نظریه‌ای انقلاب ایران را تبیین نماید، این نظریه باید از دل جامعه ایرانی بیرون آید و بر اساس شرایط و مقتضیات جامعه ایران ساخته و پرداخته شود. طبیعی است نظریاتی که بر اساس شرایط سیاسی و اجتماعی دیگر جوامع ساخته و پرداخته شده‌اند، قادر نخواهند بود به تنهایی این انقلاب را توضیح دهند. اگر نظریه‌پردازی بخواهد چنین نماید آنگاه ناچار خواهد شد به جرح و تعدیل نظریه خود دست یازد و عناصری از بحث خود را حذف و متغیرهای جدیدی را به آن وارد کند.

بهترین مثال در این زمینه نظریه تدا اسکاچپول است. اسکاچپول خود می‌داند که نظریه‌اش بسادگی قابل کار بست بر انقلابهای دیگر مانند انقلابهای مکزیک، یوگسلاوی، ویتنام، الجزایر، کوبا، بولیوی، آنگولا، موزامبیک، گینه بیسائو و اتیوپی نیست، ولی بر این عقیده پافشاری می‌نماید که متغیرهای کلیدی نظریه او را می‌توان به عنوان کلیدی برای فهم و درک انقلابهای اجتماعی مدرن جرح و تعدیل کرد. یعنی متغیرهایی نظیر: دیدگاه ساختارگرایی، دیدگاه غیرارادی، تکیه بر شیوه‌های تولید و روابط طبقاتی، استفاده از اطلاعات در زمینه‌های بین‌المللی و تاریخ جهانی و متمرکز شدن بر سازمانهای دولتی در زمینه واکنشهای متقابل ساختاری بین‌المللی [Taylor 1984:46].

اسکاچپول چنین کاری را درباره انقلاب اسلامی ایران نیز انجام می‌دهد؛ یعنی آنکه برای تبیین انقلاب ایران، به جرح و تعدیل نظریه خود دست می‌زند. همان‌طور که می‌دانیم اسکاچپول ساختارگراست و به نقش اراده و کارگزاران در وقوع انقلاب معتقد نیست. ولی چون ایدئولوژی و رهبری در وقوع انقلاب اسلامی ایران نقش غیرقابل انکاری داشته است و نمی‌توان آنها را از تحلیل حذف نمود، به همین دلیل اسکاچپول سعی کرده به نحوی با جرح و تعدیل نظریه خود، و با وارد کردن این متغیرها در تحلیل خویش، نقصان نظریه‌اش را جبران نماید. وی در مقاله‌ای با عنوان «دولت رانتی و اسلام شیعی در انقلاب ایران» در سال ۱۹۸۲، پس از اظهار تعجب از وقوع انقلاب ایران می‌گوید:

... انقلاب [ایران] مطمئناً شرایط یک انقلاب اجتماعی را دارا می‌باشد ولی متأسفانه وقوع آن... انتظارات مربوط به حل انقلابات را که من قبلاً در تحقیق تطبیقی-تاریخی‌ام در مورد انقلابهای فرانسه، روسیه و چین عنوان کرده‌ام زیر سؤال برد [Skocpol 1982 vol.11: 256].

او ادامه می‌دهد:

من در کتابم... بدون استثنا از تمامی نظریه‌هایی که پذیرفته‌اند انقلابها آگاهانه و توسط نهضت‌های انقلابی متکی به جنبشهای توده‌ای ساخته می‌شوند، انتقاد کرده‌ام....

... اگر در واقع بتوان گفت که یک انقلاب در دنیا وجود داشته که عمداً و آگاهانه توسط یک نهضت اجتماعی توده‌ای ساخته شده... به طور قطع آن انقلاب، انقلاب ایران علیه شاه است [Skocpol 1982 Vol 11:257].

اسکاچپول در نهایت، ایدئولوژی را وارد تحلیل خود کرده و می‌گوید:

در ایران به نحوی یگانه و بی‌نظیر انقلاب ساخته شده اما نه از سوی احزاب انقلابی مدرن... بلکه این انقلاب توسط مجموعه‌ای از فرمهای فرهنگی و سازمانی که عمیقاً در اجتماعات شهری ایران... ریشه داشته‌اند، ساخته و پرداخته شده بود. هنگامی یک انقلاب به میزان قابل توجهی ساخته می‌شود که فرهنگ هدایت‌گر یعنی فرهنگ منازعه علیه قدرت حاکم به همراه شبکه‌های سیاسی مناسب برای ارتباطات مردمی، در طول تاریخ در تساروپود حیات اجتماعی آن جامعه بافته شده باشد [Skocpol 1982:258].

نتیجه نگارنده از بحث مقدمه خود چنین است که اگر بخواهیم نظریه‌ای را که بر اساس شرایط اجتماعی و سیاسی یک جامعه مفروض ساخته و پرداخته شده، در مورد سایر جوامع به کار بندیم، ناگزیر از جرح و تعدیل آن نظریه خواهیم شد.

اما سوال آن است که آیا در این صورت چنین کاری (یعنی کاربست نظریه‌ای بر اساس شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه‌ای دیگر بر جامعه خودمان) مفید فایده خواهد بود؟ پاسخ نگارنده آن است که تنها نظریاتی می‌توانند تبیین‌گر پدیده‌های خاص یک جامعه شوند، که از دل همان جوامع بیرون آمده باشند. ولی یک نظریه‌پرداز برای آنکه بتواند چنین نظریه‌ای را بسازد، لاجرم باید نظریه‌هایی را که در باب پدیده مورد نظرش، مطرحند و ادعای تبیین‌گری و تعمیم‌پذیری را نیز دارند بخوبی بشناسد، تلاش ذهنی لازم را برای کاربست آنسان بنماید و از نظریات مختلف درباره تبیین پدیده مورد نظرش آگاهی کامل داشته باشد تا آنگاه بتواند براساس شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه خودش، نظریه‌ای مناسب و کارآمد ارائه نماید.

بر همین اساس کاربست نظریه برینگتون مور بر انقلاب ایران برای ما اهمیت پیدا می‌کند هرچند که این نظریه نیاز به جرح و تعدیل داشته باشد و نتواند انقلاب اسلامی را بخوبی تبیین نماید. صرف تلاش نظری در این مورد، به دانش‌پژوهان کمک می‌کند تا آمادگی لازم برای پردازش نظریه‌ای که توان توضیح و تبیین پدیده انقلاب اسلامی را داشته باشد، کسب نمایند.

در این مقاله سعی ما بر آن است که دریابیم آیا نظریه برینگتون مور توانایی تبیین انقلاب ایران را دارد یا خیر؟ بنابراین طبق چهارچوبه اصلی نظریه مور، پرسش بنیادین ما این است که انقلاب ایران با کدام یک از انقلابهای مورد بحث مور قابل تطبیق است. بدیهی است حتی اگر چهارچوبه مور برای واقعیتهای اجتماعی ایران کسافی نباشد، معذک می‌تواند لااقل برخی شرایط ساختاری موجود در زمان وقوع انقلاب را توضیح دهد. این مقاله از دو قسمت اصلی تشکیل شده است؛ قسمت اول به طرح نظریه مور و جایگاه آن در میان سایر نظریه‌ها می‌پردازد. بخش دوم مقاله به کاربست این نظریه بر انقلاب اسلامی ایران اختصاص دارد.

طرح نظریه برینگتون مور

برینگتون مور در کتاب خود با عنوان ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی راه‌های مختلف نوسازی را در چهار کشور فرانسه، روسیه، چین و هندوستان بررسی می‌کند. وی اساس تمام راه‌های نوسازی را در سه نوع انقلاب بورژوایی، کمونیستی و انقلاب از بالا می‌بیند. وی در تحلیل خود به نقش دو طبقه دهقان و زمیندار در گذار از جامعه روستایی به جامعه مدرن می‌پردازد. همچنین به بررسی شرایط تاریخی‌ای که تحت آن این طبقات در ظهور دموکراسی و دیکتاتوری مهم بوده‌اند، پرداخته است.

روش اتخاذ شده از سوی مور روشی قیاسی نیست بلکه روش تاریخی - تطبیقی است. روش قیاسی شامل تعیین نظریه‌ای است برای تبیین پدیده‌ای خاص و سپس استنتاج فرضیه‌های مناسب - که در اصل ابطال‌پذیرند - و آزمون این فرضیه‌ها به منظور تعیین اعتبار نظریه اولیه. در مقابل روش تاریخی - تطبیقی، روش استقرائی است که در آن زنجیره‌ای از موارد تاریخی مربوط به مطالعه مورد نظر به تفصیل، بررسی و از طریق مقایسه، تمایز میان مکانیزمهای علت و معلولی مشخص و بر این اساس تبیین‌هایی استنتاج می‌شود (Taylor 1984: 25).

مور به بررسی سه کشور فرانسه، آمریکا و انگلستان به عنوان نمونه‌هایی که در آنها انقلاب بورژوایی و بررسی کشور ژاپن به عنوان کشوری که در آن انقلاب از بالا رخ داده و با ارائه توضیحات تکمیلی در این مورد از آلمان و بررسی کشور چین به عنوان نمونه انقلاب کمونیستی با اطلاعات تکمیلی از روسیه، پرداخته است. هندوستان نیز به عنوان گروه شاهد بررسی شده چرا که دهقانان هندوستان به اندازه دهقانان روسیه و چین فقیر و تحت استثمار بوده و پیش نیازهای تاریخی دموکراسی پارلمانی را هم داشته ولی نوسازی در آن رخ نداده است، به این ترتیب هر یک از عواملی که برای توضیح یکی از طرق انقلاب‌های فوق به کار می‌رود، در مورد هند هم آزمون می‌شود. اگر آن سری عوامل در مورد هند هم وجود داشت، معلوم می‌شود که آن عوامل در کشورهای دیگر هم موجب انقلاب نبوده‌اند (چون در هند

انقلابی صورت نپذیرفته)، بنابراین باید به دنبال یکسری عوامل جدید بود. اسکاچپول در بررسی نظریه مور سه متغیر را مشخص کرده است که عبارتند از:

۱- قدرت انگیزش بورژوازی برای به وجود آوردن انقلاب سرمایه دارانه در جوامع مفروض. مور بر نقش سرمایه داران کشاورز تأکید می کند؛ یعنی گاروهی که از درون طبقه زمیندار سنتی به وجود آمده است و برای به دست آوردن سود، کشاورزی می کند. انگیزه این گروه برای به وجود آوردن یک جامعه سرمایه داری، بستگی به ارزشهای فرهنگی توده ای دارند؛ یعنی آنکه آیا فرهنگ توده مدرنیزاسیون را مطلوب می داند یا خیر.

۲- شکل کشاورزی تجاری که شامل کار- سرکوب و شکل بازار است. در شکل کار- سرکوب، طبقات زمین دار مستقیماً دهقانان را استثمار می کنند. شکل بازار، یعنی جایی که نظام کشاورزی شامل بازار کاری است که در آن سرمایه داران، کارگران مزدبگیر را استخدام و اخراج می کنند. این شکل از کشاورزان مزدبگیر که کار خود را در بازار کشاورزی می فروشند، معادل پرولتاریای شهری در نظریه مارکس هستند که کار خود را در کارخانه ها به فروش می رسانند.

۳- توان انقلابی دهقانان. آیا دهقانان توان انقلابی لازم را دارند یا منفعل می باشند.

۴- اسکاچپول متغیر چهارمی را نیز در گزارشی که از کار مور داده، عنوان کرده ولی آن را همراه با سه متغیر فوق بیان نکرده است و آن رابطه بین دولت و طبقات گوناگون در جامعه است. مور به استقلال نسبی دولت از طبقات حاکمه قائل می شود.

استن تیلور در کتاب خود، جدولی آورده و طی آن هریک از متغیرها را در مورد کشورهای

مورد مطالعه، بررسی کرده است. (به جدول ۱ نگاه کنید) [Taylor 1984:26].

جدول ۱- کاربست متغیرهای تحلیل مور درباره نمونه‌های هند، چین، روسیه، آلمان، ژاپن، فرانسه، انگلستان، و ایالات متحده [Taylor 1984:31].

توان انقلابی دهقانان	روابط دولت/طبقه	نوع نظام کشاورزی	نمونه‌ها	نتایج
ضعیف	کم	وابسته	کار - سرکوب	هندوستان
ضعیف	بالا	وابسته	کار - سرکوب	چین / روسیه
متوسط	کم	وابسته	کار - سرکوب	آلمان / ژاپن
قوی	بالا	وابسته	کار - سرکوب	فرانسه
	کم	مستقل	بازار	انگلستان
	کم	مستقل	بازار	ایالات متحده
				انقلاب بورژوازی
				انقلاب دهقانی کمونیستی
				انقلاب فاشیستی

هندوستان

در هند، انگیزه بورژوازی برای نوسازی ضعیف بوده است. علش این است که قبل از استعمار بریتانیا، در هندوستان استبداد شرقی حکمفرما بوده و مغولها صاحب قدرت بودند و خطری از سوی بورژوازی و اشراف متوجه آنها نبوده است. بورژوازی به دلیل این استبداد انگیزه‌ای جهت نیل به نوسازی نداشته‌اند. در دوره استعمار، تلاشهای بریتانیا جهت نوسازی به دلایلی ناکام ماند. اولاً، بریتانیایی‌ها منافع حاصل از هندوستان را به کشور خود می‌فرستادند؛ بنابراین در داخل هند انباشتی صورت نمی‌پذیرفت. ثانیاً، استعمار باعث خصومت مردم هند با نوسازی گشت و به همین جهت، ناسیونالیسم هندی ضد نوسازی شد و نوسازی جزء نقشه‌های امپریالیستها به حساب آمد و محکوم گردید.

شکل کشاورزی در هندوستان به صورت کار-سرکوب بود و استثمار دهقانان شدیدتر از ژاپن و چین بود ولی به علت وجود نظام کاست، توان انقلابی دهقانان کم بود. دولت در مقطع

حاکمیت بریتانیا وابسته به طبقه اشراف مالک زمین و منافع آنان بود و در مقابل، طبقه بورژوا را از خود می‌راند، چون نمی‌خواست سودهای حاصله را در هند سرمایه‌گذاری کند. بورژوازی تمایلی به پیوستن به اشراف زمیندار و راه انداختن انقلاب از بالا جهت نیل به نوسازی را نداشت. نزدیکی دولت دست‌نشانده بریتانیا با اشراف موجب متمایل شدن طبقه اشراف زمیندار به ارزشهای دموکراسی پارلمانی بود [Taylor 1984: 27؛ مور ۱۳۶۹: ۲۸۷ - ۳۴۶].

انقلاب کمونیستی: روسیه و چین

در این کشورها انگیزه بورژوازی برای نوسازی ضعیف و کشاورزی بر اساس الگوی کار-سرکوب بود و دولت با اشراف زمیندار همسو و توانایی برای نوسازی کشور را نداشت. پتانسیل انقلابی دهقانان چینی بالا بود چون مالکان زمین فوق‌العاده آنان را استثمار می‌کردند و با روشی سرکوبگرانه از آنان کار می‌کشیدند. پلیس هر حرکت انقلابی را در نطفه خفه می‌کرد و نمی‌گذاشت تشکلی صورت بگیرد. نتیجه آن بود که دهقانان بالقوه رادیکال ولی تشکل نیافته بودند و وقتی بیش از حد استثمار می‌شدند شورش گسترده ولی سازمان نیافته می‌کردند. بعدها حزب کمونیست چین از همین توان انقلابی بالای دهقانان برای انجام انقلاب به بهترین نحو استفاده کرد.

پتانسیل انقلابی دهقانان روسی به دلایل دیگری بالا بود. نکته قابل توجه در مورد آنان اتحاد و هم‌بستگی‌شان در منازعه با مالکان بود که تا حدودی ریشه در سنت تاریخی همبستگی روستایی داشت و شاید هم به علت تقسیم مجدد اراضی بود که عاملی برای همبستگی بیشتر دهقانان فقیر و ثروتمند به شمار می‌رفت. دهقانان ثروتمند از اینکه با اصلاحات ارضی زمینهایشان را از دست بدهند، نگران بودند و دهقانان فقیر از اینکه چیزی نصیبشان نمی‌شد، ناراضی بودند و همین امر باعث اتحاد دو گروه شد. در نتیجه بلشویکها از این پایگاه دهقانی استفاده فراوانی کرد [Taylor 1984: 28؛ مور ۱۳۶۹: ۱۷۷ - ۲۲۳].

انقلاب از بالا: ژاپن و آلمان

در این دو کشور طبقه کشاورز دارای پتانسیل انقلابی ضعیفی بود و کشاورزی بر پایه کار - سرکوب قرار داشت. دولت و ملاکین با هم همسو و طی موضع‌گیری منحصر به فردی در پی ائتلاف با طبقه متوسط و نسبتاً قدرتمند بورژوا بودند. این بورژوازی در اثر صنعتی شدن نسبی این دو کشور در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ از دل طبقه ملاک پدید آمده بود.

به این ترتیب در این دوره، گروهی از ملاکین به تدریج درگیر امر تجارت شدند و برای این طبقه دگرگون کردن الگوهای کار بر روی زمین و اجاره‌داری (یعنی دگرگون کردن ساختار اجتماعی روستایی) امری ضروری شده بود. این سه گروه (بورژوازی، ملاکین و بوروکراسی دولتی) به یکدیگر ملحق شدند تا انقلابی از بالا یعنی فاشیسم را ترتیب دهند. از میان برداشتن جامعه سنتی دهقانی به دلیل ایجاد اقتصاد سرمایه‌داری بود. برای مقابله با مخالفت کشاورزان با نوسازی و همچنین به علت احساس نیاز فوری به نیروی کار منظم و ماهر، امر سرکوب با فاشیسم همراه شد [Taylor 1984:29؛ مور ۱۳۶۹: ۲۲۴-۲۸۶].

انقلاب بورژوازی: انگلستان، فرانسه، ایالات متحده

در هر سه کشور انگلستان، فرانسه، ایالات متحده انگیزه بورژوازی برای نوسازی زیاد بود. در انگلستان، طبقه متوسط دارای بیشترین قدرت و اتحاد آنان قادر بود اشرافیت سنتی را در انقلاب انگلستان شکست دهد و کشور را صنعتی کند. در ایالات متحده طبقه متوسط شهری شمال طی جنگ داخلی طبقه اشراف مالک زمین جنوب را شکست داد. در فرانسه طبقه متوسط روستایی که از طریق ضبط حقوق فئودالها خود مبدل به سرمایه‌دار شده بودند، باقیمانده رژیم فئودالی را برچیدند تا جامعه سرمایه‌داری را به وجود آورند.

در انگلستان و آمریکا پتانسیل انقلابی دهقانان پایین بود، ولی در فرانسه قشر عظیمی از دهقانان مستقیماً تحت استثمار اشراف زمیندار و بورژوازی دهقانی قرار داشتند و پتانسیل انقلابی آنان زیاد بود. شکل کشاورزی در این کشور کار-سرکوب بود ولی در آمریکا و

انگلیس بازار کشاورزی شکل گرفته بود. در انگلیس دولت مستقل از طبقات مختلف اجتماعی بود، در فرانسه، در اواخر قرن هجدهم دولت به صورت ضمیمه‌ای از اشراف درآمد و در آمریکا دولت به هیچ یک از طبقات (بورژوازی در شمال و ملاکین در جنوب) تعلق نداشت [Taylor 1984:29-30؛ مور، ۱۳۶۹: ۶۴-۱۷۳].

یافته‌های مور

در اینجا سعی می‌کنیم یافته‌های تحلیل مور را به‌طور خلاصه بیاوریم. در هندوستان، توان انقلابی ضعیف دهقانان و انگیزش ضعیف بورژوازی به انقلابی نینجامید. در چین و روسیه بر خلاف هند که دهقانان دارای توان انقلابی بالایی بودند، انقلاب دهقانی کمونیستی رخ داد. در ژاپن و آلمان انگیزه بورژوازی قویتر از هند بود ولی پتانسیل انقلابی دهقانان پایین بود که به فاشیسم انجامید. در فرانسه هم توان انقلابی کشاورزان و هم انگیزه بورژوازی برای نوسازی قوی بود که نتیجه آن انقلاب پارلمانی دموکراتیک شد.

این امر بیان‌کننده اهمیت توان انگیزش بورژوازی در فرانسه است، چرا که فرانسه از لحاظ توان انقلابی دهقانان با چین و روسیه برابری می‌کرد. شکل نظام کشاورزی‌اش کار-سرکوب ولی انقلابش انقلاب دموکراتیک پارلمانی بود. انگلستان و ایالات متحده دارای نظام کشاورزی مبتنی بر بازار بودند و دولت از طبقات استقلال زیادی داشت. پتانسیل انقلابی دهقانان نیز در این دو کشور در مقایسه با فرانسه ضعیف بود و تنها از نظر انگیزش بورژوازی با فرانسه مشترک بودند ولی با این وجود در هر سه، انقلاب بورژوازی رخ داد [Taylor 1984:30]. نتایج حاصله از تحلیل مور به بیان دقیقتر اینگونه است:

- ۱- شرط لازم و کافی برای عدم وقوع انقلاب، توان ضعیف انقلابی در دهقانان و انگیزه ضعیف بورژوازی برای نوسازی است.
- ۲- اگر بر خلاف مورد اول، توان دهقانی قوی و انگیزه بورژوازی ضعیف باشد، انقلاب دهقانی کمونیستی روی خواهد داد.

۳- اگر انگیزه طبقه بورژوا، متوسط و توان انقلابی دهقانان پایین باشد، انقلاب از بالا خواهیم داشت.

۴- انگیزه قوی در طبقه متوسط، دیگر متغیرها را (توان انقلابی دهقانان، شکل کشاورزی، روابط دولت - طبقه) تحت الشعاع قرار می دهد؛ یعنی اگر توان انقلابی دهقانان بالا و انگیزه بورژوازی نیز قوی باشد، آنگاه انقلاب بورژوایی خواهیم داشت و نه انقلاب کمونیستی (مثل مورد فرانسه).

نقد نظریه مور

۱- در مورد سه کشور انگلستان، فرانسه و آمریکا آیا واقعاً این سه کشور شاهد انقلاب بورژوازی بوده اند؟ آیا صحیح است که جنگ داخلی انگلیس را یک درگیری بین اشراف و طرفداران نوسازی بدانیم؟ در مورد فرانسه پیش از انقلاب تا چه حدی می توان یک طبقه متوسط را با منافع مشترک مشخص کرد؟ آیا صحیح است بگوییم که انقلاب از سوی این دسته صورت گرفته و آیا نتیجه انقلاب به معنای تشکیل یک جامعه بورژوازی بوده است؟

در مورد آمریکا، لزوماً بین سرمایه داری شهری شمالی ها و نظام کشاورزی مبتنی بر برده داری در جنوب، از لحاظ اقتصادی عدم تجانسی نبوده است. یعنی آنکه الغای نظام کشاورزی مبتنی بر برده داری، پیش شرط حصول نوسازی نبوده است. در واقع ثبات نسبی نظام برده داری در جنوب حتی پس از پایان جنگ داخلی مؤید این ادعاست.

در مورد آلمان، به طور کلی تا چه حد می توان روی کار آمدن نازیها را انقلاب نامید؟ حتی اگر قبول کنیم که فقط گروه خاصی در این کشور طرفدار نوسازی بوده اند (یعنی نازیها)، با این حال نمی توان گفت، این گروه عقاید خود را به زور به مردم تحمیل نموده باشند، چرا که نازیها از حمایت همگانی برخوردار بودند.

در مورد ژاپن، این گفته که دولت فاشیستی به اجبار قصد تحمیل نوسازی به مردم را داشت، قابل قبولتر از آلمان است. چرا که در این کشور برنامه های نوسازی قابل توجهی با

وجود مخالفت نسبی مردم صورت گرفته بود. ولی نکته قابل ذکر آن است که این امر، مورد ساده مبتنی بر ائتلاف بوروکراسی دولتی، اشراف و طبقه متوسط طرفدار نوسازی؛ بدون توجه به خواستهای مردمی (آنطور که مور می‌گفت) نبود. بلکه نوسازی توسط بوروکراسی نسبتاً مستقل از دیگر گروههای موجود در جامعه صورت گرفته بود و اینکه، بوروکراسی در صورت لزوم، منافع صاحبان زمین و سرمایه‌داران را نیز در نظر نمی‌گرفت چه برسد به آنکه با آنها ائتلاف داشته باشد [Taylor 1982: 32].

در مورد هند، اینکه مور می‌گوید انگیزه بورژوازی در این کشور برای نوسازی کافی نبوده، گمراه کننده است. همچنین مور باید عدم امکانات کافی جهت انجام نوسازی را مورد توجه قرار می‌داد مثلاً آنکه هند از دولتی قوی جهت هدایت نوسازی برخوردار نبوده و اخیراً چنین دولتی پیدا کرده است [Taylor 1982: 33].

در این بحث یک نکته در مورد مطالعات مور عمومیت پیدا می‌کند. وی تمایل داشته است در تجزیه و تحلیل نوسازی منحصرأ روی عوامل درونی یک جامعه بخصوص بر ماهیت روابط طبقاتی متمرکز شود که این از ارزش توضیحی کار وی کاسته است بویژه که او دیگر متغیرهای درونی را از یاد برده است. مثلاً به نقش فرهنگ اهمیتی نمی‌دهد و آن را عامل روبنایی می‌داند، یا به نقش مذهب در انقلاب انگلستان توجهی ندارد. همچنین از نظر او فرهنگ ضد بردگی در شمال آمریکا طی جنگ داخلی آن کشور، صرفاً بازتاب پیدایش تمدن سرمایه‌داری شهری بوده، لذا واکنشی اخلاقی در قبال مسأله‌ای ضد بشری نبوده است. وی جاه‌طلبیهای امپریالیستی را در انتخاب مسیر فاشیستی در راه رسیدن به نوسازی در ژاپن فراموش می‌کند و همچنین به عدم اتحاد ملی به عنوان مانعی بر سر راه انقلاب در هند توجهی ندارد. مور این متغیرها را صرفاً مظاهر ایدئولوژیکی متغیرهای طبقاتی می‌داند و این انتقاد در مورد کلیه الگوهای مارکسیستی و نئومارکسیستی عمومیت پیدا می‌کند [Taylor 1982: 33].

در باره تعداد و انتخاب موارد مورد مطالعه، حتی اگر راجع به اعتبار تحلیل مور از موارد انتخاب شده، توافق نسبی وجود داشته باشد، این موارد تنها دربرگیرنده شمار ناچیزی از جمعیت کشورهای نوسازی شده بوده و لذا در معرض خطای نمونه‌گیری قرار دارد. از سوی

دیگر، می‌توان ادعا کرد که هر نویسنده‌ای می‌تواند با اطلاعات بجا مانده از مور، راجع به همان تعداد کشورهای مورد مطالعه، الگوی مورد نظر خود را آزمایش کند.

انتقاد دیگر آنکه انتخاب موارد مورد مطالعه عمداً به صورتی انجام گرفته تا در نتیجه‌گیری نهایی تأثیر بگذارد. مثلاً مور هند را که نوسازی در آن ضعیف و ناموفق بوده و در آن انقلابی نشده است به عنوان نمونه عدم وقوع انقلاب معرفی کرده است. بدین ترتیب او موردی را نشان داده که در آن انقلابی نشده و نوسازی هم صورت پذیرفته است. در صورتی که وی اگر کشورهای اسکاندیناوی را به عنوان گروه شاهد انتخاب می‌کرد، در نتایج تحلیل، تغییر رخ می‌داد چرا که در این کشورها انقلاب رخ نداد ولی نوسازی به صورت تام و تمام صورت پذیرفت. البته مور در مقدمه کتاب خویش به کشورهای اسکاندیناوی اشاره می‌کند و می‌گوید روند نوسازی در این کشورها به طور عمده تحت تأثیر عوامل خارجی بوده تا داخلی و بررسی این عوامل هم خارج از بحث کتابش می‌باشد. ولی با توجه به نقش مهم بریتانیا در هند، به نظر می‌رسد این توضیح دفاع‌گونه در تناقض با انتخاب هند، به عنوان نمونه‌ای جهت مطالعه باشد. به علاوه اگر عوامل خارجی در این مورد خاص (هند) حائز اهمیت بوده، مور باید به این عامل در کنار دیگر موارد مورد مطالعه خود توجه می‌کرد که نکرده است [Taylor 1982:34].

به‌طور خلاصه می‌توان گفت استنتاجات صورت گرفته از سوی مور درباره «ریشه‌های اجتماعی» بر پایه تفسیرهای کاملاً انتخاب شده از یکسری موارد خاصی که از قبل مورد نظر بوده‌اند، انجام شده است. تجزیه و تحلیل مور، بر اساس مقایسه متغیرهای مورد نظر در کشورهای نمونه با همین متغیرها در هند، صورت پذیرفته است. در نتیجه تحلیل مور متأثر از دیدگاه‌های وی در مورد هندوستان است. همچنین تأکید مور بر مناقشات طبقاتی در تحلیل و اغماض از سایر متغیرها، بحث وی را خدشه‌دار کرده است. نکته آخر آنکه مور تنها در مورد هند، بحث فرهنگ را وارد کرده و در موارد دیگر این عمل را انجام نداده که این کار از انسجام تحلیل وی کاسته است. اگر نظریه مور نظریه‌ای ساختاری است، اصل وارد کردن عنصر فرهنگ به بحث وی آسیب می‌زند.

تفصیل نظریه مور و کاربست آن در مورد انقلاب ایران

در این قسمت، می‌خواهیم نظریه مور را بسط بیشتری بدهیم و آن را در مورد انقلاب ایران به کار ببندیم. هدف آن است که دریابیم آیا این نظریه توانایی تبیین انقلاب ایران را دارد یا خیر؟ سپس خواهیم پرسید که آیا نظریه‌های ساختارگرا قادر خواهند بود به تنهایی انقلاب ایران را توضیح دهند یا آنکه احتیاج به وارد کردن عناصر دیگری برای تحلیل انقلاب ایران داریم؟

در این قسمت سعی ما بر این است که در چهارچوب نظریه برینگتون مور به سه پرسش پاسخ دهیم. پرسش اول: آیا در ایران، با توجه به موقعیت طبقات مختلف، می‌توانست یک انقلاب بورژوا دموکراتیک رخ دهد؟ پرسش دوم: آیا در ایران می‌توانست یک انقلاب کمونیستی دهقانی واقع شود؟ پرسش سوم: با توجه به جایگاه و مناسبات طبقاتی، آیا در ایران می‌توانست یک انقلاب از بالا به شیوه ژاپن یا آلمان انجام شود؟

ابتدا باید به بررسی طبقات مختلف در دوره ماقبل انقلاب ایران بپردازیم؛ آنگاه با توجه به این بررسیها و با استفاده از چهارچوب نظری مور قادر خواهیم بود به سؤالات فوق پاسخ دهیم. در اینجا برای بررسی طبقات می‌توانیم از متغیرهای مورد استفاده مور، بهره ببریم. همان‌طور که می‌دانیم این متغیرها عبارت بودند از: انگیزه بورژوازی برای نوسازی، رابطه دولت / طبقه حاکم، توان انقلابی طبقه دهقان و شکل نظام کشاورزی.

بررسی متغیرهای مور در مورد ساختار اجتماعی ایران

سالهای بین ۱۳۳۲ و ۱۳۵۷، فصل نوینی در ساختار تحولات اجتماعی ایران محسوب می‌شود. در این دوره برای نوسازی تلاشهای فراوانی صورت می‌پذیرد که در نهایت با شکست مواجه می‌شود. در این قسمت سعی می‌کنیم متغیرهای مورد نظر را در فاصله این سالها بررسی نماییم.

شکل نظام کشاورزی و توان انقلابی دهقانان در ایران

از چشمگیرترین تغییرات در ساختار اجتماعی ایران طی این سالها، تحول کیفی از شیوه تولید سهم‌بری به کشاورزی سرمایه‌داری و تبدیل سهم‌بران به خرده‌مالکان و تبدیل ملاکان به سرمایه‌داران کشاورزی و صاحبان شرکتهای کشت و صنعت است. تحول کمی نیز به شکل کاهش سهم عشیرتی و کشاورزی و افزایش رشد سهم تولید سرمایه‌دارانه به نسبت کل تولید ناخالص ملی است. از سال ۱۳۳۲-۱۳۵۷ اقتصاد ایران سه مرحله را پشت سر گذاشته است:

۱- دهه ۳۰ (۱۳۳۲-۱۳۴۲): مرحله تثبیت شرایط مادی اقتصادی که به بحران تراز پرداختها و بی‌ثباتی سیاسی اوایل دهه ۱۳۴۰ منجر شد.

۲- دهه ۴۰ (۱۳۴۲-۱۳۵۴): انتقال به اقتصاد سرمایه‌داری از طریق اصلاحات ارضی، اتخاذ سیاست جایگزینی واردات، سرمایه‌گذاریهای زیربنایی و خطوط تولید مونتاژ.

۳- دهه ۵۰ (۱۳۵۴-۱۳۵۷): تسریع فرآیند قبلی که به توسعه سرمایه‌داری وابسته و متعاقب آن به بی‌ثباتی سیاسی منجر شد.

همان‌طور که گفتیم در این دوره با اصلاحات ارضی اهمیت شیوه تولید عشیرتی کاهش یافت، روش تولید زراعی مبتنی بر سهم‌بری جای خود را به کشاورزی سرمایه‌داری داد و کشاورزی تجاری با مشارکت دولت و شرکتهای چندملیتی جایگزین اربابان سابق شدند. پیش از اصلاحات، نیمی از جمعیت فعال کشاورزی مزارعه کار بودند که اینان می‌توانستند فقط یک سوم محصول را برای خود نگاه دارند و تنها هفت درصد دهقانان مالک اراضی خود بودند و فقط چهار شکل زمینداری در ایران وجود داشت: اراضی سلطنتی، خالصه‌جات، اراضی اوقاف و اراضی اربابی [بشیریه ۱۳۷۴: ۲۱۹]. بدین ترتیب شکل کشاورزی کار - سرکوب بود.

در اثر اصلاحات ارضی ۹۳٪ از سهم‌بران به مالک زمین تبدیل شدند اما وضعشان بهبود نیافت. ملاکان عمده باقی ماندند و عده‌ای به سرمایه‌دار تبدیل شدند. یک طبقه متوسط روستایی و تجار روستایی ظهور کرد که در کار شوراها و تعاونیها مسلط بودند. بعد از اصلاحات، دولت جایگزین اربابان شد و در نتیجه تضاد میان روستاییان و اربابان به تضاد میان دولت و روستاییان تبدیل شد [Foran 1993:319]. با وجود اصلاحات ارضی:

تا سال ۱۳۵۷ کشور هنوز در مواد غذایی خود کفا نبود و رشد جمعیت و ثروت تنها پدیده‌ای شهری بود... علی‌رغم نرخ رشد اقتصادی سریع، نابرابری بین درآمدهای شهری و روستایی افزایش می‌یافت... شکاف رو به گسترش میان مخارج و درآمدهای شهری و روستایی، اساس صنعتی شدن، در آینده را پوساند، چرا که بخش روستایی، بازار آماده‌ای را برای کالاهایی که بخش صنعتی تولید فراهم می‌کرد، فراهم نمی‌آورد [Afshar 1989:68].

با این اوصاف می‌توان گفت نوع نظام کشاورزی از کار - سرکوب به شکل بازار در حال تغییر بود. در طی اصلاحات ارضی حدود ۱/۳ میلیون خانوار دهقانی زمین دریافت کردند. در پایان اصلاحات و در سال ۱۳۵۳، ۳۳ درصد از کل جمعیت روستایی فاقد زمین، ۳۹ درصد به طور متوسط دارای دو هکتار زمین، ۱۲ درصد به طور متوسط دارای هفت هکتار، ۱۴ درصد به‌طور میانگین مالک ۱۸ هکتار و ۵ درصد به طور متوسط مالک ۱۹۰ هکتار بودند.

به طور کلی اصلاحات ارضی باعث به وجود آمدن یک طبقه متوسط دهقانی شد که ۱۵ درصد جامعه دهقانی را تشکیل می‌داد. همین طبقه کنترل سازمانهای تعاونی و روستایی و شرکت‌های سهامی زراعی را در دست داشت. همین امر موجب وابستگی جامعه دهقانی به بوروکراسی دولتی بود [بشیریه ۱۳۷۴: ۲۱۹]. با از بین رفتن نظام کار - سرکوب دیگر دهقانان تحت استثمار شدید و مستقیم اربابان مالک نبودند و احتمال انقلابی شدن آنها کمتر شد. از سوی دیگر با فقدان اربابان مالک، دهقانان دیگر تحت کنترل شدید و مستمر آنان نبودند و توان انقلابی آنان امکان بروز پیدا می‌کرد. ولی آنچه که تاریخ معاصر به ما می‌گوید آن است که دهقانان ایرانی در سده اخیر هیچ‌گاه شورشی انقلابی با اهمیتی نداشته‌اند که این نشان از پایین بودن توان انقلابی آنان دارد. به این ترتیب حتی اگر امکان بروز این توان پیش می‌آمد، از شورش و قیام دهقانی خبری نبود چرا که فرض وجود اصل چنین توانی محل تردید است (دلایل این امر را بعداً توضیح می‌دهیم). از سوی دیگر، تجاری شدن کشاورزی باعث کارآمد شدن آن نشد چرا که قشر عظیمی از دهقانان به جای ماندن بر سر زمین و زراعت، به شهرها و

کارخانه‌ها روی آوردند و مشغول امور صنعتی شدند. به این ترتیب در انقلاب اسلامی، دهقانان نقش فعالی ایفا نکردند و حتی در بادی امر از شاه حمایت می‌کردند که این عمل با گسترش جنبش توده‌ای از میان رفت.

طبقه اشراف زمیندار

در دهه ۱۳۴۰ دولت در صدد از بین بردن قدرت زمینداران برآمد. قدرت اشراف، در اراضی و املاکشان بود و اصلاحات ارضی نقطه پایانی بر این قدرت بود. اصلاحات ارضی مهمترین کوشش دولت برای درهم شکستن قدرت اجتماعی اشراف زمیندار بود. طبق قانون اصلاحات ارضی در سال ۱۳۴۲، زمینداران می‌توانستند تنها یکی از روستاهای خود را نگاه دارند و بقیه املاک آنها مشمول قانون تقسیم اراضی شد. اصلاحات ارضی طی سه دوره از سال ۱۳۴۱-۱۳۵۰ اجرا شد. با توجه به مستثنیات قانون اصلاحات ارضی، بخشی از طبقه زمیندار همچنان باقی ماند ولی دیگر صاحب قدرتی نبودند. در سال ۱۳۵۰، حدود ۶۲۰۰۰ زمیندار بزرگ در مناطق مختلف کشور وجود داشتند که زمینهایشان بر اساس نظام کارمزدی کشت می‌شد. بدین ترتیب نوع نظام کشاورزی به صورت نوع بازاری در آمده بود [بشیریه ۱۳۷۴: ۲۰۴].

انگیزه بورژوازی برای نوسازی در ایران

طبقه سرمایه‌دار در ایران تا سال ۱۳۴۲ رشد چندانی نداشت و سرمایه‌داری در این مقطع محدود به سرمایه‌داری تجاری می‌شد. علت هم در عدم امکان این طبقه از برخورداری از استقلال و آزادی عمل از یکسو و ناتوانی در انباشت سرمایه از سوی دیگر بود [مشیرزاده واهبرد ش ۳۶: ۶]. اما از دهه ۱۳۴۰ به بعد شرایط رشد بورژوازی در ایران فراهم شد. در این دوره اتحادی سه‌گانه بین سرمایه خارجی، سرمایه داخلی و دولت به وجود آمد [Foran 1993:329]. سرمایه خارجی در صنایع اتومبیل، لوازم خانگی، مواد شیمیایی، دارویی و پلاستیک جنبه غالب

را داشت و در صنایع بومی نظیر بافندگی و ساختمان نیز رسوخ کرده بود. صنایع کلیدی ایران، اکثر قطعات و اجزای مورد نیاز خود را از خارج وارد می‌کردند و در داخل کار چندانسی بجز مونتاژ کردن این قطعات صورت نمی‌پذیرفت. در مجموع بخش صنعتی جدید با استفاده از ماشینهای وارداتی، به یاری تکنولوژی وارداتی اجزای وارداتی را مونتاژ می‌کرد که گاه این کار به صورت سرمایه‌گذاری مشترک انجام می‌شد و در نهایت فرآورده‌های نامرغوب با قیمت‌های بالا به فروش می‌رفت [Foran 1993:328]. به طور کلی می‌توان گفت سرمایه بین‌المللی طی دوره ۱۳۲۰-۱۳۵۷ بیش از دوره صد ساله قبل از آن در شکل دادن به اقتصاد ایران مؤثر بوده است. اگرچه سرمایه‌گذاری خارجی سهم ناچیزی از کل سرمایه‌گذاریهای انجام شده را در برمی‌گرفت، اما همین سرمایه‌های قلیل در مهمترین بخشهای اقتصاد ایران صورت گرفته بود، بنابراین سرمایه خارجی چیزی بیش از یک شریک فرو دست بود [Foran 1993:329]. (وجود سرمایه خارجی تغییری است که در تحلیل مور جایی ندارد چرا که در نقد نظریه مور اظهار کردیم که این نظریه به عوامل درونی جوامع می‌پردازد). در ایران دولت نیز به کارهای اقتصادی اشتغال داشت و برخی از سرمایه‌گذاریها را صورت می‌داد، به طوری که گاه منابع عظیمی را صرف سرمایه‌گذاری می‌کرد. (جایگاه این متغیر - سرمایه دولتی - نیز در تحلیل مور خالی است). سرمایه خصوصی در ایران همواره نقش پشتیبان را برای سرمایه دولتی ایفا نموده است.

علاوه بر این، طبقه سرمایه‌دار در ایران طبقه یکدستی نبود و شامل بخشهای گوناگونی می‌شد؛ از جمله بورژوازی سنتی، خرده بورژوازی، بورژوازی مدرن، بورژوازی کمپرادور یا وابسته و بورژوازی بوروکراتیک. البته این تمایزات فقط فایده نظری برای بحث ما دارند چرا که در عمل جدا کردن این بخشها از هم امکان‌پذیر نیست. برای مثال در ایران نمی‌توان به راحتی بورژوازی کمپرادور را از بوروکراتیک جدا کرد (عتیق‌پور ۱۳۵۸: ۷۲-۷۸).

بورژوازی مدرن شامل بورژوازی صنعتی، تجاری و مالی ای می‌شد که تازه به وجود آمده بود و دارای پیوندهای بین‌المللی قوی و پیوندهای بومی ضعیفی بود. تفکیک این بخش از بورژوازی بوروکراتیک و بورژوازی کمپرادور (که فروشنده و دلال کالاهای بیگانه و شریک

کمپانیهای خارجی است) امکانپذیر نیست، چرا که بورژوازی مدرن متمایل به انجام فعالیتهایی بود که مورد علاقه سرمایه خارجی قرار می گرفت. سه خاستگاه اجتماعی بورژوازی مدرن ایران عبارتند از: ملاکین سابق که سهام کارخانه‌ها را خریده یا به کشاورزی سرمایه‌دارانه روی آورده بودند، تجار سابق بازار و گروهی که در اثر رونق نفتی تبدیل به بورژوازی مدرن شده بودند (که شامل کارآفرینان، صاحبان کسب و کار و مستخدمان عالی‌رتبه که اغلب از طبقات پایین اجتماعی بودند ولی توانسته بودند خود را به دربار نزدیک کنند) [Vakili-Zad 1992:22]. بورژوازی مدرن شامل مالکان بانکهای مختلط توسعه (که شرکای خارجی سهام آن را داشتند)، سرمایه‌گذاران در تعاونیهای زراعی و کشاورزی تجاری، مالکان کارخانه‌های مدرن که به مونتاژ کالاهای مصرفی اشتغال داشتند و بورژوازی تجاری مدرن غیر بازاری می‌شد.

بورژوازی بوروکراتیک شامل بوروکراتهای دولتی با استفاده از مزایایی که در اختیار داشتند، به فعالیتهای اقتصادی روی آورده بودند و سودهای سرشاری را از این طریق نصیب خود می‌کردند. این جناح بوروکراتیک درون بورژوازی مالی، تجاری و صنعتی مدرن، بر سایر بخشها سلطه داشت و کانون آن بوروکراتهای عالی رتبه، سران عالی رتبه ارتش، خانواده سلطنتی و وابستگان آنها بودند [آقای ۷۴ - ۱۳۷۳: ۱۲۲]. بورژوازی سنتی یا بورژوازی ملی و یا بازاری، در پی ائتلاف تجار و تولیدکنندگان کالایی خرد شکل گرفته بود. این بخش از بورژوازی به دلیل، سیاستهایی که دولت در پیش گرفته بود با آن (دولت) مخالفت می‌کرد. سیاستهای حکومت (سیاستهای اعتباری، نظام جواز شغل، قبرار دادن نرخهای سوبسیدی در اختیار مؤسسات بزرگ) به طور کلی به نفع بورژوازی مدرن بود. همچنین گسترش نظام بانکی و دیگر نهادهای اعتباری دولت و گسترش بخشهای تجاری مدرن موجب زوال قدرت نسبی بازار شد به طوری که سهم تجارت داخلی (بازار) در تولید ناخالص داخلی (شاخص دخالت بازار در اقتصاد) از ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۶ کاهش ۳/۷ درصدی داشت [آقای ۷۴ - ۱۳۷۳: ۱۲۵-۱۲۷].

در پایان این بحث راجع به بخش خصوصی سرمایه، ذکر این نکات حائز اهمیت است که:

۱- با وجود آنکه سرمایه دولتی در راستای منافع سرمایه خارجی، در اقتصاد ایران نقش مسلط را داشت و سرمایه خصوصی به عنوان پشتیبان سرمایه دولتی مطرح بود، ولسی آمار و

ارقام چنین نشان می‌دهد که میزان سرمایه‌گذاری خصوصی از کل سرمایه‌گذاری در سالهای قبل از ۱۳۵۲، بیشتر از سرمایه‌گذاری دولتی و پس از ۱۳۵۲ نیز چندان کمتر از سرمایه‌گذاری دولتی نبوده است [کاتوزیان ۱۳۷۲: ۳۱۲].

۲- در دوره ۱۳۴۰-۱۳۵۷، شاهد تحول در بافت طبقاتی سرمایه‌دار هستیم به این ترتیب که با افول سرمایه‌داری تجاری و رشد سرمایه‌داری صنعتی و مالی مواجهیم. از اوایل دهه ۱۳۴۰ به بعد، دولت با اتخاذ سیاستهای اقتصادی خاص، به پیدایش طبقه سرمایه‌دار صنعتی و مالی جدید و انهدام طبقه سرمایه‌دار تجاری (بازار) کمک کرد. دولت با ایجاد محدودیتهای تجاری و گمرکی، باعث افول سرمایه‌داری تجاری شد و با اعطای وام و امتیازات انحصاری به بورژوازی صنعتی، باعث رشد این طبقه گشت. به طوری که در دهه ۵۰، بورژوازی بزرگ صنعتی‌ای پدید آمد که مرکب از پنجاه خانواده بود و حدود ۶۷٪ کل صنایع و مؤسسات مالی را در تملک خود و انگیزه بالایی برای نوسازی داشت. طبقه سرمایه‌دار جدید دست‌پرورده دولت بود و با آن همکاری نزدیک داشت.

اما در اوایل دهه ۱۳۵۰ دولت از رشد فزاینده طبقه جدید نگران شد. در سال ۱۳۵۱ شاه به منظور جلوگیری از رشد بی‌رویه طبقه سرمایه‌دار، دستور تشکیل شورای عالی اجتماعی را صادر کرد، سهام صنایع خصوصی بزرگ را به کارگران فروخت، دستمزدها را افزایش داد و حتی برخی از سرمایه‌داران بزرگ را به حبس انداخت. به این ترتیب تا حدودی جلوی فعالیت‌های اقتصادی این طبقه گرفته شد ولی به هر حال در سالهای پیش از انقلاب ۱۳۵۷، بورژوازی صنعتی بزرگ به نیروی با نفوذی در سیاست ایران تبدیل شده بود و به همین اندازه بورژوازی تجاری تحت فشار دولت قرار گرفته و نفوذش را از دست داده [بشیری ۱۳۷۴: ۱۵۸] و طبعاً با نوسازی مخالف بود.

روابط دولت / طبقه حاکم در ایران

همان‌طور که گفتیم در دهه ۱۳۴۰، دولت ایران به طرق گوناگون زمینه‌های مساعد برای رشد بورژوازی را فراهم ساخته بود. بدین ترتیب به جای آنکه دولت در دست طبقه حاکم باشد، به این طبقه شکل می‌داد. در دهه ۱۳۴۰ دولت پهلوی تحت هدایت صندوق بین‌المللی پول، تجارت خارجی را به کنترل خود درآورد و با تأکید بر تولیدات داخلی و انجام اصلاحات ارضی و اتخاذ سیاست جایگزینی واردات، موجبات رشد بورژوازی را فراهم کرد. همچنین دولت پهلوی در این سالها اقدامات مؤثری جهت حمایت از بورژوازی صنعتی به عمل آورد که عبارت بودند از: سیاست حمایت تعرفه‌ای، ممنوعیت ورود برخی اقلام خاص، اعطای اعتبارات و وام‌های سهل‌الوصول با نرخ پایین بهره بانکی برای صنایع بزرگ، معافیت‌های مالیاتی، امتیازات انحصاری، تشویق سرمایه‌گذاری خارجی به‌منظور تحریک و رشد بورژوازی بومی و تأسیس صنایعی که به رشد صنایع بومی کمک می‌کرد (آقای ۷۴-۱۳۷۳: ۱۱۹).

دولت از طریق اختصاص دادن درآمدهای نفتی خود به بورژوازی مدرن کمک می‌کرد. سرمایه‌گذاری نسبتاً بالای خصوصی بویژه از سال ۱۳۵۲ به بعد، نتیجه سیاست دولت در انتقال قسمت بزرگی از عواید نفت به وابستگانش از طریق وام‌های کم‌بهره و کمک‌های دیگر بود. دریافت‌کنندگان نیز این اعتبارات را سرمایه‌گذاری می‌کردند و از سود سرشاری بهره‌مند می‌شدند (کانوزیان ۱۳۷۲: ۳۱۲).

بنابراین نوعی حالت حامی و تحت‌الحمايگی بین دولت و بخش خصوصی وجود داشت:

رابطه تحت‌الحمايگی بین رژیم که قادر به توزیع منابع بود و منافع خصوصی که تلاش می‌کرد از طریق دسترسی به کانال‌های عمومی بر سیاست عمومی و جذب منابع تأثیر بگذارد، وجود داشت. بنابراین این یک فرآیند غیر رسمی بود که بر اساس روابط فردی بین منافع خصوصی و نهادهای دولتی قرار داشت و بخش خصوصی حول مؤسسه‌های اجرایی حلقه می‌زد تا بتواند بر اتخاذ سیاستها تأثیر بگذارد [Bashiriye 1984:46-47].

این روابط، توانایی و استقلال عمل بورژوازی مدرن را کاهش و استقلال دولت را افزایش می‌داد. بورژوازی مدرن هیچ‌گاه نتوانست از لحاظ سیاسی قدرتمند باشد و احزاب و نهادهای مستقلی را تأسیس نماید. به این ترتیب بورژوازی مدرن ناچار بود از یکسو با دولت در اتحاد باشد تا از مزایای این اتحاد برخوردار گردد و از سوی دیگر، به طبقه سرمایه‌داران خارجی وابسته بود و با آنها اتحاد داشت، زیرا به دلیل ادغام اقتصاد ایران در بازار جهانی، منافعش با منافع آنها گره خورده بود. سرمایه خارجی، تکنولوژی، مهارت‌های مربوط به مدیریت و گاهی سرمایه مالی و دسترسی آسان به بازارهای گسترده و حمایت شده را در عوض مشارکت در منافع حاصله، به نخبگان صنعتی بومی ایران ارائه می‌کرد.

همان‌طور که قبلاً نیز گفته‌ایم یک دست نبودن بورژوازی در ایران و عامل سرمایه خارجی و نفوذ آن بر بورژوازی مدرن، کاربست نظریه مور در مورد ایران را با مشکل مواجه می‌سازد. اما با وجود این مسائل، سعی خود را در این زمینه به عمل می‌آوریم. تا اینجا متغیرهای مورد نظر مور درباره ایران بررسی شد، از این به بعد سعی خواهیم کرد تا نشان دهیم کدام یک از راههای نوسازی برینگتون مور یا مورد ایران همخوانی دارد.

ایران و انقلاب از بالا

در این قسمت از مقاله می‌خواهیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا در ایران می‌توانست انقلابی از بالا شکل بگیرد؟

همان‌طور که دیدیم در این راه از نوسازی، دولت نوساز، از بالا اقدام به نوسازی می‌کند و با طبقه سرمایه‌دار و اشراف زمین‌دار دست به ائتلاف می‌زند. به عبارت دیگر، ائتلاف میان بخشهایی از هیأت حاکمه زمین‌دار قدیم که دارای قدرت سیاسی قابل ملاحظه ولی موقعیت اقتصادی ضعیفی می‌باشند از یکسو، و طبقه سرمایه‌دار نوپدید که دارای قدرت اقتصادی است و به دنبال امتیازات سیاسی و اجتماعی نیز می‌باشد از سوی دیگر صورت می‌پذیرد که در نتیجه چنین تحولی تغییرات اجتماعی و اقتصادی ناگهانی و سریعی صورت می‌پذیرد و توده

جمعیت مورد استثمار شدید واقع می‌شود. جوامع کشورهای که در آنها چنین تحولی رخ داده است (آلمان و ژاپن) دارای این ویژگیها بودند: همان‌طور که دیدیم طبق بررسی مور، انگیزه بورژوازی در این کشورها برای نوسازی متوسط بود، شکل نظام کشاورزی کار-سرکوب بود و دهقانان استثمار می‌شدند و توان انقلابی دهقانان کم بود. طبقه حاکم و یا طبقه اشراف زمین‌دار در دولت از نفوذ سیاسی قابل توجهی برخوردار بود. تا قرن نوزدهم، در هر دو کشور (آلمان و ژاپن) نوعی نظام فئودالی با برخی تفاوتها وجود داشت. با رشد تجارت داخلی و خارجی، گرایشهای تجاری در کشاورزی ظهور کرد و منجر به رشد طبقه بورژوازی شد و آخر الامر طبقات بورژوا و اشراف زمیندار در این دو کشور در مقابل هم صف‌آرایی نکردند، چرا که در وضعیت قرن نوزدهمی این جوامع، نه بورژوازی آنقدر قدرتمند بود که توانایی رقابت بر سر قدرت سیاسی را با اشرافیت زمیندار سنتی داشته باشد و نه دولت اشرافی به دلیل منازعه با دول قدرتمند اروپایی می‌توانست از موقعیت اقتصادی طبقه بورژوازی چشم‌پوشد [دلاری ۱۳۷۰ - ۱۳۶۹: ۲۲۵].

نتیجه آن شد که در اثر ائتلاف این دو طبقه دولتی نوساز بر سر کار آمد که هرگونه مخالفت با نوسازی را سرکوب می‌کرد. پیدایش دولتهای نوساز در آلمان و ژاپن در نتیجه شرایط سیاسی و اجتماعی خاص این جوامع بود.

در ایران دوره پهلوی دوم، همان‌طور که شرح دادیم، اشرافیت زمیندار بخصوص از دهه ۱۳۴۰ به بعد و با انجام اصلاحات ارضی، قدرت سیاسی و نفوذ خود را بر دولت از دست دادند. علاوه بر این در دهه ۱۳۵۰ و پس از شوک نفتی، دولت هرچه بیشتر و بیشتر از طبقات اجتماعی مستقل شد و رابطه دولت / طبقه عکس شد. به این معنا که این دولت بود که به طبقات اجتماعی شکل می‌داد و بر آنها نفوذ داشت، طبقات اجتماعی نفوذی بر دولت نداشتند. حتی طبقه بورژوازی صنعتی و مالی که در دهه ۱۳۵۰ از قدرت اقتصادی برخوردار شده بود، توسط دولت و با استفاده از رانتهای دولتی شکل گرفته بود.

نوع نظام کشاورزی نیز از نوع کشاورزی بازاری بود و به این ترتیب (و با انجام اصلاحات ارضی) دهقانان دیگر به آن شدت سابق تحت تأثیر استثمار ملاکین نبودند و لذا پتانسیل انقلابی زیادی نداشتند.

به این ترتیب در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، طبقه اشراف زمیندار دارای قدرت سیاسی چندانی نبود که به واسطه آن بتواند با بورژوازی دست به ائتلاف بزند، چرا که چیزی برای معامله نداشت. همچنین دولت به جای ائتلاف با طبقه زمیندار، با اتخاذ سیاستهایی در دهه ۱۳۴۰ باعث تضعیف این طبقه گردید. به این ترتیب دولت ایران در این مقطع، مبتنی بر یک طبقه قدرتمند از اشراف زمیندار نبود. بورژوازی هم با اینکه دارای قدرت اقتصادی قابل توجهی در این زمان شده بود ولی نفوذ قابل ملاحظه‌ای در دستگاه سیاسی نداشت و این دولت بود که باعث رشد این طبقه شده بود و بر آن نفوذ و کنترل داشت. بنابراین دولت پهلوی دوم هیچ‌گاه برآیند ائتلاف دو طبقه اشراف زمیندار و بورژوازی نبود و اساساً شرایط اجتماعی - سیاسی در سالهای ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ایران، با شرایط سیاسی - اجتماعی ژاپن و آلمان قرن ۱۹ و ۲۰ متفاوت بود.

ایران و انقلاب دهقانی

در این قسمت می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که آیا در ایران سالهای ۱۳۵۰ می‌توانست انقلاب دهقانی (مطابق چهارچوب نظری مور) رخ دهد؟ همان‌طور که می‌دانیم، در جوامعی که در آنها انقلاب دهقانی رخ داد مانند روسیه و چین، دولت حامی اشراف زمیندار بود و نمی‌گذاشت که طبقه بورژوازی رشد نماید. لذا انگیزه بورژوازی در این کشورها برای نوسازی کم بود. به همین علت، طبقه بورژوا گسترش چندانی نیافت تا بتواند به شیوه نوسازی فاشیستی با اشراف زمیندار ائتلاف نماید. از سوی دیگر، زمینداران شدیداً به سرکوب و استثمار طبقه دهقان می‌پرداختند و به همین دلیل توان انقلابی آنان بسیار زیاد بود. نتیجه این وضعیت آن شد که گروهی از روشنفکران شهری دست به ایجاد احزاب انقلابی زنند و با استفاده از

قدرت طبقات فرودست برپژه دهقانان، انقلابی را تدارک ببینند و سعی کردند با استفاده از قدرت آنان در صدد نوسازی برآیند. نتیجه، به وجود آمدن دولتی توتالیتر بود که در همه کارها و از جمله در نوسازی دخالت بیش از حد می‌کرد تا جایی که سرانجام خود دهقانان نیز قربانی این شیوه نوسازی شدند و به وسیله دولتهای کمونیستی سرکوب گردیدند.

جوامعی که دچار انقلاب کمونیستی شدند دارای ویژگیها و شرایط اجتماعی خاص خود بودند. از جمله:

۱- بخش اعظم جمعیت این کشورها را دهقانان تشکیل می‌دادند که در نظام فئودالی تحت استثمار شدید ملاکان بودند.

۲- در این جوامع در قرن ۱۹ شورشهای دهقانی زیادی صورت پذیرفته بود. دلایل آن، استثمار ملاکین از یکسو و فشاری که دولت با اخذ مالیات از دهاقین به عمل می‌آورد از سوی دیگر بود.

۳- پیوند این جنبشهای دهقانی با جنبش انقلابیون شهری (طبقات پایین و روشنفکران) [دلوری ۱۳۷۰ - ۱۳۶۹: ۲۱۳ - ۲۱۴].

سؤال آن است که آیا در ایران چنین ویژگیهایی وجود داشته است؟ آنچه که تاریخ معاصر به ما می‌گوید آن است که در ایران هیچ‌گاه شرایط سیاسی و اجتماعی برای بروز شورشهای گسترده دهقانی مهیا نبوده است. در ایران تا پایان قرن ۱۳ هجری شمسی، اقشار گسترده دهقانی وجود داشت اما جنبشهای گسترده و مستمری نداشتند بلکه شورشها به طور عمده پراکنده بود و اغلب هم سرکوب می‌شد. علت فقدان شورشهای گسترده و دهقانی علی‌رغم گسترده‌گی این طبقه در ایران عبارت بود از:

۱- دهقانان در دوره‌های ثبات تحت نظارت شدید تیولداران (نمایندگی قدرت مرکزی) و در دوره‌های بی‌ثباتی تحت نظارت حکام و زمینداران بودند.

۲- طبقه دهقانان ایرانی طبقه‌ای یکدست نبود چون همواره انواع گوناگونی از مالکیت زمین وجود داشته که بر هریک از آنها مناسبات متفاوتی حاکم بوده است.

۳- دولتها اغلب شورشها را سرکوب می‌کردند [دلوری ۱۳۷۰ - ۱۳۶۹: ۲۱۶ - ۲۱۸].

تنها در اواخر قرن سیزدهم هجری شمسی بخصوص در هنگام انقلاب مشروطه بود که زمینه برای شورشهای گسترده دهقانی آماده شد، اما باز هم شورشهای عمده‌ای رخ نداد و شورشهای انجام شده نیز پیوندی مستمر با جنبشهای شهری نداشت [دلوری ۱۳۷۰ - ۱۳۶۹: ۲۱۸]. در دوره پس از دهه ۱۳۴۰ و با انجام اصلاحات ارضی بسیاری از دهقانان صاحب زمین شدند و دیگر تحت تأثیر استثمار شدید مالکین قرار نداشتند لذا از توان انقلابی کمی برخوردار بودند و همان‌طور که گفتیم حتی در بادی امر برخلاف جریان انقلابی حرکت می‌کردند.

اما موقعیت روشنفکران انقلابی در ایران چگونه بود؟ آیا آنان توجهی به جنبشهای دهقانی داشتند؟ روشنفکران ایرانی را می‌توان در دو گروه روشنفکران مذهبی و از جمله روحانیون و روشنفکران غیر مذهبی جای داد. تا آنجا که می‌دانیم جریان غالب حوزوی در دهه ۱۳۴۰ اصلاحات ارضی را محکوم کرد. دلیل آن نیز اهمیتی بود که روحانیون طبق آموزه‌های اسلامی به مالکیت می‌دادند (همه ما اصل معروف تسلیط را می‌دانیم: «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم»). روشنفکران چپ نیز اصلاحات ارضی را حرکتی محافظه‌کارانه و در جهت عقیم گذاشتن جنبش سوسیالیستی ارزیابی و با آن مخالفت می‌کردند. تنها روشنفکران موافق دولت بودند که با اصلاحات موافق بودند که طبعاً این عده نیز حامی شورشهای دهقانی نبودند. بنابراین روشنفکران مخالف دولت و انقلابی هر یک بنابر دلیلی با اصلاحات ارضی مخالف بودند و طبعاً نمی‌توانستند رهبری جنبش دهقانی را در دست گیرند و اصلاً در این مقطع از زمان از شورش دهقانی نیز خبری نبود، که روشنفکران بخواهند در صدر آن قرار گیرند. از سوی دیگر، روشنفکران سکولار غیرچپ نیز افکار سوسیالیستی و کمونیستی را نمی‌پسندیدند و لذا به دنبال ایجاد آگاهی طبقاتی در طبقات فرودست جامعه و ایجاد انقلاب دهقانی نبودند. نتیجه آنکه با توجه به ویژگیهای جامعه دهقانی در ایران از یکسو و با توجه به موقعیت اقشار روشنفکر در ایران از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شرایط لازم برای وقوع انقلاب دهقانی مهیا نبوده است.

ایران و انقلاب بورژوازی

در این قسمت می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که آیا در ایران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ می‌توانست انقلابی بورژوازی رخ دهد؟ همان‌طور که می‌دانیم در راه انقلاب بورژوازی، طبقه جدید بورژوا با پایگاه اجتماعی و اقتصادی مستقل از طبقه اشراف زمیندار، رشد می‌کند و سپس با توسل به خشونت اشراف را شکست می‌دهد. ویژگی این انقلاب، عدم ائتلاف بورژوازی و اشراف زمیندار است. قبل از انقلاب نیز با جامعه فئودالی، آزادی گروه‌های شهری و رشد طبقه متوسط سر و کار داریم. در اثر تجاری شدن کشاورزی و انباشت سرمایه، طبقه بورژوا انقلابی از پایین را صورت می‌دهد که نتیجه آن سرمایه‌داری صنعتی و دموکراسی سیاسی است [دلوری ۱۳۷۰ - ۱۳۶۹: ۲۰۶ - ۲۰۸].

آیا در ایران زمان انقلاب، شرایط اجتماعی و سیاسی برای انجام انقلاب بورژوازی مناسب بود؟ همان‌طور که گفتیم در ایران دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، کشاورزی در حال تجاری شدن بود و نوع نظام کشاورزی به نوع کشاورزی بازار تبدیل شده بود. لذا سطح استثمار دهقانان پایین و در نتیجه توان انقلابی آنان کم بود. در این دوره و به‌خصوص در دهه ۱۳۵۰، طبقه بورژوازی نسبتاً قوی پیدا شده بود که متشکل از سرمایه‌داران کشاورزی، صنعتی و مالی بود که دارای انگیزه‌های قوی برای نوسازی بودند. به این ترتیب همان‌طور که از جدول ۲ نیز مشخص است شرایط اجتماعی ایران در زمان وقوع انقلاب شبیه شرایط اجتماعی انگلستان و آمریکا در هنگام جنگ‌های داخلی و انفصال در این دو کشور بوده است. پس چرا در ایران انقلاب بورژوازی اتفاق نیفتاد ولی در انگلستان و ایالات متحده افتاد؟

جدول ۲- کاربست متغیرهای تحلیل مور دربارهٔ انقلاب ایران و مقایسهٔ آن
با نمونه‌های انگلستان و ایالات متحده

نوع نظام کشاورزی	نمونه	نتایج	روابط دولت/طبقه	توان انقلابی دهقانان	قوت انگیزه بورژوازی برای نوسازی
بازاری	ایران ۱۳۴۲-۵۷	انقلاب اسلامی	مستقل	کم	قوی
بازاری	انگلستان	انقلاب بورژوازی	مستقل	کم	قوی
بازاری	ایالات متحده	انقلاب بورژوازی	مستقل	کم	قوی

پاسخ را باید در چگونگی شکل‌گیری طبقهٔ بورژوا در ایران و روابط دولت-طبقات بیابیم. همان‌طور که گفتیم در دههٔ ۱۳۵۰ طبقهٔ بورژوازی نسبتاً قوی پیدا شده بود که خواهان نوسازی هم بود. اما این دولت پهلوی بود که باعث رشد و گسترش و نفوذ و قدرت این طبقه شده بود و دارای کنترل و نفوذ بر آن بود و نه برعکس. طبقهٔ بورژوازی، طبقه‌ای نبود که به طور طبیعی و از درون مناسبات درونی طبقاتی جامعهٔ ایران، سر بلند کرده و رشد و گسترش پیدا کرده باشد. بلکه این دولت بود که تحت فشار نظام اقتصادی بین‌المللی به رشد این طبقه کمک و به تضعیف طبقهٔ اشراف زمیندار و بورژوازی تجاری همت گماشته بود. دولت نفتی در ایران توانایی چنین کاری را داشت چرا که چنین دولتی مستقل از طبقات اجتماعی بود و به لحاظ اقتصادی به آنها وابستگی نداشت. بنابراین طبقهٔ بورژوازی در ایران به طور طبیعی و از دل مناسبات درونی طبقاتی جامعهٔ ایران سر بلند نکرده بود. به همین دلیل این طبقه با اینکه خواهان نوسازی اقتصادی بود ولی گرایش‌های محافظه‌کارانه (و نه انقلابی) داشت و خواهان استمرار وضع موجود بود، چرا که دولت امتیازات و انحصارات لازم را در اختیار این طبقه قرار می‌داد و تحت نفوذ طبقهٔ اشراف زمیندار هم نبود، بنابراین بورژوازی دلیلی برای به‌کارگیری خشونت علیه چنین دولتی نمی‌دید. نکتهٔ دیگر آنکه، این دولت و نه بورژوازی بود که وظیفهٔ مبارزه با اشراف زمیندار را برعهده گرفت. بنابراین بین بورژوازی ایرانی و طبقهٔ اشراف زمیندار جنگ و منازعه‌ای رخ نداد که از دل آن انقلاب بورژوازی بیرون آید. انقلاب اسلامی

انقلابی بود که تقریباً تمامی گروه‌ها و طبقات اجتماعی در آن شرکت داشتند و خواهان خواسته‌هایی به غیر از منافع طبقاتی خویش بودند. بنابراین انقلاب محصول مبارزات تنها یک طبقه (طبقه بورژوازی) نبود. پس از انقلاب هم، طبقه بورژوا و نقش چندانی نیافت و به حاشیه رانده شد. به این ترتیب در هنگامه بحران انقلابی، طبقه بورژوازی صنعتی و مالی و کشاورزی نه تنها طبقه‌ای انقلابی نبود بلکه دچار انفعال کامل نیز شده بودند.

نتیجه‌گیری

با توجه به بحث‌های فوق نتیجه آن شد که هیچ‌یک از انقلاب‌هایی که در نظریه مور مطرح شده است، قابل تطبیق با انقلاب اسلامی ایران نیست. پس می‌توان گفت که نظریه برینگتون مور به‌تنهایی قادر به تبیین انقلاب ایران نیست. به نظر نگارنده دلیل این امر در چند چیز است. دلیل اول در مقدمه این بحث به‌طور تفصیلی شرح داده شد و آن اینکه این نظریه برآمده از شرایط اجتماعی جوامع دیگر است و لذا کاربست آن در مورد انقلاب اسلامی با مشکل مواجه می‌شود. دلیل دوم نیز آن است که این نظریه در یک نگاه کلی نظریه‌ای ساختاری است و به نقش رهبری انقلابی و ایدئولوژی بهایی نمی‌دهد و این در حالی است که به قول اسکاچپول، انقلاب ایران شاید تنها موردی باشد که توسط رهبران آن ساخته و پرداخته شده باشد و ایدئولوژی اسلامی در آن نقش فائده‌ای داشته است و تحلیلی که شامل این عناصر نباشد، تحلیلی کامل نخواهد بود. دلیل سوم آنکه حتی در چهارچوب ساختاری، به متغیرهای محدودی بسنده شده است و مثلاً از متغیر نظام اقتصادی بین‌المللی و شکل دولت خبری نیست. این متغیرها جزء مواردی بودند که از سوی اسکاچپول مورد توجه قرار گرفتند و در تحلیل وی وارد شدند. همان‌طور که می‌دانیم جامعه ایران در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ تحت فشارهای نظام بین‌المللی بوده است و بی‌توجهی به این عامل می‌تواند به تحلیل آسیب برساند. همچنین بی‌توجهی به شکل خاص دولت ایران (دولت نفتی) می‌تواند باعث غفلت از برخی امور کلیدی در تحلیل گردد.

اما به کارگیری این نظریه در مورد ایران خالی از فایده هم نبوده است. چرا که اولاً، توجه پژوهشگران را بر شرایط درونی و ساختارهای اجتماعی جامعه ایران متمرکز می‌سازد و پژوهشگر پس از بررسی و دقت در مناسبات درونی جامعه ایران، پی به توان این جامعه برای تغییر و تحول می‌برد. در این نوع تحلیل، طبقات اجتماعی (به جای افراد) به عنوان کارگزاران و نیروهای اجتماعی مطرحند، لذا پژوهشگر باید با تعمق و تفکر در مورد هریک از این نیروها، بخوبی با آنها و نقش‌شان در طول تاریخ ایران آشنا شود و این امر او را قادر می‌سازد تا بتواند به مسائل مطرح شده در باب جامعه ایران پاسخ دهد. ثانیاً، کاریست این نظریه تا حدود زیادی این مسأله را روشن ساخت که چرا در ایران انقلابهای دهقانی، فاشیستی و بورژوازی رخ نداده است. به همین ترتیب مقایسه‌ای بین انقلابهای مختلف و انقلاب ایران به عمل آمد که دارای فواید نظری بسیار زیادی می‌باشد. ثالثاً، با کاریست این نظریه و نظریه‌های دیگر بر انقلاب ایران، و تعمق نظری و تفکر در این باب، شرایط نظری لازم برای پرداختن نظریه‌ای که بتواند انقلاب ایران را تبیین نماید، حاصل می‌آید.

منابع فارسی

- آقایی، مینو. (۷۴ - ۱۳۷۳). مسأله استقلال نسبی دولت در ایران. رساله فوق لیسانس. دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- بشیری، حسین. (۱۳۷۴). جامعه‌شناسی سیاسی. تهران: نشر نی.
- دلآوری، ابوالفضل. (۷۰ - ۱۳۶۹). نوسازی در ایران: موانع و تنگناهای نوسازی سیاسی و اقتصادی ناپایان عصر قاجار. رساله فوق لیسانس. دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
- عتیق‌پور، محمد. (تیر ۱۳۵۸). نقش بازار و بازارها در انقلاب ایران. بی‌جا: بی‌نا.
- کاتوزیان، محمد علی همایون. (۱۳۷۲). اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. ترجمه محمد رضا نفیسی و کامیاب عزیزی. تهران: نشر مرکز.
- مشیرزاده، حمیرا. (بهار ۱۳۷۴). «ساختار استبدادی حکومت پادشاهی و عدم رشد بورژوازی در ایران». مجله راهبرد.

- مور، برینگتون. (۱۳۶۹). *ویشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

منابع لاتین

- Afshar, Haleh. (1989). "An Assessment of Agricultural Development Policies in Iran". in Haleh Afshar.(ed.) **Iran: A Revolution in Turmoil**. London: Macmillan Press L.T.D..
- Bashiriyeh, Hossein. (1984). **The State and Revolution in Iran, 1962-82**. London: Croom Helm. New York: St. Martin's Press.
- Foran, John. (1993). **Fragile Resistance**. Boulder: West View Press.
- Skocpol, Theda. (may 1982). "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution". **Theory and Society**. Vol. II.
- Taylor, Stan. (1984). **Social Science and Revolutions**. New York: St.Martin's Press.
- Vakili-Zad, Cyrus. (1992). "Continuity and Change: The Structure of Power in Iran" in Cyrus Vakili Bina and Hamid Zangeneh. (eds.). **Modern Capitalism and Islamic Ideology in Iran**. New York: St. Martin's Press.

تأویل در قرآن

صدیقه میرشمسی^۱

چکیده: لفظ تأویل در قرآن ۱۷ مرتبه در ۱۵ آیه به معانی علت و غرض و بیان صورت اصلی، نتیجه و عاقبت امر، تعبیر خواب، حمل لفظ به معنای خلاف ظاهر و کشف غوامض و تشابهات قرآن به کار رفته است. با توجه به این آیات و با دقت نظر در موارد استعمال تأویل در هر یک، معلوم می‌شود که لفظ تأویل معانی مختلفی دارد، گرچه مآل و بازگشت همه آنها به یک حقیقت باشد.

از میان این وجوه آنچه مورد اختلاف است تأویل تشابهات است که در آیه ۷ سورة آل عمران مطرح شده است و گروهی از مفسرین «واو» در «و الراسخون فی العلم» را استیناف و گروهی عطف فرض کرده‌اند که در نتیجه دسته اول علم به تأویل تشابهات قرآن را مختص خدای تعالی دانسته و دسته دوم راسخون در علم را نیز در دانستن آن شریک دانسته‌اند.

کلیدواژه‌ها: تأویل و تفسیر، محکم و متشابه، ظاهر و باطن و راسخون در علم.

تأویل در لغت

در لسان العرب آمده است: تأویل از ماده «أول» است. الأول: الرجوع، أول اليه الشيء رجعه. تأویل در لغت به معنای برگشت دادن و برگشتن است [قرشی ۱۳۷۵ ج ۱: ۱۴۱].

راغب گفته است: تأویل از «أول» به معنی رجوع و بازگشت به اصل است و «مؤئل» مکان و جای بازگشت است و «تأویل» رد کردن چیزی به سوی غایت و مقصودی است که اراده شده، چه از راه علم و چه از راه عمل.

تأویل از راه علم مانند فرموده خدای تعالی در آیه ۷ سورة آل عمران: «و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم...» و تأویل از طریق عمل مانند آیه شریفه ۵۳ از سورة اعراف: «هل ينظرون الا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين ...» [اصفهانی ۱۳۷۵: ۲۷].

همچنین گفته‌اند تأویل مأخوذ از «ایالت» به معنی سیاست است و تأویل کننده، گویی کلام را رهبری و سیاست می‌کند تا در جای خود قرار دهد [آلوسی بی‌تاج ۱: ۴].

بعضی نیز گفته‌اند که تأویل یک واقعیت خارجی است که به اصل خود برمی‌گردد، خواه به صورت نتیجه باشد، یا علت یا وقوع خارجی [قرشی ۱۳۷۵ ج ۱: ۱۴۱].

تأویل در اصطلاح

بعضی از پیشینیان، همچون طبری، تأویل و تفسیر را مترادف دانسته‌اند و بعضی دیگر برای این دو، معانی متفاوت در نظر گرفته‌اند.

در مجمع‌البیان آمده است: «التأویل و التفسیر و اصله المرجع و المصیر» [طبرسی ۱۴۰۶ ج ۱: ۶۹۹]. تأویل یعنی تفسیر و اصل آن مرجع و مصیر است. در مجمع‌البحرین آمده: «التأویل ارجاع الكلام و صرفه عن معناه الظاهري الى معنى أخفى منه» [طریحی ۱۳۶۵ ج ۵: ۳۱۲]. تأویل، ارجاع کلام و برگرداندن آن از معنای ظاهری به معنای غیر ظاهر است. در تفسیر ابوالفتح چنین آمده است که تأویل، برگرداندن آیه است از معنای محتمل به معنای دیگر، بنا به توافق ادله و قرائن [ج ۱: ۱۴۱].

شافعی درباره تأویل گفته: «ارجاع لفظ النص و تصییره الى واحد من تلك المعانی المحتملہ فی النص و لا يكون ذلك الا بدلیل» [عبدالرحمن ۱۴۰۶: ۵۶]. تأویل به معنای ارجاع لفظ نص و برگرداندن آن به یکی از معانی که نص احتمال آن را دارد، بر مبنای دلیلی که بر آن دلالت می‌کند.

فرق بین تفسیر و تأویل در اقوال علما و مفسرین

طبرسی گفته است: «التفسیر کشف المراد عن اللفظ المشکل و التأویل رد احد المحتملین الی ما یطابق الظاهر و التفسیر البیان» [۱۴۰۶ ج ۱: ۸۰]. تفسیر، کشف مراد از لفظ مشکّل و تأویل، برگرداندن یکی از احتمالات است به آنچه مطابق ظاهر باشد و تفسیر بیان است.

راغب می‌گوید: تفسیر اعم از تأویل است و اغلب موارد استعمال تفسیر در الفاظ می‌باشد و موارد استعمال تأویل در معانی، تفسیر غالباً در مفردات الفاظ به کار می‌رود و تأویل در جمله‌ها، مانند استعمال تفسیر در الفاظ غریب همچون «بحیره و سائبه و وصیله» یا در تبیین و شرح آن مانند تفسیر «صلوة و زکوة» در «اقیموا الصلوة و اتوا الزکاة» یا در کلامی که متضمن قصه‌ای باشد که جز با دانستن آن، مقصود فهمیده نمی‌شود، مانند آیه ۳۷ توبه «انما النسیء زیادة فی الکفر» که باید قصه نسیء که از رسوم جاهلی است، دانسته شود تا مراد آیه واضح گردد.^۱

در تعریف دیگر، تفسیر عبارت است از شرح و گزارش لفظی که صرفاً محتمل یک وجه باشد، ولی تأویل توجیه لفظی است که محتمل وجوه و معانی مختلف باشد و مؤوّل لفظ را با استفاده و استمداد از شواهد و دلایل به یکی از آن وجوه حمل می‌کند [حجتی ۱۳۶۸: ۱۷].

۱. «نسیء» در آیه مذکور به معنای تأخیر است و آن رسمی در جاهلیت بوده که اگر جنگ تا ماههای حرام ادامه پیدا می‌کرده است آن را ادامه می‌دادند و در عوض از ماههای غیر حرام به همان مدت جنگ را حرام اعلام می‌کردند.

در اتفاق آمده است که ماتریدی می‌گوید: تفسیر عبارت از قطع و یقین نسبت به مراد و مدلول لفظ است که مفسر بتواند خدا را بر اظهار نظر خود شاهد بگیرد، پس اگر دلیل قطعی بر آن باشد، تفسیر او صحیح است و در غیر این صورت، تفسیر به رأی است که آن نهی شده و تأویل، ترجیح یکی از احتمالات است بدون قطع و شاهد گرفتن خدای تعالی بر مقصود خود [سیوطی ۱۴۲۱ ج ۲: ۵۴۵].

ابوطالب ثعلبی می‌گوید: تفسیر، بیان وضع لفظ است، حقیقت باشد یا مجاز، مانند تفسیر «صراط» به «طریق» و «صَیِّب» به «باران»؛ و تأویل، بیان باطن لفظ است که از «أَوَّل» به معنی بازگشت به عاقبت امر گرفته شده است. پس تأویل، خبر دادن از حقیقت مراد و تفسیر، خبر دادن از دلیل مراد است، زیرا لفظ کاشف از مراد است و کاشف دلیل می‌باشد؛ مانند فرموده خدای تعالی در آیه ۱۴ سوره حجر: «أَنْ رَبِّكَ لَبَّالْمُرْصَادِ» که تفسیرش چنین است: «مرصاد» از «رصد» گرفته شده است. «رَصَدْتُه» یعنی «رَقَبْتُهُ» (آن را زیر نظر گرفته و مراقبش بودم) و «مرصاد» باب مفعال از آن. و تأویل آن عبارت است از هشدار از مسامحه و سهل انگاری نسبت به امر خداوند و برحذر داشتن از غفلت؛ و دلایل قطعی می‌رساند که مقصود همین است، اگرچه برخلاف وضع آن در لغت است [سیوطی ۱۴۲۱ ج ۲: ۵۴۵].

بعضی دیگر گفته‌اند: تفسیر آن چیزی است که متعلق به روایت است و تأویل متعلق به درایت، زیرا کشف مراد خدای تعالی جایز نیست مگر با خبر و حدیثی از نبی اکرم (ص) یا صحابه‌ای که شاهد نزول قرآن بوده است. اما تأویل که ترجیح یکی از احتمالات است، بر اجتهاد تکیه دارد و بر مبنای شناخت مفسر ذات الفاظ و مدلولات آن و لغت عرب و موارد استعمال آن بر حسب شناخت اسلوبهای عربی و استنباط معانی از مجموع همه اینها است [عبدالرحمن ۱۴۰۶: ۵۲]. ابوالفتوح رازی در این باره گفته است:

فرق میان تفسیر و تأویل آن است که تفسیر، علم سبب نزول آیه باشد و علم به مراد خدای تعالی از آن لفظ تعاطی آن نتوان کردن الا از سماع و آثار، و تأویل چون کسی عالم باشد به لغت عرب و علم

اصول را متقن باشد، او را حمل آیه بر احتمالات لغت کند... [۱۳۵۲]

ج ۱: ۱۴]

صاحب تمهید اعتقاد دارد: فرق بین تفسیر و تأویل در این است که تفسیر توضیح جنبه‌های مبهم لفظ است و تأویل توجیه آن چیزی است که شک برانگیز است؛ یعنی تأویل در منسابات است و تفسیر در مبهمات [معرفت ۱۴۱۶ ج ۳: ۲۸].

موارد استعمال تأویل در قرآن و معانی آن

خداوند متعال لفظ تأویل را در موارد متعددی در قرآن ذکر فرموده است؛ کلمه تأویل در قرآن ۱۷ بار در ۱۵ آیه ذکر شده است، بدین ترتیب:

سوره یوسف، در آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱؛ سوره اعراف، آیه ۵۳ (۲ بار)؛ سوره آل عمران، آیه ۷ (۲ بار)؛ سوره کهف، آیه ۷۸ و ۸۲؛ سوره اسراء، آیه ۳۵؛ سوره یونس، آیه ۳۹؛ سوره نساء، آیه ۵۹.

با توجه به آیات مذکور و با دقت در موارد استعمال تأویل در آیات و اقوال علما درباره آن، می‌توان درک کرد که تأویل در قرآن در معانی متعددی به کار رفته است؛ اگرچه مآل و بازگشت همه این معانی به یک حقیقت است، گویا مشترک معنوی است. از جمله:

۱) تحقق خارجی امر یا اموری اعم از دنیوی و اخروی

«هل ينظرون الا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين...» [اعراف: ۵۳].^۱ در این آیه تأویل به معنای وقوع خارجی وعده‌های قیامت است. «هل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتيهم تأويله» [يونس: ۳۹].^۲ در این آیه مقصود از تأویل وقوع خارجی واقعیتها اعم از دنیوی و اخروی است.

۱. «آیا جز این است که انتظار تأویل (وقوع خارجی) آن را می‌برند، روزی که وقوع خارجی آن محقق شود...»

۲. «بلکه آنان آنچه را که احاطه به دانستن آن ندارند تکذیب می‌کنند و هنوز وقوع خارجی آن برای آنها نیامده

است.»

۲) به معنای علت و غرض و بیان صورت اصلی

«سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» [کهف: ۷۸]^۱ «ذلک تأویل ما لم تسطع علیه صبراً» [کهف: ۸۲]^۲

چنان‌که ملاحظه می‌شود در دو آیه فوق، استعمال لفظ تأویل برای بیان علت و غرض و صور اصلی است که در داستان موسی^(ع) و آن عالم (خضر) در سوره کهف آمده است. خضر دست به انجام اموری می‌زند که برای موسی^(ع) سؤال برانگیز است و موسی^(ع) در سه مورد از او سؤال می‌کند:

مورد اول: وقتی بود که سوار کشتی شدند و خضر آن کشتی را سوراخ کرد [کهف: ۷۱].
مورد دوم: وقتی بود که با آن پسر بچه رویه‌رو شدند و خضر او را کشت [کهف: ۷۴].
مورد سوم: وقتی بود که با هم وارد قریه‌ای شدند و از اهل آن طعام خواستند و آنان از دادن طعام به آن دو امتناع کردند و در هنگام خروج دیوار شکسته‌ای را دیدند که در حال ریزش بود و خضر آن را تعمیر کرد و سپس در جواب به حضرت موسی^(ع) علت و غرض اعمال خود را بیان کرد و صورتی را که بر موسی مخفی بود، آشکار نمود. خضر^(ع) می‌فرماید: «اما کشتی را شکستم، چون صاحبانش فقیرانی بودند که با آن کسب و ارتزاق می‌کردند و چون پادشاه کشتیهای بی‌عیب را غصب می‌کرد، آن کشتی را معیوب ساختم تا پادشاه آن را غصب نکند [کهف: ۷۹] همچنین در دو مورد دیگر علت عمل خود و صورت مخفی قضیه را بیان می‌کند [کهف: ۸۱، ۸۲].

آلوسی گفته است: «ذلک تأویل ما لم تسطع علیه صبراً» [کهف: ۸۲] در حقیقت همان علت غایی واقعه است. وقتی خضر کارهای به ظاهر منکر خود را برای موسی بیان کرد، گفت: این

۱. «به زودی تو را به تأویل آنچه بر آن توانستی صبر کنی، آگاه خواهم کرد».

۲. «این تأویل آن چیزی است که توانستی بر آن صبر کنی».

است علت و هدف کارهایی که تو بر آن شکبیا نبودی تا در پایان فایده آن بر تو آشکار شود
[بی تاج ۱: ۴].

۳) نتیجه و عاقبت امر

مانند آیه «و أوفوا الكيل إذا كُلتُم وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» [الاسراء: ۳۵]^۱

«یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم ... ذلک خیر و أحسن تأویلا» [نساء: ۵۸]^۲ در این آیات تأویل به معنی پیامد و عاقبت است.
مجاهد گفته است: «احسن جزاء»؛ جزایش نیکوتر است [رازی ۱۳۵۲ ج ۳: ۴۲۵].

۴) تأویل به معنای تعبیر خواب

خداوند به یوسف علم تعبیر خواب آموخت و یوسف از این طریق می توانست به بخشی از اسرار آینده آگاهی پیدا کند. در آیاتی که در سورة یوسف آمده (۸ آیه) مقصود از تأویل، همین معناست.

«کذلک یجتیک ربک و یعلمک من تأویل الأحادیث» [یوسف: ۶]^۳؛ «و کذلک مکتا لیوسف فی الأرض و لنعلمه من تأویل الأحادیث» [یوسف: ۲۱]^۴؛ «هذا تأویل رؤیای من قبل» [یوسف: ۱۰۰]^۵

۱. «بیانه را تمام و کمال بدهید وقتی بیانه می کنید و با ترازوی صحیح بسنجید که این کار بهتر و نیک فرجامتر است (از حیث عاقبت و نتیجه بهتر است).»

۲. «ای کسانی که ایمان آوردید اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید از رسول خدا و از اولی الامر. پس هرگاه اختلاف کردید در امری از امور دین پس بازگردانید آن را به خدا و رسول خدا، اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید و این برای شما بهتر و خوش عاقبت تر است.»

۳. «بدین سان پروردگارت تو را برمی گزیند و علم تأویل احادیث را به تو می آموزد.»

۴. «بدین سان یوسف را در زمین متمکن ساختیم تا علم به تأویل احادیث را به وی بیاموزیم.»

در مجمع‌البیان آمده است: مقصود از تأویل احادیث، تعبیر رؤیاست، به این جهت که اوضاع و احوال مردم و مآل کارهایشان از خوابهایشان معلوم می‌شود و معنای تأویل بازگشت کار آنان است به آنچه در خواب دیده‌اند [طبرسی ۱۴۰۶ ج ۵: ۳۲۰]. صاحب‌المیزان می‌گوید:

رؤیا را احادیث گفت، چون حقیقت رؤیا هم حدیث نفس است و خواب حادثه‌ای از حوادث را به صورت مناسبی برای انسان تصویر می‌کند، همان‌طوری که در بیداری، گوینده با لفظ برای شنونده این کار را می‌کند [طباطبایی ۱۳۹۳ ج ۱۱: ۷۹].

بعضی تأویل الأحادیث را اعم از علم به تعبیر خواب و غیر از آن دانسته‌اند و گفته‌اند مقصود علم به رؤیا و علم به کتب انبیای گذشته است [شیر ۱۴۱۴: ۳۵۸].

بیضاوی معتقد است: مقصود این است که خداوند به یوسف در زمین تمکّن داد و علم احادیث به وی آموخت تا عدل را برپا دارد و تدبّر در امور کند و معانی کتاب‌های تعالی و احکام آن را دریابد و اجرا کند و با تعبیر خوابها، حوادث آینده را بشناسد و با تدبیر از آنها جلوگیری کند [۱۴۲۰ ج ۳: ۲۸۰].

۵) تأویل به معنای رأی باطل و مطابق میل خود

آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» [آل عمران: ۷]^۱ همان است که محور اصلی جنگهای حضرت علی^(ع) بوده است. روایتی از رسول اکرم^(ص) نقل شده که فرمودند: «من بر سر تنزیل قرآن با مشرکین جنگیدم و علی بر سر تأویل قرآن با منافقان خواهد جنگید».

۱. این تعبیر (تحقق خارجی) رؤیای قبلی من است.

۲. اما کسانی که در دل‌هایشان میل به باطل هست پیرو متشابهات قرآن می‌شوند تا با تأویل آن مطابق رأی باطل خود به فتنه‌گری بپردازند.

عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن جده عن أبيه قال: «قال رسول الله (ص) إن فيكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله، و هو علي بن أبي طالب» [عباشی ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۵].

۶) تأویل به معنای باطن

در تفسیر عباشی از فضیل بن یسار روایت شده:

قال: «سألت أبا جعفر^(ع) عن هذه الرواية: ما في القرآن آية إلا ولها ظهر و بطن، و ما فيه حرف الأوله حدة و لكل حدة مطلع، ما يعني بقوله: ظهر و بطن؟ قال: ظهره تنزيله و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد، يجرى كما يجرى الشمس و القمر، كلما جاء منه شيء وقع، قال الله: و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم، نحن نعلمه» [۱۳۸۰ ج ۱: ۱۱].

از حضرت امام محمد باقر^(ع) درباره این روایت سؤال کردم: هیچ آیه‌ای در قرآن یافت نمی‌شود مگر آنکه برایش ظاهر و باطنی است و هیچ حرفی در آن نهاده نشده مگر آنکه برایش حدی و هر حدی هم دارای نظرگاهی است، مقصود رسول الله (ص) از ظاهر و باطن چیست؟ حضرت فرمود: ظاهر قرآن تنزیل و باطن آن تأویل آن است، از آن چیزهایی گذشته و چیزهایی اصلاً مصداق پیدا نکرده، قرآن چون خورشید و ماه، سیر و جریانی دارد که در سیر خود به هر فرد از مصداقش برسد، در آن مستقر می‌شود، خداوند تعالی فرمود: به تأویل آن جز خدا و راسخون در علم کس دیگر دانایی ندارد، آری ما آن را می‌دانیم.

امام^(ع) مفاهیم کلی قرآن را به جریان خورشید و ماه تشبیه کردند؛ یعنی همان‌گونه که آفتاب و ماه همیشه در جریانند و هر روز از نو پدید می‌آیند، مطالب قرآنی نیز برای همیشه جریان دارد و هر روز مفاهیم جدیدی از آن پیدا می‌شود

[معرفت ۱۳۷۹: ص ۹۰]. این روایت را صاحب المیزان مورد بررسی قرار داده و از آن چنین نتیجه گرفته است:

اولاً، برای قرآن کریم مراتب متعددی از معنا وجود دارد که تماماً مورد نظر بوده و بر حسب اختلاف اهلش پیش می‌آید.

ثانیاً، ظاهر و باطن قرآن دو امر نسبی است، یعنی هر ظاهری نسبت به ظاهرتر از آن باطل محسوب می‌شود و بالعکس، هر باطنی نسبت به باطن‌تر از آن ظاهر نامیده می‌شود [طباطبایی ۱۳۹۳ ج ۳: ۷۳].

آقای معرفت در این خصوص می‌گوید: بطن آیه را از آن جهت تأویل می‌گویند که ظاهر مقید آن را به مفهومی وسیع و آزاد ارجاع می‌دهد، و لذا تأویل برداشتهای کلی و همه جانبه، با قطع نظر از خصوصیات موردی است که از هر آیه به دست می‌آید و سرّ جاودانگی قرآن در همین است [۱۳۷۹: ۹۰].

۷) معانی دیگر تأویل

- ۱- به معنای کشف غوامض و آنچه مردم از درک آن عاجزند و در این صورت مترادف تفسیر است، چنانچه بعضی از مفسرین تأویل و تفسیر را یکی دانسته‌اند [طباطبایی ۱۳۹۳ ج ۳: ۴۶].
 - ۲- مقصود از تأویل، دست کشیدن از معنای ظاهری و ارجاع آن به معنای خفی آن است. به عبارت دیگر، حمل لفظ بر معنای مرجوح بنا به ادله عقلی را تأویل می‌گویند: «التأویل ارجاع الکلام و صرفه عن معنی الظاهری الی معنی أخفی منه» [طریحی ۱۳۶۵ ج ۵: ۳۱۲].
- معنای اخیر بیشتر در بین متأخرین شهرت دارد که همان معنای اصطلاحی آن است. صاحب المیزان می‌گوید: تأویل مخصوص تشابهات نیست و به شهادت آیات، تأویل برای تمام قرآن ثابت است.

در سورة یونس در ردّ سخن کافران که نسبت افترا به قرآن می‌دادند، می‌فرماید: «ما کان هذا القرآن أن یفتی...» تا آنجا که می‌فرماید: «بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویلہ...» [یونس: ۳۷، ۳۸، ۳۹].^۱

در تفسیر المیزان بحث مفصل و طولانی در این باره ارائه شده که در اینجا به ذکر خلاصه‌ای از آن بسنده می‌شود:

۱- تأویل عبارت از حقیقتی است که تکیه‌گاه و مستند بیانات قرآنی است، اعم از احکام و مواعظ و آیاتی که منضم حکمت است.

۲- تأویل مختص آیات متشابه نیست، بلکه تمامی قرآن دارای تأویل است، خواه محکم باشد و خواه متشابه؛ و معنی اینکه آیات دارای تأویل هستند و به آن رجوع می‌کنند، غیر از رجوع متشابه است به محکم.

۳- تأویل از قسم مفاهیمی که مدلول لفظ هستند، نیست بلکه این حقیقت از امور عینی و خارجی است و آن حقیقتی است که از افق افهام عمومی بالاتر بوده و در قالب الفاظ نمی‌گنجد و اینکه خداوند تعالی آن را در قید الفاظ قرار داده، برای این است که تا حدی به ذهن بشر نزدیک شود.

۴- الفاظ آیات قرآن نسبت به آن حقیقت متعالیه جنبه مثالی دارد، تا به نحو دلالت مثال بر ممثّل، آن حقیقت و مطلب را به فهم شنونده نزدیک نماید.

۵- اینکه در سالهای اخیر مشهور شده که تأویل را به معنای خلاف ظاهر اطلاق می‌کنند، صحیح نیست و سند درستی ندارد [طباطبایی ۱۳۹۳ ج ۳: ۳۴ به بعد].

۱. «و نشاید که این قرآن بر ساخته از سوی کسی غیر از خداوند باشد بلکه تصدیق‌کننده سایر کتب آسمانی و بیان‌کننده آن کتاب است که در آن تردیدی نیست که از جانب پروردگار جهانیان است، یا می‌گویند پیامبر آن را از پیش خود ساخته، بگو اگر راست می‌گویید سوره‌ای به مانند آن بیارید و هر کس را که می‌توانید به کمک فرا بخوانید، حق این است که آنان چیزی را که به شناخت آن احاطه پیدا نکرده‌اند و سرانجام آن هنوز برایشان آشکار نشده دروغ می‌انگارند، بدین سان دروغ پنداشتند کسانی هم که قبل از ایشان بودند، پس بنگر که سرانجام ستمکاران چگونه است.»

ابن تیمیه درباره تأویل می‌گوید که تأویل از قبیل مفاهیم نیست، بلکه از امور عینی است. وی در این باره می‌نویسد: هر چیز چهار مرحله وجودی دارد: وجود ذهنی، وجود لفظی، وجود کتبی و وجود عینی. تمامی آنچه در قرآن آمده است، همان سه وجود ذهنی، لفظی و کتبی است و تأویل وجود عینی همه آنهاست، مثلاً وقتی از مکه، منی، عرفات و مشعر سخن به میان می‌آید، وجود عینی آنها، تأویل آنها به شمار می‌رود و در واقع مصداق عینی هر چیزی تأویل آن است، زیرا بازگشت تمام مراحل وجودی هر چیز به همان وجود عینی آن است. علامه طباطبایی نیز تأویل را وجود عینی خارجی می‌داند ولی نه مانند ابن تیمیه که نام مصداق را تأویل گذارده است، بلکه به نظر علامه ملاکهای احکام و مصالح تکالیف و رهنمودهای شرع، تأویل آنهاست؛ زیرا تمامی احکام و تکالیف از آن ملاکها و مصالح واقعیه نشأت گرفته‌اند. پس مآلاً همه آنها به آن ملاکها ارجاع می‌شود و غرض و هدف، صرفاً تحقق آنهاست [معرفت ۱۳۷۹: ۸۹].

آیا علم به تأویل به خدای تعالی اختصاص دارد؟

خداوند تعالی می‌فرماید:

هو الذی أنزل علیک الکتاب مینه آیات محکمات هن أم الکتاب و آخر متشابهات، فأما الذین فی قلوبهم زغ فیتبعون تشابه مینه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویل و ما یعلم تأویل الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یدکر الا اولوالالباب [آل عمران: ۷].^۱

۱. «او آن خدایی است که فرو فرستاد بر تو کتاب را که بعضی از آیات آن آیات محکمات است که اصل و اساس کتاب همانها هستند و بعضی دیگر آیات متشابهات است، اما کسانی که در دلهایشان میل به انحراف و کجی وجود دارد متشابهات آن را پیروی می‌کنند تا مردم را بفریبند و گمراه سازند و آیات را مطابق میل خود تأویل می‌کنند، در حالی که تأویل آن را نمی‌داند کسی جز خدا و راسخون در علم می‌گویند ایمان آوردیم به آن، همه این آیات از جانب پروردگار است و یادآور نمی‌شوند مگر صاحبان خرد.»

طبرسی آیات محکّمات را چنین معنا می‌کند: «أَحْكِمَتْ عِبَارَاتُهَا بِأَنْ حَفِظَتْ مِنَ الْاِحْتِمَالِ وَالْاِشْتِبَاهِ» [۱۳۷۱ ج ۱: ۱۵۹] یعنی عبارات آن محکم است زیرا از احتمال و اشتباه محفوظ است.

«هَنْ أَمَّ الْكِتَابَ» یعنی آیات محکّمات اصل کتاب است که متشابهات بر آن حمل می‌شود و به آن برمی‌گردد.

ایشان در معنای متشابهات می‌گوید: چیزهایی که بعضی به بعضی دیگر شبیه هستند و باعث اشتباه می‌شوند، زیرا مقصود به وسیله آنها مشتبه می‌گردد [۱۳۷۹ ج ۱: ۱۵۹].

منظور از «زیغ» نیز میل از حقّ و کجی و انحراف از آن است. «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...»: کسانی هستند که دل‌هایشان به جهت شک یا جهل از حقّ منحرف گردیده است، زیرا شک و جهل هر دو زیغ است (از مصادیق زیغ است). در نتیجه، اینان از متشابهات قرآن تبعیت می‌کنند و به جهت فتنه‌جویی در رأی باطل خود به آنها احتیاج می‌نمایند (طبرسی ۱۴۰۶ ج ۲: ۶۹۸).

«وَلَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» یعنی بجز خداوند و علمایی که راسخ و ثابت گردیدند در علم، کسان دیگری به حقیقت تأویلی که واجب است این آیات بر آن حمل شود، راه نمی‌یابند.

بعضی در «إِلَّا اللَّهُ» وقف کردند، «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را مبتدا و «واو» را استیناف گرفته‌اند و علم به متشابه را فقط مخصوص به خدا دانسته‌اند (طبرسی ۱۴۰۶ ج ۲: ۶۹۸).

«واو» در «الراسخون فی العلم» عطف است یا استیناف؟

مفسرین درباره اینکه «راسخون در علم» عطف بر «الله» باشد یا مبتدا، اختلاف کردند. در این مورد دو نظر مطرح شده است: نظر اوّل اینکه «واو» در «الراسخون فی العلم» عطف باشد که در نتیجه «الراسخون فی العلم» عطف بر «الله» می‌شود، یعنی علاوه بر خدا راسخون در علم هم تأویل آیات را می‌دانند و در این صورت «يقولون» حال می‌شود که حاصل آن می‌شود: تأویل متشابهات را کسی نمی‌داند مگر خدا و راسخون در علم، در حالی که می‌گویند ایمان آوردیم به آن، همه این آیات از جانب پروردگار ماست (در نتیجه راسخون در علم هم به تأویل آگاه هستند).

نظر دوم این است که «واو» استیناف باشد. در این صورت «الراسخون فی العلم» مبتدا و «يقولون» خبر آن است که در این صورت چنین معنا می‌شود: تأویل آیات متشابه را هیچ کس نمی‌داند جز خداوند و راسخون در علم می‌گویند ایمان آوردیم به آن، همه آیات از جانب پروردگار ماست.

هر یک از این دو نظر طرفدارانی دارد. مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان گفته است: در ترتیب و نظم و معنای راسخون دو قول است:

۱- «راسخون» به وسیله «واو» به «الله» عطف شده است؛ یعنی تفسیر متشابهات را جز خدا و راسخان در علم کسی نمی‌داند، و راسخان تأویل آن را می‌دانند، در حالی که می‌گویند ما ایمان آوردیم به آن و همه از جانب خداست. همین قول از امام باقر^(ع) نقل شده که فرمود: پیغمبر اکرم^(ص) افضل راسخان در علم بود و چیزی بر آن حضرت نازل نشد مگر اینکه تفسیر و تأویل آن را می‌دانست و اوصیای گرامی‌اش نیز تفسیر و تأویل همه قرآن را می‌دانستند. مؤید این مطلب این است که صحابه و تابعین تمام قرآن را تفسیر کرده‌اند و نقل نشده که آنان در جایی توقف کنند و بگویند: این مورد از متشابهات است و جز خدا کسی آن را نمی‌داند و ابن عباس نیز در مورد این آیه می‌گفت من از راسخان در علم هستم.

۲- «واو» در «والراسخون فی العلم» عطف نبوده و اوّل کلام است. بنابراین منظور این است که تفسیر تشابهات را جز خدا کسی نمی‌داند. کلمه «راسخون» مبتدا و «یقولون» خبر آن است. بنابراین آنچه جز خدا کسی نمی‌داند از قبیل این امور است: مدت زندگی این امت، وقت رستخیز، فانی شدن دنیا و... .

مرحوم طبرسی در تفسیر جوامع الجامع به استناد روایتی که از امام باقر^(ع) نقل شده است: «کان رسول الله افضل الراسخين فی الله»، قول اول را ترجیح داده است [۱۴۰۶ ج ۳: ۷۰۱، ۱۳۷۱ ج ۱: ۱۶۰].

أدلة مفسّرين بر اینکه «واو» عطف نیست و استیناف است

فخر رازی در تفسیرش بعد از بیان هر دو نظر، قبول دوم را صحیح شمرده است؛ یعنی «والراسخون» عطف نشده باشد بلکه کلام در «الأ لله» تمام شده و «واو» برای ابتداست و دلایلی برای تأیید این نظر ذکر کرده است:

۱- لفظ اگر دارای یک معنای راجح باشد و دلیل قویتری دلالت کند که آن ظاهر مراد نیست و بدانیم که مراد خدای تعالی بعضی از مجازات آن حقیقت است و مجازات هم بسیار باشند و ترجیح بعضی از این مجازات بر بعض دیگر فقط از طریق مرجّحات لغوی ممکن است و مرجّحات لغوی جز ظن ضعیف افاده نمی‌کند و وقتی یک مسأله قطعی و یقینی باشد استفاده از دلایل ظنی ضعیف جایز نیست (پس تأویل متشابه جایز نیست).

۲- کلمات قبل از این آیه، دلالت می‌کند که طلب تأویل متشابه مذموم است، هنگامی که فرمود: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...»، اگر تأویل متشابه جایز بود، خداوند آنان را مذمت نمی‌کرد.

۳- خداوند راسخون در علم را مدح کرد به اینکه می‌گویند ایمان آوردیم و می‌فرماید: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» [بقره: ۲۶] و این راسخون اگر به طور تفصیل به تأویل تشابهات عالم بودند، دیگر ایمان به آن شایسته مدح نبود، زیرا هر کسی چیزی را به طور تفصیل بداند، حتماً به آن ایمان می‌آورد. جز این نیست که راسخون در علم کسانی هستند

که با دلایل قطعی می‌دانند که خدای تعالی عالم به معلوماتی است که نهایت ندارد و می‌دانند که قرآن کلام خداست و می‌دانند که خدای تعالی به باطل و عبث سخن نمی‌گوید، لذا وقتی آیه‌ای را می‌شنوند که با دلایل قطعی دلالت می‌کند بر اینکه ظاهر آن مراد نیست، تعیین مراد را به علم خدای تعالی واگذار می‌کنند و یقین دارند که آن معنی هر چه باشد، حق و صواب است؛ پس اینان راسخان در علمند که با ترک ظاهر، قطع و یقین آنان متزلزل نمی‌شود.

۴- اگر «والراسخون فی العلم» عطف باشد به «الّا الله» قول خدای تعالی «یقولون امّا به» باید ابتدای کلام باشد و این از فصاحت بعید است، بلکه بهتر بود بگوید: «و هم یقولون امّا به» یا می‌گفت «و یقولون امّا به».

۵- «کلّ من عند ربّنا» یعنی اینکه آنان ایمان آوردند به آنچه به تفصیل شناختند و به آنچه تفصیل و تأویل آن را نمی‌دانند. اگر عالم به کل بودند، کلام این فایده را نداشت.

۶- از ابن عباس نقل شده است که تفسیر قرآن بر چهار وجه است: اول، تفسیری که جایز نیست بر هیچ کس جهلش. دوم، تفسیری که عرب با زبانش آن را می‌داند. سوم، تفسیری که علما می‌دانند. چهارم، تفسیری که جز خدا کسی نمی‌داند [ج ۷: ۱۷۶].

صاحب المیزان نیز «واو» را استیناف گرفته، می‌گوید: از ظاهر حصری که در آیه هست، روشن می‌شود که علم به تأویل مخصوص ذات اقدس باری تعالی است و «واو» در «والراسخون فی العلم» برای استیناف است. از مقابله «فأما الذین فی قلوبهم زغ...» با راسخون در علم، معلوم می‌شود مردم در أخذ کتاب الهی دو دسته‌اند:

یک دسته پیروی از متشابهات می‌کنند و دسته دیگر که راسخین در علمند چون به متشابه برسند، می‌گویند: «امّا به کلّ من عند ربّنا». این تفاوت به دلیل اختلاف قلبی آنان است. یک‌دسته به دلیل زغ و اضطراب قلبی متشابهات را دنبال کرده و دسته دیگر به واسطه رسوخ در علم، راه صحیح را می‌پیمایند.

اگر کسی «واو» را عاطفه بگیرد و بخواهد به این سبب راسخون در علم را هم از دانایان به تأویل به شمار آورد؛ علاوه بر اینکه خلاف ظاهر مرتکب شده، مواجه با اشکالی دیگری هم هست. زیرا در این صورت رسول خدا^(ص) از راسخین در علم بلکه افضل آنان است؛ روش

قرآن در آیات این چنین بوده که هرگاه صفتی را برای جماعتی ذکر کرده که رسول خدا (ص) هم در بین آنان بوده، از ایشان به طور جداگانه، در اول، به طوری که شایسته مقامشان باشد، نام برده است. مانند آیات:

«أَمِنَ الرَّسُولُ بَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ» [بقره: ۲۸۵]. «ثُمَّ أُنْزِلَ اللَّهُ سَكِينَةً عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» [توبه: ۲۶]. «لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» [توبه: ۸۸]. «وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» [آل عمران: ۶۸]. «يَوْمَ لَا يَخْزَى اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ...» [تحریم: ۸].

بنابراین اگر جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» عطف بود و می‌خواست آنان را در علم به تأویل شرکت دهد، بنابر روش خود، باید چنین می‌فرمود: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...».

پس ظاهر آیه، علم به تأویل را مختص ذات اقدس باری تعالی می‌داند ولی این مطلب منافاتی ندارد با اینکه کسانی استثنا شده باشند، چنان که آیاتی که علم غیب را مختص خداوند می‌داند، عده‌ای را با این وصف استثنا کرده است؛ مانند: «فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرَادَ مِنْ رَسُولٍ...» [جن: ۲۷].

این امر منافاتی ندارد با اینکه از ادله دیگر فهمیده شود که راسخون در علم، به تأویل تشابهات آگاه هستند و اینکه راسخون در علم را در مقابل «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» قرار داد سپس آنان را با «كُلِّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا» توصیف و مدح کرد. می‌خواهد بگوید راسخان در علم از نظر علم و دانایی به خدا و آیاتش دارای یک نحو علم ثابت و پابرجا هستند که غبار شک و تردید به دامانشان نمی‌نشیند و تشابه در آیات موجب اضطراب قلبشان نمی‌شود، بلکه ایمان قلبی به آن پیدا می‌کنند. در جمله «أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدَ رَبِّنَا» دلیل و نتیجه را با هم تذکر داد؛ یعنی چون محکم و متشابه هر دو از جانب خداست، به هر دو ایمان دارند؛ یعنی ایمان و عمل به محکم و ایمان تنها به متشابه و رجوع در عمل به محکم [ج ۳: ۲۸]. سیوطی در اتفاقان [۱۴۲۱ ج ۳: ۳۰۰] (شماره صفحات جلد اول و دوم پیوسته است). قول به استیناف بودن «او» را ترجیح داده است و ادله آن را چنین ذکر کرده است:

۱- عبدالرزاق در تفسیر خود و حاکم در مستدرک، قرائت ابن عباس را چنین آورده‌اند:

«و ما يعلم تأويله الا الله و يقول الراسخون في العلم امنا به» و این دلالت می‌کند که «واو» برای استیناف است. اگرچه با این روایت، قرائت ثابت نمی‌شود ولی کمترین مرتبه‌اش این است که خبر صحیحی از ابن عباس است و مؤید آن این است که آیه بر مذمت پیروان متشابه و توصیف آنان به کجی و فتنه‌جویی دلالت دارد و کسانی را که علم آن را به خدا واگذاشته‌اند، مدح کرده است.

۲- طبرانی در الکبیر، از ابومالک اشعری آورده که شنیده است رسول خدا (ص) فرمود: برای اتم نمی‌ترسم مگر از سه چیز، اول اینکه ثروت آنان زیاد شود، پس حسادت کنند و با هم به مقاتله برخیزند. دوم، اینکه کتاب خدا بر آنان گشوده شود، پس مؤمن آن را بگیرد و بخواهد تأویل کند، حال آنکه تأویل آن را نمی‌داند مگر خداوند....

سیوطی در تفسیر جلالین (بی‌تاج ۱: ۱۴۹) هم «واو» را استیناف گرفته، «والراسخون فی العلم» را مبتدا و «يقولون امنا به» را خبر آن. لذا معنی آیه چنین می‌شود: تأویل متشابهات را جز خدا کسی نمی‌داند و راسخون در علم می‌گویند ایمان آوردیم و همه این آیات چه محکم و چه متشابه همه از جانب خداست.

ادلة کسانی که «واو» را عطف می‌دانند

سیوطی در اتفاق [۱۴۲۱ ج ۱: ۳۰۰] در این باره گفته است: از مجاهد، از ابن عباس روایت شده که گفت: من از راسخان در علم هستم. ابن ابی‌الحاتم از ضحاک آورده است که راسخون در علم تأویل متشابهات را می‌دانند، اگر نمی‌دانستند، ناسخ و منسوخ و حلال و حرام و محکم و متشابه آن را از یکدیگر باز نمی‌شناختند و این قول را نووی اختیار کرده و صحیح‌ترین اقوال شمرده است، زیرا بعید است خداوند بندگان را به نحوی خطاب کند که احدی از خلق به شناخت آن راه نداشته باشد.

مرحوم طبرسی هم همین قول را، که ذکر آن گذشت، ترجیح داده است. در تفسیر نمونه در ذیل آیه مورد بحث چنین آمده است:

هماهنگ با نظم آیه این است که «راسخون» را عطف بر «الله» بدانیم، به دلیل اینکه:

۱- بسیار بعید به نظر می‌رسد که در قرآن اسراری باشد که جز خدا کسی آن را نداند حتی پیامبر (ص).

۲- چنانچه طبرسی هم گفته، هیچ وقت در بین مفسران قرآن دیده نشده که از بحث درباره آیه‌ای خودداری کنند، بلکه دائماً برای کشف معانی و اسرار قرآن تلاش کرده‌اند.

۳- اگر قرار بود راسخون در علم در برابر آنچه نمی‌دانند، تسلیم باشند، بهتر بود می‌گفت «راسخان در ایمان».

۴- روایات بسیاری نقل شد که همگی تأیید می‌کنند که راسخان در علم، تأویل قرآن را می‌دانند [ج ۲: ۳۲۷].

مرحوم سیدشریف رضی نیز گفته است: آنان که «والراسخون فی العلم» را جمله استینافی گرفته‌اند، در واقع علما را از مرتبه‌ای که استحقاق آن را دارند پایین آورده‌اند. با اینکه خداوند به علما راه و روش و نوری اعطا کرده تا در پرتو آن با توفیق الهی تاریکیها را پشت سر نهاده و معارف حقه الهی را درک کنند [۱۳۵۵ ج ۵: ۴].

شأن نزول آیه مورد بحث

سید قطب در این باره می‌نویسد: روایت شده است که نصارای نجران به پیامبر گفتند: آیا تو نمی‌گویی که مسیح «کلمه الله و روح مینه» است؟ آنان می‌خواستند با استفاده از این تعبیر معتقدات خود را نسبت به حضرت عیسی اثبات کنند که او بشر نیست و روح خداست (و یا پسر خداست). در حالی که آیات قطعی و محکمی را که وحدانیت خدا را به طور مطلق ثابت می‌کند رها کرده و آیاتی را که نفی شریک و فرزند را می‌کند نادیده گرفتند، لذا این آیات - آیات ابتدای سوره آل عمران - نازل شد.

در آنجا که فرمود: «هوَالَّذِي يَصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» [آل عمران: ۶] یعنی مخلوقات را همان‌گونه که می‌خواست صورت‌گیری نمود و هر خصیصه‌ای که وجه امتیاز آن صورت با صورتهای دیگر بود به آن بخشید و او یگانه متولی صورت‌گیری است که بر اساس مشیت و اراده‌اش آن‌گونه که می‌خواهد صورت‌گیری می‌کند. «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» «العزیز» «ذوالقدرة و القوة على الصنع و التصوير» آن حکیمی که بر اساس حکمتش در خلق و تصویر مخلوقات تدبیر می‌کند.

این قسمت از آیات ظاهراً برای رفع شبهات نصارا درباره‌ی ایجاد و نحوه‌ی تولید حضرت عیسی^(ع) می‌باشد و هرگونه ربوبیت و الوهیت یا اینکه پسر خدا باشد و یا اقنوم لاهوتی و ناسوتی و سایر چیزهایی را که به تصورات انحرافی و باطل و به‌دور از تفکر توحیدی منتهی می‌شود، نفی می‌کند. بعد از آنکه در قلوب عده‌ای میل به انحراف و کجی «زیغ» پیدا شد؛ یعنی آن کسانی که حقایق قاطع قرآن و آیات محکم آن را ترک گفته و آیاتی را که تأویل‌پذیر بود و معانی مختلفی را دربرداشت، تبعیت کردند تا در پیرامون آن شبهه ایجاد کنند، لذا خدای تعالی این آیات را نازل فرمود: «هوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ... رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا... أَنْ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ الْمِعَادَ» [آل عمران: ۷، ۸].

البته نصّ آیه اعم از این مناسبت است و نشانگر اختلافات مردم است در کتابی که خداوند بر پیامبرش^(ص) نازل کرده، اما اصول اعتقادات شرعی و دقیقی که آیات قرآن بر آن دلالت دارد و از آن فهمیده می‌شود، اینها اصل این کتاب است. اما مقولات و امور عینی همچون نحوه‌ی ایجاد و تولد حضرت عیسی^(ع) که تصدیق آنها متوقف است بر اینکه بپذیریم که همه اینها از مصدر حقی صادر شده است، ولی ماهیات و کیفیات آن درکش واقعاً مشکل و فوق ادراک محدود بشری است.

در این موارد مردم بر حسب استقامت فطری‌شان یا کجی و میل و انحراف از آن، اختلاف کردند؛ کسانی که در دل‌هایشان کجی و انحراف «زیغ» است، اصول واضح و دقیقی را که اعتقادات شرعی و روش عملی زندگی بر آن استوار است ترک گفته و به متشابهات روی

آوردند، غافل از اینکه با این ادراک محدود بشری، هرگز انسان قادر نخواهد بود به کنه حقایق این کتاب دست یابد [ج ۱: ۱۴۶].

راسخون در علم چه کسانی هستند؟

در تفسیر کافی و عیاشی از حضرت صادق^(ع) روایت شده که فرمودند: «نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تأویله»؛ راسخان در علم مایم و ما تأویل آن را می‌دانیم.

در روایت دیگر آمده: «فرسول الله صلی الله علیه و آله، افضل الراسخین فی العلم، قد کلم الله عزوجل جمیع ما أنزل علیه من التزیل و التأویل». پس رسول خدا برترین راسخان در علم است که در حقیقت خداوند، تزیل و تأویل همه آیات را برای وی بیان فرموده است [فیض‌کاشانی ۱۳۳۶ ج ۱: ۱۴۶].

در کتاب احتجاج از امیرالمؤمنین^(ع) در حدیثی آمده: خداوند تعالی به دلیل وسعت رحمت و رأفتش بر بندگان و به دلیل اینکه می‌داند کسانی کلام او را تبدیل می‌کنند، کلامش را بر سه قسم قرار داد:

- ۱- قسمی که هم عالم و هم جاهل آن را می‌فهمند.
- ۲- قسمی که آن را نمی‌فهمند مگر کسانی که صفحه ذهنشان را صفا داده و دارای احساسی لطیف و تشخیصی صحیح باشند؛ یعنی آن کسانی که خداوند سینه آنان را برای اسلام گشاده گردانیده است.
- ۳- قسمی که آن را نمی‌فهمند مگر خدا و رسولانش و راسخون در علم [رضی ۱۳۵۵ ج ۵: ۴ - ۹].

سیدرضی در این باره می‌نویسد: دسته‌ای از علما «والراسخون فی العلم» را جمله استینافی گرفته‌اند و در این صورت همه علما را از دانستن تأویل و حقیقت آن و استنباط غوامض قرآن خارج کرده و علما را از مرتبه‌ای که استحقاق آن را دارند،

پایین آورده با اینکه خداوند به علما راه و روش و نوری اعطا کرده تا در پرتو آن با توفیق الهی تاریکیها را پشت سر نهاده و معارف حقّه الهی را درک کنند.

دسته‌ای دیگر از علما، «وقف» را بعد از «الراسخون فی العلم» قرار داده‌اند؛ یعنی «واو» را عطف گرفته و علما را در مرتبت علم به تأویل داخل کردند و این قولی است که از ابن عباس روایت شده است.

اما محققون علما به یک منزلت میانه‌ای قائل شدند که در آن نه آن چنان هستند که هیچ از تأویل قرآن ندانند و نه اینکه به آنان جمیع منزلت علم تأویل اعطا شده باشد، بلکه می‌گویند: «انّ فی التأویل ما یعلمه العلماء و فیہ ما لا یعلمه الاّ الله تعالی» و قول راسخون در علم که می‌گویند: «امّا به کلّ من عند ربّنا» دلالت می‌کند بر تسلیم بودن آنان در آنچه نمی‌دانند از تأویل متشابه مانند: وقت قیامت و مانند آن [رضی ۱۳۵۵ ج ۵: ۴ - ۹].

شیخ طوسی [بی‌ناج ۴: ۴۰۰] نیز فرموده: «ما یعلم جمیع المتشابه الاّ الله»؛ یعنی علم به همه متشابهات مختص خداست. زیرا چه بسا چیزهایی در قرآن هست که انسان با تحصیل مقدمات آن، می‌تواند به آنها علم حاصل کند و چه بسا چیزهایی هست که دانستن آن در توان بشر نیست.

راغب اصفهانی نیز قائل به حد وسطی بین دو نظر شده و گفته است: متشابه بر سه قسم است:

۱- آیاتی که راهی برای آگاهی و وقوف بر آن نیست، مثل وقت وقوع قیامت و خروج دابّة الارض و مانند آن.

۲- آیاتی که برای انسان راهی به سوی شناسایی آنها وجود دارد، مثل الفاظ غریب و احکام مشکل و مبهم قرآن (که اگر مقدمات شناسایی آن برای انسان فراهم شود مثل دانستن لغت و نحو و بیان و بدیع و معانی، اسباب نزول و... آن معانی دانسته می‌شود).

۳- نوعی از متشابه که مورد بین امرین است و جایز است معرفت و شناسایی به حقیقت آن، که مخصوص راسخین در علم است و این همان است که پیامبر در مورد حضرت علی^(ع) دعا کرد: «اللّٰهُمَّ فَهِّهْ فِی الدِّیْنِ وَ عِلْمِهِ التَّأْوِیْلِ» و همین مطلب را در مورد ابن عباس هم گفته است.

نتیجه

در قرآن مجید حدود سیصد آیه وجود دارد که مردم را به تفکر و تدبیر و تعقل دعوت کرده است و حتی در یک آیه هم امر ننموده که قرآن و دستورات آن را نفهمیده و کورکورانه پیروی کنند، چنان که می‌فرماید: «کُتِبَ أَنْزِلَ إِلَيْكَ مَبَارَكٌ لِّیَذِّبُوا آیَاتِهِ وَ لِّیَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ». این قرآنی است مبارک که بر تو نازل کردیم تا (امت تو) در آیاتش تدبیر کنند و صاحبان خرد و عقل حقایق آن را متذکر شوند.

با توجه به ریشه «تدبیر» و معنای آن معلوم می‌شود امر به تدبیر چیزی فراتر از معنای ظاهر قرآن است، بلکه هدف از نزول قرآن این است که آیاتش سرچشمه فکر و اندیشه و مایه بیداری وجدانها گردد و مبارک است یعنی خیر مستمر و مداوم دارد و اشاره به دوام استفاده جامعه اسلامی از تعلیمات آن است.

قرآن را به زبان ساده و مردمی فروفرستاده تا مردم به آسانی از آن بهره‌مند شوند. «فَأَنمَّا یَسْرَنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ یَتَذَكَّرُونَ» [دخان: ۵۸] ما قرآن را به زبان تو آسان ساختیم شاید ایشان متذکر شوند.

قرآن کریم برای هدایت همه انسانها در همه اعصار است. نور هدایت قرآن را حد و مرزی نیست و مقید به زمان و مکان و نژاد خاصی نمی‌باشد:

«و ما هی الاّ ذکری للبشر» [مدثر: ۳۱] و نیست این آیات مگر تذکر و یادآوری برای نوع بشر.

«و ما هو الاّ ذکرٌ للعالمین» [قلم: ۵۲] و نیست این قرآن مگر برای جهانیان.

کتابی که برای هدایت همگان تنزل یافته باید به زبانی سخن بگوید که برای همگان قابل فهم و محتوایش برای همه انسانها در همه اعصار قابل استفاده باشد.

از طرفی دیگر، روایات بسیاری از ائمه^(ع) نقل شده است که در آنها سفارش کرده‌اند به تمسک به قرآن، چنان که امام صادق^(ع) در ضمن حدیثی می‌فرماید: «... فاذا التبت علیکم الفتن قطع الليل المظلم فعليکم بالقرآن...» [کلینی ۱۳۹۲ ج ۴: ۴۰۷] هنگامی که فتنه‌ها همچون شب تاریک بر شما روی می‌آورند (و امور بر شما مشتبه می‌شود) بر شما باد که به قرآن تمسک بجویید.

آقای معرفت درباره تأویل تشابهات گفتاری دارد که خلاصه آن چنین است:

۱- بر اساس قاعدة لطف وجود علمایی که عارف به تأویل تشابهات باشند، ضروری است تا مانعی باشند بر اهل ذی‌عقل و باطل.

۲- اگر تأویل تشابهات را جز خداوند کسی نداند نزول قسمت بزرگی از آیات قرآن بی‌فایده می‌شود. در حالی که خداوند تعالی کسانی را که در آیات قرآن تدبیر نمی‌کنند، مورد سرزنش قرار داده است.

۳- پیامبر اسلام^(ص) امتش را در ضمن روایاتی به قرآن ارجاع داده است.

۴- در بین علما و مفسرین هرگز دیده نشده کسی در تفسیر آیه‌ای به دلیل اینکه از تشابهات است، توقف کند، بلکه همه مفسرین پیوسته سعی‌شان را بر تفسیر همه آیات قرآن مصروف داشته‌اند [معرفت ۱۴۱۶ ج ۳: ۲۶].

منابع

- قرآن کریم. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی و مهدی الهی قمشه‌ای.
- آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود. (بی‌تا). تفسیر روح المعانی. اداره الطباعة المنيرية.
- ابن منظور. (۱۹۹۷). لسان العرب. بيروت: دارالفکر.
- اصفهانی، راغب. (۱۳۷۵ ش.). مفردات الفاظ قرآن. انتشارات مرتضوی.

- الیضاوی، قاضی ناصرالدین. (۱۴۲۰ ق.). انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی). بیروت: دارالفکر.
- رضی، سید شریف. (۱۳۵۵ ش.). حقایق التأویل فی مشابه التنزیل. نجف: الغری.
- حجتی، سید محمدباقر. (۱۳۶۸ ش.). سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو. بنیاد قرآن.
- رازی، امام فخر. (بی تا). التفسیر الکبیر. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رازی، جمال الدین شیخ ابوالفتح. (۱۳۵۲ ش.). تفسیر روح الجنان و روح الجنان. اسلامیه.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ ق.). الأتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالفکر.
- _____ . (بی تا). تفسیر جلالین. چاپ سنگی. بی جا.
- شبر، سید عبدالله. (۱۴۱۴ ق.). تفسیر القرآن الکریم. أسوه.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۳ ق.). المیزان فی التفسیر القرآن. اسماعیلیان.
- طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن. (۱۳۷۱ ش.). جوامع الجامع. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۴۰۶ ق.). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۵ ق.). مجمع البحرین. مرتضوی.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن. [شیخ طوسی]. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. احیاء التراث العربی.
- عبدالرحمن، الشیخ خالد. (۱۴۰۶ ق.). اصول التفسیر و قواعده. بیروت: دارالفنانش.
- عیاشی، النضر محمد بن مسعود بن عیاش. (۱۳۸۰ ش.). تفسیر عیاشی. علمیه اسلامیه.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۳۳۶ ش.). کتاب الصافی فی تفسیر القرآن (تفسیر صافی). اسلامیه.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۵ ش.). قاموس قرآن. اسلامیه.
- قطب، سید قطب. (۱۳۸۶ ق.). تفسیر فی ظلال القرآن. بی جا.
- کلینی رازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۹۲ ق.). اصول کافی. اسلامیه.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۶ ق.). التمهید. مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۹ ش.). علوم قرآنی. سمت.

الإنصاف^١

السيد محمد الموسوي البجنوردي^٢

الخلاصة: تعرض سماحته لحقيقة الإنصاف و موقعه في الفقه الاسلامي، و ايضاً أفاد بأنه مترادف مع العدل العملي، و بما أن الفقه الاسلامي بني على العدالة الاجتماعية و الاخلاق فقهرراً للإنصاف له شأن مهم في الحقوق الاسلامي. و ايضاً تعرض لما أفاده الامام الراحل (س) من أن عنصرَي الزمان و المكان لهما دخل في الاجتهاد فقهرراً الإنصاف له مصاديق بحسب الأزمنة و الأمكنة فلا يكون واحداً و يتعدد.

قبل الورود في البحث عن الإنصاف و المسائل المتعلقة به و موضع الإنصاف من الحقوق و الأحكام الشرعية لا بأس من ذكر مقدمة و هي أن الشريعة الإسلامية تبتني على العدالة الاجتماعية و الأخلاق بمعنى أن الأحكام الشرعية و القوانين كلها لابد و أن تكون مطابقة للعدل و الأخلاق و بهذه المناسبة نذكر معنى العدل و أقسامه و الاخلاق.

العدل بالمعنى اللغوي عبارة عن الاستقامة و عدم الاعوجاج و عدم الانحراف إلى اليمين و الشمال و إن شئت قلت إن العدل عبارة عن وضع كل شيء في محله. و جميع المعاني المذكورة في

1. Equite

٢. رئيس القسم الفقه و مباني الحقوق في معهد الدراسات و التحقيقات للمالية للامام الخميني و الثورة الاسلامية و استاذ في الجامعة.

اللغة كلها ترجع إلى معنى واحد و يتلخص فى الإستقامة و الإعتدال و عدم الإفراط و التفریط فى جميع الأفعال. و العدالة تنقسم إلى قسمين: العدالة الوصفية و العدالة العملية، العدالة الوصفية و تحصل و تنتج عن العدالة العملية بالمعنى الاسمى المصدري و هى الحاصلة عن العدالة العملية فنتيجة العدالة العملية هى العدالة الوصفية و لهذا يعبر عنها بالعدالة، و يطلق عليها العدل و هذا المعنى يؤخذ بنظر الاعتبار فى إمام الجماعة و القاضى و الشاهد و فى غير ذلك أعنى فى جميع الأمور التى تؤخذ فيها العدالة بهذا المعنى بنظر الاعتبار هذا هو معنى العدالة الوصفية. و أما العدالة العملية و إن شئت قلت: العدل فهو عبارة عن المعنى المذكور فى الآيات الشريفة، و الروايات المأثورة، و بها أمرنا مثل قوله تعالى «إعدلوا هو أقرب للتقوى» و فى بعض الأحيان يُعبر عن العدالة العملية بالقسط أو بالإقسط، مثل «أقسطوا إن الله يحب المقسطين» و لا يخفى بأن القسط يأتى بمعنى الظلم و الجور للعدل لكنه بما أن أحد المعانى فى باب الإفعال يأتى بمعنى السلب أعنى عند ما نقول: إقسط يعنى سلب الظلم و سلب الجور الذى هو بمعنى العدل و لهذا عند ما نستعمل كلمة القسط فى باب الإفعال يأتى بمعنى العدل. بل بواسطة كثرة إستعمال القسط بمعنى العدل حصل هناك وضع تعينى له و على أثره نرى فى كثير من العبارات تستعمل كلمة القسط بمعنى العدل و كما أن كلمة الإنصاف كذلك تأتى بمعنى العدل العملى عند ما نقول: أنصف فلان فى قوله، أنصف فى رأيه، أنصف فى عمله، فهو منصف، و اختار جانب الإنصاف فجميع مشتقات الإنصاف تأتى بمعنى العدالة العملية عند ما نقول الإنصاف فإنه يأتى بمعنى العدالة العملية و يضطر الفقهاء و الحقوقيون فى بعض الأحيان إلى التمسك بقاعدة العدل و الإنصاف و عليه عند ما يقولون العدل و الإنصاف يعنون العدل العملى و الإنصاف، فحينئذ الإنصاف تعبير آخر عن العدل العملى و يكون مرادفاً للعدل العملى و سأعرض ان شاء الله فى القريب العاجل إلى الانصاف و موضعه فى الحقوق و الأحكام الشرعية.

و على ضوء ما بينا آنفاً فى حقيقة الانصاف لغةً و اصطلاحاً هل هو حقيقة واحدة لا تتكرر فيه أو انه يتكرر بحسب الأعراف و الحضارات؟ ربما يقال انه واحد و لا يتكرر بحسب العوارض و الحالات، لانه مترادف مع العدالة العملية و العدالة لها مفهوم واحد لا تعدد فيه، و لكن أنت خير بسان عنصرى

الزمان والمكان لهما تأثير في تغيير المفاهيم، إذ ربما عمل واحد في زمان وفي مكان معين مصداق للانصاف والعدل ونفس هذا الفعل في زمان آخر وفي مكان آخر يكون مصداقاً للظلم والتعدي. وقد أجاد سيدنا الاستاذ الإمام الخميني (ص) بأن عنصرى الزمان والمكان لهما تأثير في الاجتهاد، بمعنى انهما يوجبان تغير الموضوع أو تبدل الرأي أو تغيير المفاهيم. وهذا المعنى مما يشهد به الوجدان والبدهة ولاشك يعتره. لان الحضارات والثقافات والأعراف في حالة التجدد وتخطو في مسير الحركة الاصلاحية وهذا المعنى مساوق مع تغيير المفاهيم أو تبدل الرأي أو تبدل الموضوع.

المقدمة الثانية حول الاخلاق. نحن نعتقد بأن الاحكام الإسلامية سواء أكانت في العقود والإيقاعات والسياسات والأحكام الاقتصادية والأحكام الثقافية والأحكام السياسية كلها لا بد وأن تكون مطابقه للاخلاق بمعنى أنه إذا رأينا حكماً من الأحكام الشرعية مخالفاً للأخلاق نقول بصراحة هذا ليس بحكم شرعي لأن رسول الله (ص) قال «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» بين الرسول الأعظم (ص) هدف البعثة وهو تكميم مكارم الأخلاق. وهل يُقبل أن الرسول الأعظم يقول بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ويأتى بقوانين وأحكام تخالف الأخلاق؟ بل لا بد وأن تكون في مسير الأخلاق. و خلاصة الكلام نقول: إن الأحكام الشرعية طرأ تبتني على الاخلاق. ربّما يقال ما هي الأخلاق؟ وما هي حقيقة الأخلاق؟ الأخلاق عبارة عن جميع الخُلقيات والصفات والحالات التي تكون موجودة في الانسان في صُقع نفس الانسان وهي مما يستحسنه العقل السليم. وهذه المناسبة أذكر ما أفاده المعلم الأول أرسطو، بأن الحكمة تنقسم الى قسمين: الحكمة العملية والحكمة النظرية. وقد اعتمد في تقسيمه هذا على اعتقاده بأن إدراكات الانسان نوعان، بمعنى ان للانسان نوعين من التفكير. يتعلق النوع الاول من مذكرات الإنسان بالموجودات وغير الموجودات، أي إنها خارجة عن إطار عمل الإنسان ولها مظهر نظري فقط كذات الباري تعالى موجودة، والعقل موجود واجتماع النقيضين غير موجود واجتماع الضدين ممتنع، وتحدث الفلسفة الاولى انطلاقاً من هذا القول عن الذي يكون ولا يكون وعن الحقائق. ولذلك قالوا في تعريف الحكمة هي العلم بأحوال أعيان

الموجودات (بأحوال حقائق الموجودات) على قدر الطاقة البشرية. و يقع النوع الثانى من مدركات و تفكير الانسان فى مجال العمل و يتعلق بما يجب و بما لا يجب. مثل العدل جميل، و الظلم قبيح. و يسمى القسم الاول من إدراكاته، الحكمة النظرية و القسم الثانى الحكمة العملية. و يتفق على هذا التقسيم جميع الحكماء و الفلاسفة و الاختلاف هو فى هل تعادل الحكمة النظرية العقل النظري؟ و هل الحكمة العملية تساوى العقل العملى؟ و العقل لغة يعنى الحبل الذى تُربط به ركبة الناقة كيلا تتحرك و هو كناية عن أن لنفس الانسان الناطقة قوة باسم العقل تمنع الإنسان عن الزلل فى الفكر و التفكير و العمل و الفعل. و للعقل العملى تفسيران مختلفان حيث اختار أحدهما فيلسوف الإسلام الكبير المعلم الثانى أبو نصر الفارابى و الشيخ الرئيس ابوعلى ابن سينا فى كتاب الإشارات و هو القسم الثانى من الادراكات نفسها يقول المعلم الثانى: القوة النظرية تحصل للإنسان بواسطتها على ادراكات ليس من شأنها العمل بها و القوة العملية قوة تعرف بواسطتها أمور تقع فى مجال العمل.

فالاخلاق من صغريات العقل العملى يعنى إذا حَكَمَ العقل العملى بحسن شىء، و أدرك حُسن هذا الشىء يحكم بأن هذا الفعل ينبغى فعله مثلاً إذا حكم العقل بأن الصدق حسنُ ينبغى فعله، الكذب قبيح يحكم العقل العملى بتركه، أو أن الخيانة أمرٌ قبيح، إذن ينبغى تركه، العدل حسنٌ، إذن ينبغى فعله، فجميع الصفات النفسانية التى يحكم العقل و العقلاء بحُسن تلك الصفات يحكم العقل العملى بعملها و جميع الصفات الرذيلة الموجودة فى نفس الانسان التى يستقبحها العقل السليم، العقل العملى يحكم بتركه فنحن نعتقد بأن الأحكام الشرعية و القوانين الإسلامية، كلها مبنية على الاخلاق. يعنى إذا حكم العقل العملى بقبح شىء و قهراً حكم بأنه ينبغى تركه و على ضوئه الشريعة لاتحكم بوجوبه لان الحكم الشرعى لايمكن أن يكون مخالفاً للأخلاق و مخالفاً للعقل العملى. مومن الجدير بالذكر: أنه بما أن الحُسن و القُبْح، عقليان و ذاتيان فى الافعال، الفعل الحسن حسنٌ ذاتاً، من دون أن الشرائع تحكم بحسن هذا الفعل مع قطع النظر عن الشرائع و القوانين. الفعل الحسن حسنٌ، الفعل القبيح قبيحٌ. الحُسنُ و القبح فى الأفعال ذاتى، العدل حسنٌ سواءً حكمت الشرائع السماوية بحُسنه أو لم تحكم فهو حسنٌ، الظلم قبيحٌ سواءً حكمت الشرائع السماوية بقبحه أم لا فالظلم يكون قبيحاً ذاتاً.

الإنصاف في جميع الامور وفي جميع الشؤون حسنٌ و يحكم العقل السليم بحُسنه و يحكم العقل العملي بفعله. الشريعة سواء حكمت الشريعة بحسنه أو لم تحكم، الإنصاف حسنٌ، فنحن نعتقد بأن الأحكام الشرعية تتبع الأحكام العقلية و إن شئت قلت: كلما حكم به العقل حكم به الشرع بمعنى أن الشريعة لا يُعقل أن تخالف الاحكام العقلية، ولهذا يقولون، الأحكام الشرعية أُلطافٌ في الأحكام العقلية بمعنى أن ارسال الرسل، و إنزال الكتب من باب قاعدة اللطف، لطفاً و مناً، الله تبارك و تعالى أرسل الرسل و أنزل الكتب لهداية المجتمع. لكن، قبل ارسال الرسل و إنزال الكتب، الله تبارك و تعالى خلق الإنسان و أودع في الإنسان هذه القابلية و هو ذو عقل سليم و ذو فطرة مستقيمة تهديه الى الطريق المستقيم و تحذّره عن الانحراف و تهديه إلى الانصاف في جميع أمورهِ، في شؤونهِ، في حركاتهِ و سكناتهِ، فقهرأ أن الافعال حسنها و قبحها تكون ذاتية و لم تكن معلولة للشرائع السماوية، بل، ان الشرائع السماوية تتبع الأحكام العقلية. يعنى كلما حكم العقل بحسنِهِ فالشريعة توجب ذلك الشيء و كلما حكم العقل السليم بقبحهِ فالشريعة تحكم بحرمة ذلك الشيء. و لهذا نقول كلما حكم به العقل أعنى العقل العملي حكم به الشرع و ليس هناك مخالفة بين حكم الشرع و بين حكم العقل و أنتهكم بأنّه هذا لا يختص بالاسلام، بل بجميع الشرائع الإلهية و السماوية. فما قاله النبي ابراهيم نعتقد به؛ يعنى هذا أن كلما قال به النبي ابراهيم الخليل^(٤) قد حكم به العقل قبل قوله. ما جاء به النبي موسى^(٥) و ما جاء به النبي سيدنا المسيح^(٦) هكذا و ما جاء به رسول الله^(ص) هكذا فجميع الشرائع السماوية تتبع الأحكام العقلية و ليس هناك اختلافٌ و تضادٌ بين الأحكام العقلية و الأحكام الشرعية، فقهرأ نحن نقول بصراحة، بأنّ الإنصاف له موضعٌ هامٌ في جميع الأحكام. فالإنصاف يقتضى التطور الإقتصادى في المجتمع، و الانصاف يقتضى التطور الثقافى في المجتمع، و الانصاف يقتضى بأنّ جميع الأحكام و القوانين تكون على أساس العدل، الانصاف يقتضى إنقاذ حق المظلوم، الإنصاف يقتضى بأنّ كلّ ذى حقٍ يصلُ إلى حقّه، و إعطاء كلّ ذى فضلٍ فضلَهُ، فهذا عين العدل فنحن نرى بأنّه لا يكون هناك فرقٌ بين العدل العملي و بين الإنصاف، هما شيان مترادفان، العدل العملي هو عين الإنصاف، و الانصاف هو عين العدل العملي، فقهرأ إنا نرى أن موقف

العدل من الحقوق الإسلامية و الاحكام الإسلامية له شأن هام و مهم، فالمحاكم كلها تبتنى على الانصاف. و فى سالف الزمان كان الناس يعبرون عن المحاكم فى بعض البلاد فى ايران ببيت الإنصاف. بيت الإنصاف عبارة عن البيت الذى يُعطى كل ذى حق حقه، فبيت الانصاف عبارة عن إنقاذ حق المظلوم، بيت الانصاف عبارة عن وضع الشيء فى محله، بيت الانصاف عبارة عن اعطاء كل ذى فضل فضله، فقهرأ نرى أن المحاكم كانت يطلق عليها بيت الانصاف. و من المعلوم أن بعض المحاكم فى بريطانيا فى سالف الزمان كانت تبتنى على محاكم الإنصاف. و خلاصة الكلام بأن للإنصاف شأن و موقف قوى فى الحقوق الإسلامية فى جميع المجالات و له موضع حقوقى عام.

والحمد لله رب العالمين

زندگی اصیل و مطالبه دلیل

در ابتدای سخن دو سه نکته مقدماتی را از آن جهت که لازمه ورود به بحث است ذکر می‌کنم، بدون اینکه برای آنها دلیلی اقامه کنم؛ چرا که دلیل هر کدام از آنها بسیار بسیار مفصلتر از آن است که در این سخنرانی بیاید.

مقدمه اول: جمع عقلانیت و معنویت

به گمان بنده اگر حیات طیبه (زندگی پاک) مصداقی داشته باشد، مصداقش حیاتی است که در آن میان «عقلانیت» و «معنویت» جمع و تلفیق شده. بنابراین در هر اوضاع و احوال و زمان و مکانی که باشیم به زندگی‌ای نیاز داریم که در آن عقلانیت و معنویت، هر دو با هم، حضور داشته باشند نه ذره‌ای عقلانیت فدای معنویت شود و نه ذره‌ای معنویت فدای عقلانیت.

مقدمه دوم: مؤلفه‌های ذومراتب معنویت

معنویت دارای مؤلفه‌های هشتگانه‌ای است که وقتی همه آنها با هم جمع شوند، از آن به زندگی معنوی تعبیر می‌کنیم. این مؤلفه‌ها اموری ذومراتب هستند، ولی در عین حال حضور همه آنها برای معنوی شدن زندگی ضرورت دارد و اگر هر کدام از آنها مفقود شود نمی‌توان زندگی را زندگی معنوی تلقی کرد. پس از آنجا که این مؤلفه‌ها ذومراتبند، امکان دارد شما همه آنها را در رتبه‌ای داشته باشید، من در رتبه دیگر، و شخص ثالث هم در رتبه سومی و ...

به تعبیر دیگر، امر مؤلفه‌ها دائر بین همه یا هیچ نیست، که یا آنها را داشته باشیم یا نه؛ بلکه اموری ذومراتبند. اگر قرار باشد زندگی‌ای معنوی باشد باید همه این مؤلفه‌ها، ولسو با مراتب مختلف، وجود داشته باشد و در آن صورت طبعاً انسانهایی معنوی‌اند، انسانهایی معنوی‌ترند، انسانهایی باز هم معنوی‌ترند و

مقدمه سوم: مؤلفه اول معنویت

نخستین و مهمترین مؤلفه زندگی معنوی این است که «چه باید بکنم؟» یا «چه کنم؟». در کتابهای فلسفه و الهیات گفته می‌شود مسائل بنیادین و اساسی‌ای که بشر با آنها مواجه است، عبارتند از اینکه مثلاً: آیا خدا وجود دارد یا نه؟ ما قبل از زندگی این جهانی جایی بوده‌ایم یا نه؟ پس از زندگی این جهانی به جایی خواهیم رفت یا نه؟ حقیقت دنیا چیست؟ آیا جهان هستی هدفدار است یا نه؟ آیا زندگی معنا دارد یا نه؟ آیا عالم طبیعت متناهی است یا نه؟ و امثالهم. همچنین با وجود اینکه فهرست آنها در کتب مختلف متفاوت است ولی تقریباً همه، این چند مسأله‌ای را که گفتم جزء مسائل بنیادین به حساب می‌آورند.

اما انسان معنوی کسی است که هیچ کدام از این امور برایش مسأله اصلی نیست بلکه مسأله اصلی او «چه باید بکنم؟» یا «چه بکنم؟» است؛ و اهمیت هر مسأله دیگری بسته به این است که پاسخ آن مسأله تا چه اندازه در حل «چه بکنم؟» یار و یاور او باشد. یعنی وقتی مسأله من این است که «چه باید بکنم؟» چه بسا هنگام پاسخگویی به آن چاره‌ای جز پاسخگویی به چندین و چند مسأله دیگر نداشته باشم، و بر این اساس است که اگر مسائل دیگر اهمیتی پیدا می‌کنند بدین جهت است که مقدمه حل این مسأله‌اند و جواب گفتن به آنها، مقدمه پاسخ این مسأله است. به تعبیر سوم، بنیادین بودن یا نبودن، مهم بودن یا نبودن، اساسی بودن یا نبودن هر مسأله دیگری دقیقاً با میزان تأثیر جواب آن مسأله در جواب مسأله اصلی «چه بکنم؟» متناسب است.

بنابراین اگر اینکه «خدا وجود دارد یا نه؟» مهم است، اهمیت آن تنها به اندازه‌ای است که در مسأله «چه باید بکنم؟» مؤثر است و اگر به فرض محال «خدا وجود دارد یا نه؟» هیچ

تأثیری در مسأله اصلی من نداشته باشد پاسخ به آن همان مقدار بی‌اهمیت خواهد بود که «تعداد قندهای این قندان چندتا است؟» بی‌اهمیت است. تا اینجا خواستم دو نکته را عرض کنم: (۱) برخلاف آنچه گفته شده هیچ‌کدام از آن مسائل، مسائل بنیادین بشر نیستند؛ بلکه مسأله بنیادین بشر معنوی این است که «چه باید بکنم؟».

(۲) مسائلی که در کتابها به عنوان مسائل بنیادین آمده است می‌توانند مسائل اساسی باشند، ولی اساسی بودنشان به میزان تأثیر پاسخ گفتن به آنها در پاسخگویی به مسأله اصلی است و معنایش این است که اهمیت این مسائل ناشی از اهمیت مسأله اصلی «چه باید بکنم؟» است. بنابراین — اگر سخن من درست باشد — هر کدام از شما اگر بخواهید بدانید معنوی هستید یا نه، باید ببینید که در زندگی‌تان چقدر به این «چه باید کرد؟» بها می‌دهید. این اولین مؤلفه معنویت بود که البته امروز مورد بحث من نیست و وارد مقدمه بعدی می‌شوم که موضوع سخن امروز من است.

مقدمه چهارم: مؤلفه دوم معنویت

مؤلفه دوم معنویت این است که انسان «زندگی اصیل» داشته باشد؛ یعنی ما — فقط و فقط — به میزانی که زندگی اصیل داریم معنوی هستیم و به هر میزان که زندگی اصیل نداریم از معنویت دوریم.

پس مؤلفه دوم معنویت، اصیل بودن زندگی شخص است که در غیر این صورت از آن به «زندگی عاریتی» تعبیر می‌شود. حال من می‌خواهم وارد همین بحث شوم که «زندگی اصیل» چیست؟

شاید به ذهنتان خطور کند که چرا از میان مؤلفه‌های هشتگانه معنویت، این مؤلفه را موضوع بحث قرار دادم. در پاسخ می‌گویم چون معرفتشناسی — به عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه — ربط وثیق و محکم با این مؤلفه معنویت دارد و موضوع بحث ما «ارتباط زندگی اصیل و معرفتشناسی» است، در نتیجه بنده فقط در مورد این موضوع بحث می‌کنم و به مؤلفه‌های دیگر نمی‌پردازم؛ اما از این نکته که بگذریم، به نظر بنده توجه دادن به «زندگی اصیل» بسیار

بسیار مهم است و اگر بگویم نخستین چیزی که باید به دیگران پیاموزیم این است که زندگی اصیل سپری کنند، هیچ مبالغه نکرده‌ام.

درباره «زندگی اصیل» و اینکه «زندگی اصیل چیست؟» افراد مختلفی در طول تاریخ بحث و گفتگو کرده‌اند، از جمله:

(۱) بنیانگذاران ادیان و مذاهب که معمولاً بحثهایی - ولو به صورت پراکنده و پریشان - در این باب داشته‌اند.

(۲) عارفان - در همه فرهنگها و ادیان و مذاهب - که غالباً به آن بسیار توجه کرده‌اند تا هم خودشان زندگی اصیل داشته باشند و هم دیگران را به زندگی اصیل دعوت کنند.

(۳) تعداد کثیری از فیلسوفان که امروزه از آنان به فیلسوفان اگزیستانسیالیست تعبیر می‌شود. کسانی مثل کی‌یرکگور دانمارکی، داستایوفسکی روسی، نیچه و هایدگر آلمانی، کابریل مارسل و سیمون وی فرانسوی که یکی از درونمایه‌های اصلی بحثشان زندگی اصیل است.

(۴) روانشناسان نهضت سوم روانشناسی، یعنی روانشناسان انسان‌گرا.

تاکنون در طول تاریخ پیدایش روانشناسی، سه نهضت عمده ظهور کرده است:

الف) روانشناسی روانکاوانه که مؤسس آن، به یک معنا، فروید است.

ب) روانشناسی رفتارگرا که بنیانگذاران آن واتسون و اسکینر هستند.

ج) روانشناسی انسان‌گرا که معمولاً فیلسوف هم هستند و آنان عبارتند از: آبراهام مزلو، کارل راجرز، اریش فروم، خانم کارن هورنای - همه در آمریکا - و یونگ - سوئیس - با تبار آمریکایی -

اکنون فرصت آن نیست که سخنان همه این افراد - که حدوداً ۲۹ شخصیت هستند - را خدمت دوستان عرض کنم، اما چند نمونه از این افراد را ذکر می‌کنم. ذکر این مثالها بدین جهت است که در نگرش هر کدام از آنان جنبه خاصی از زندگی اصیل بیشتر محل توجه قرار گرفته و شما آهسته آهسته از مجموعه مثالها و کنار هم نهادن الگوهای ارائه شده این دانشمندان، از نظر ذهنی، به اینکه زندگی اصیل چگونه زندگی‌ای است نزدیک می‌شوید. برای

اینکه ارزش داوری هم نکرده باشیم، مثالها را به ترتیب تاریخی ذکر می‌کنم تا گمان نشود لزوماً برای اولی اهمیت بیشتری قائل هستم.

نمونه اول، به لحاظ تاریخی، سقراط است. سقراط — فیلسوف بزرگوار و بسیار شاخص یونان قدیم — می‌گفت که کل فلسفه من مبتنی بر دو شعار است: شعار اول اینکه «خود را بشناس» و شعار دوم اینکه «زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد». من در اینجا تنها به شعار دوم می‌پردازم تا ببینیم این شعار یعنی چه؟

سقراط می‌گفت: اگر در احوال خودمان دقت کنیم می‌بینیم از ابتدای زندگی و وقتی که به دنیا می‌آییم آمده‌ایم از اطرافیان خود — از اعضای خانواده گرفته تا معلمان، مربیان و مردمی که در محیط زندگی با آنها سر و کار داریم — یک سلسله باورها و عقاید دریافت می‌کنیم که بعدها بر اساس همین عقاید و باورهای تلقینی و القا شده، زندگی خود را سامان می‌دهیم.

بدین ترتیب همه تصمیم‌گیرها — جنگها، صلحها، دوستیها، دشمنیها، سکوتها، سخنها و.... — ابتدای کاملی بر باورهای دریافتی ما از دیگران دارد و ما هیچ وقت سراغ آزمودن و محک زدن این باورها نرفته‌ایم که ببینیم آیا واقعاً درست هستند یا نادرست، صادقند یا کاذب، حَقّند یا باطل. در واقع، کلّ زندگی خودمان را بر باورهایی مبتنی کرده‌ایم که هیچ کدام در بوته آزمایش شخصی ما نهاده نشده‌اند.

نکته مهمتر آنکه هرچه از باورهای غیر مهم به طرف باورهای مهم می‌رویم، این نیازمودگی بیشتر می‌شود. مثلاً اگر کسی به من بگوید این جنس لیوان یا کفش بادوامتر است ممکن است آن را بیازمایم و بعد قبول کنم. اما در باب اینکه «خدا وجود دارد یا نه؟» ممکن است بدون آزمایش قبول کنم که خدا وجود دارد! با وجود اینکه مسلماً اهمیت باور دوم در زندگی بسیار بیشتر از اولی است. گویی ما با خودمان عهد بسته‌ایم که هر چه عقیده‌ای مهمتر است بی‌دلیل‌تر قبول کنیم.

سقراط می‌گفت: این نوع زندگی که در آن عقایدی را بدون اینکه محک شخصی زده یا آزمایش کرده باشیم — پذیرفته‌ایم زندگی نیازموده است و ارزش زیستن ندارد. زندگی‌ای

ارزش زیستن دارد که خودمان نسبت به باورهای مؤثر در تصمیم‌گیریهایی عملی مذاقه ورزیده باشیم، و در این زندگی است که اگر دیدیم عقیده‌ای درست است آن را مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌دهیم ولو همه عالم بگویند نادرست است و بالعکس. وی می‌گفت: من وظیفه‌ای که برای خودم در نظر گرفته‌ام این است که به سراغ تک تک عقاید آشنا بروم و نشان دهم که آنها آزموده نشده‌اند؛ و بدین لحاظ خرمگسی هستم و بر کرده همه شما خواهم نشست، که البته آزاردهنده است چون به عقاید شما نیش می‌زند و به افراد جامعه می‌فهماند که خیلی بی‌عقلند. اگر کسی به شما بگوید که «تو بی‌عقلی» شما را خواهد آزد. بی‌عقلی جز این نیست که سخن بدون دلیل را قبول کنیم و مبنای آن را تصمیم‌گیری جمعی قرار دهیم.

پس به نظر سفراط زندگی نیازموده، عاریتی^۱ است و اصیل^۲ نیست؛ چون در آن عقاید را از دیگران به عاریه گرفته‌ام.

نمونه دوم، از ملائی رومی، مولانا، است که در مثنوی فراوان به ما توصیه می‌کند که زندگی اصیل بورزیم. ایشان در دفتر دوم مثنوی می‌گوید: صوفی‌ای وارد شهری شد و چون در آنجا غریب بود سراغ خانقاه صوفیان را گرفت تا بتواند چند روزی در آن شهر به سربرد و مسند و خوراک و... داشته باشد. بالاخره خانقاه صوفیان را پیدا کرد و الاغ خودش را به دست دربان داد تا یکی دو روز در آنجا بماند. اتفاقاً اهل خانقاه مدتی بود که وجوه امرار معاششان به تأخیر افتاده بود و طبعاً بسیار گرسنه بودند. گروهی وقتی که این الاغ را دیدند گفتند: خوب است آن را بفروشیم و با پولش غذایی فراهم آوریم تا از گرسنگی نجات یابیم. لذا به دربان گفتند: الاغ را ببر و در بازار بفروش و خوراکی تهیه کن. بعد هم آمدند و شروع کردند به رقص و سماع و دم گرفتند که «خر برفت و خر برفت و خر برفت».

این صوفی تازه وارد هم برای اینکه... به تعبیر امروز — از افکار عمومی تبعیت کرده باشد دست افشان و پای کوبان شروع کرد به گفتن «خر برفت و خر برفت و خر برفت». دربان که

1. vicarious

2. authentic

مأمور فروش الاغ شده بود، به آنها گفت: این خر نزد من امانت است، چگونه آن را بفروشم؟ این کار خلاف اخلاق است. آنها گفتند: بیا برو از خودش بپرس.

دربان وارد مجلس شد و دید که آن شخص از همه — به تعبیر مولانا — با نشاط تر داد می‌زند «خر برفت و خر برفت و خر برفت» و از همه شادتر و خوشحالت‌تر است. دربان پیش خود گفت: خوب پس لابد موافقت بلکه رضایت یا حتی رغبت دارد! لذا نگفته خر را فروخت و غذایی فراهم کردند و خوردند. بعد که صوفیان از هم پاشیدند، این مسافر رفت که خرش را تحویل بگیرد. دربان گفت: خری نیست، گفت: پس خر من کو؟ گفت: فروختیم و غذا میل کردیم. گفت: مگر می‌شود خر مرا بفروشید؟! گفت: بله، نه فقط می‌شود، بلکه شد. گفت: آخر اجازه من؟

دربان گفت: من آمدم، دیدم تو فوق اجازه می‌دهی و با این «خر برفت و خر برفت و خر برفت» رقص و سماع می‌کنی. گفت: من نمی‌فهمیدم که چه می‌گویم!

من دیدم همه از این سخن خوشحالند، من هم خوشم آمد و آن را تکرار کردم.

مر مرا تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد

بنابراین، احتمال دارد که کسی برای همرنگی با جماعت در جهت زیان خود قدم بردارد. در همرنگی با جماعت دو شاخصه وجود دارد: یکی اینکه شخص معنای باور، گزاره و جمله را نمی‌فهمد و اصلاً نمی‌داند «خر برفت» یعنی چه. نمی‌فهمد که «خر برفت» یعنی خر تو بفروش رفت، ولی با این وجود آن را تکرار می‌کند. دوم اینکه اگر معنای جمله را می‌فهمد با آن موافقت نداشت. حالا که جمله‌ای را می‌گوید، عقیده خودش را می‌گوید یا عقیده دیگران را؟

در این نمونه دیدیم که در واقع عقیده دیگران را بیان می‌کند. بنابراین عقیده‌اش عاریتی است؛ بالطبع تصمیم او در نتیجه زندگی او عاریتی است.

دلیل اینکه در اینجاها تعبیر vicarious به معنای عاریتی به کار می‌رود این است که هر چیزی از درون انسان برنخیزد و از بیرون به او برسد، عاریتی است. در این حالت، انسان دقیقاً مثل یک پرده سینمایی است که دستگاه سینماتوگراف و فیلم پراکن آن همیشه روشن

است و به همین دلیل هر نور و رنگی که بر این پرده دیده می‌شود، نور و رنگ خود پرده نیست. تنها وقتی معلوم می‌شود خود پرده سینما چه رنگی داشته که دستگاه را خاموش کنند.

ما در زندگی‌مان همین‌طور هستیم. من هر چه به شما نگاه می‌کنم افکار دیگران را می‌بینم نه افکار خودتان را. شما مانند پرده سینما هر نوری را — بدون اینکه رد و قبولی نشان دهید — فرا می‌افکنید بدون اینکه بگویید فلان رنگ را می‌خواهم و بهمان نور را نمی‌خواهم. فلان رنگ را که تابانده‌اید، بردارید و آن رنگی را که تابانده‌اید، بتابانید.

بعد مولانا شروع می‌کند به توصیه کردن که «تقلید نکن و فقط تحقیق کن». من همیشه این جمله مولانا را که می‌بینم به یاد حدیثی از حضرت علی^(ع) می‌افتم که می‌فرمایند: «لاسنه افضل من التحقيق» (هیچ راه و روشی در زندگی بهتر از تحقیق نیست). تحقیق یعنی خودت حق بودن مطلب را دریاب. تحقیق بدین معنا دقیقاً در مقابل تقلید و زندگی عاریتی قرار می‌گیرد و معنایش این است که من باورهای نامفهوم و نامقبول را از دیگران می‌پذیریم.

نمونه سوم، هایدگر، فیلسوف اگزیستانسیالیست معروف آلمانی، است. او در کتاب معروف خود، هستی و زمان، که شاهکار اوست، بحثی را در باب وضع زندگی اکثر قریب به اتفاق ما آدمیان پیش کشیده است و قصد دارد با ترسیم این وضع نشان دهد اکثر ما آدمیان زندگی عاریتی داریم. هایدگر می‌گوید: هر کدام از شما در زندگی خود تأمل کنید و ببینید آیا این سه خصیصه‌ای که من می‌گویم در زندگیتان هست یا نه. اگر هست صادقانه پیش خودتان مقرر باشید که زندگی عاریتی می‌کنید، نه زندگی اصیل. بعد می‌گوید: همه ما آدمیان کمابیش این سه خصیصه را داریم:

خصیصه اول: ما به راجعی و یاوه‌گویی^۱ مبتلا شده‌ایم. و راجعی چه نوع سخنی است؟ سخنی است که در آن خود سخن گفتن مهم است نه محتوای سخن. اینکه می‌گویند در شب‌نشینی‌ها راجعی می‌کنیم، یعنی چه؟ یعنی اصلاً مهم نیست چه می‌گوییم، مهم این است که

1. gossip

داریم چیزی می‌گوییم. به تعبیری، خود حرف زدن موضوعیت پیدا کرده با اینکه باید طریقت داشته باشد و از طریق سخن گفتن چیزی انتقال یابد. در واقع، ما دائماً در زندگی خودمان جمله‌ها، گزاره‌ها و باورهای را از دسته‌ای می‌گیریم و به دسته دیگری انتقال می‌دهیم (انتقال اطلاعات ناآزموده از دیگران به من و از من به دیگران).^۱ در این صورت یاوه‌گویی همه زندگی من و شما را تشکیل داده است.

در حقیقت ما از پدران، مادران، مربیان، افکار عمومی، رادیو، تلویزیون، مطبوعات و رسانه‌های جمعی چیزهایی را شنیده‌ایم؛ بعد هم همین‌طوری که شنیده‌ایم به دیگری انتقال می‌دهیم، بدون اینکه قبل از این انتقال، بررسی کنیم و ببینیم آیا این مطالب درستند یا نادرست. گویی ما فقط و فقط دستگاهی هستیم که از سویی گیرنده چیزهایی است که شما به من می‌دهید و از سوی دیگر فرستنده همان چیزها به دیگری است و من تنها در این وضعیت گیرندگی و فرستندگی به سر می‌برم. ایشان ادامه می‌دهد: درواقع، ما هم در گرفتن و هم در فرستادن لذت خاصی احساس می‌کنیم و همین لذت باعث شده که کل زندگی ما دچار این حالت شود. (حالا تأمل کنید که آیا شما اینگونه نیستید؟)

شما از دوران کودکی تا الان چیزهایی از پدران، مادران، معلمان و مربیان و... فرا گرفته‌اید. امروز و فردا هم که معلم و پدر و مادر و... می‌شوید همان چیزها را به فرزندان و متعلمان و مربیان خود انتقال می‌دهید. آیا این وسط معلوم شد که اینهایی که گرفته بودید کدامش حق بود کدام باطل یا نه، فقط گرفتید و لذتی بردید و بعد بدون تأمل و مذاقه به دیگران می‌دهید و لذتی دیگر خواهید برد.

خصیصه دوم: ما از مرحله یاوه‌گویی و راجتی به مرحله سرک کشیدن، بوالفضولی و ناخنک زدن می‌رسیم. بوالفضولی یعنی به محض اینکه چیزی را شنیدم و وارد ذهنم شد چون بنا بر این نبود که آن را بیازمایم — فوراً می‌گویم چه چیز دیگری دارید؟ یعنی با وجود اینکه هنوز مطلب اول را دریافت نکرده‌ام و وارد هاضمه و فهم من نشده باز دنبال چیز جدید

۱. هایدگر تحت تأثیر سقراط تعبیر ناآزموده را به کار می‌گیرد.

می‌گردم. از این نظر است که همه ما به زبان حال و قال می‌گوییم: «تازه چه خبر؟» و یکی نیست به ما بگوید با کهنه‌هایش چه کرده‌اید که دنبال تازه می‌گردید؛ مگر کهنه‌ها چه هنری برای شما داشتند که حالا باز هم طالب تازه‌ها هستید؟ پس سرک کشیدن یعنی عاشق نو بودن. مثلاً، شما کتابی نوشته‌اید و من با خواندن آن باورهای شما را به خود انتقال می‌دهم، اصلاً هم دقت نمی‌کنم آیا درست است یا نه اما تا به شما می‌رسم می‌گویم: آقا اخیراً کتاب جدیدی منتشر نکرده‌اید؟ یکی نیست بگوید: خوب، کتابهای قبلی را که خواندی کدامش حق بود و کدامش باطل؟!

بنابراین نوجویی خصلت انسانهایی است که زندگی عاریتی دارند؛ و به لحاظ همین خصلت است که از این متفکر به آن متفکر، از این مکتب به آن مکتب می‌لغزیم؛ و اصلاً مکث نمی‌کنیم این مکتبی را که تا الان قبول داشته‌ایم آیا درست است یا نادرست.

از این لحاظ هم هست که اگر شما از من پرسید: «خدا وجود دارد یا نه؟» من با کمال مباهات و افتخار می‌گویم که در این باب نه قول وجود دارد؛ یعنی من نمی‌دانم خدا هست یا نه، ولی نه قول در این باره شنیده‌ام. در حالی که بحث بر سر این نبود که چند تا قول وجود دارد، بلکه شما می‌خواستید بدانید در عالم واقع خدایی هست یا نه. می‌دانید چرا چنین پاسخ می‌دهم؟ چون من به جای اینکه وقتی یکی از اقوال را شنیدم حسابش را به لحاظ شخصی با خودم تسویه کنم — که بالاخره درست است یا نادرست — فوری بگویم: حالا کاری نداریم که درست است یا نادرست، بالاخره این یک قول بود، قول دوم چیست؟ و همین‌طور تا قول نهم بدون هیچ مذاقه و تأملی بر روی آنها پیش رفتیم.

خصیصه سوم: سردرگمی^۱ و گیجی است یعنی نمی‌دانم در چه جهانی به سر می‌برم. مثلاً نمی‌دانم آیا جهان هدفدار است یا بی‌هدف؛ نمی‌دانم در جهان با خدا به سر می‌برم یا بی‌خدا؛ نمی‌دانم جنگ بهتر است یا صلح؛ اما در عین حال می‌دانم که درباره هر یک از این پرسشها اقوال زیادی هست و می‌توانم همه را برای شما توضیح دهم. در واقع، ما از نظر فکری تلوتلو

1. ambiguity

می‌خوریم. چرا؟ چون در مورد هیچ چیز خودمان تصمیم نگرفته‌ایم و تنها وسیله‌ای برای انتقال نظریات بوده‌ایم. به تعبیر دیگر، باورها همین‌طور به ما می‌رسند و از ما به دیگران انتقال می‌یابند و چون ما شهوت شنیدن و گفتن داریم، در اثر اعمال این شهوت به گنجی فروخته‌ایم؛ یعنی هیچ رأی شخصی قابل دفاعی نداریم.

مثال دیگری بزنم: من به کسی می‌گویم: فلانی! می‌خواهم در باب فلان موضوع تحقیق کنم. می‌گوید: بیا برویم پای اینترنت. می‌رویم و می‌بینیم که ۸۰۰ کتاب، ۹۰۰۰ مقاله و هزاران هزار پرونده وجود دارد. می‌گوید: بفرما و افتخار هم می‌کند که مرا در جریان اینها قرار داده است. در حالی که من در میان این تلنبار کتاب، رساله و مقاله نمی‌خواستم ببینیم چه نوشته‌هایی در باب اینکه «الف ب است یا نه؟» وجود دارد، بلکه می‌خواستم بدانم «الف ب است یا نه؟». در واقع، به جای اینکه سخن ما دربارهٔ واقعیتها باشد، دربارهٔ سخنانی است که دربارهٔ واقعیتها گفته شده و اصلاً از این سخنان به خود واقعیت انتقال نیافته‌ایم.

این تلوتلوخوردن فکری که هایدگر از آن به سرگیجه، گمگشتگی و گنجی تعبیر می‌کند؛ وقتی برای انسان حاصل می‌آید که به جای اینکه خودش با واقعیتها سر و کار پیدا کند، فقط با باورهای دیگران دربارهٔ واقعیت سر و کار دارد.

حال اگر دقت فرموده باشید می‌بینید این سه مرحله در همه ساحت‌های زندگی وجود دارد، حتی در زندگی روزمره. مثلاً، اگر به شما بگویم: به چه دلیل باید با قاشق و چنگال غذا خورد؟ می‌گویید: خوب گفته‌اند باید اینطوری غذا بخورید. اگر بپرسم به چه دلیل پسران باید خواستگاری دخترها بروند؟ می‌گویید: خوب دیگه، این جور گفته‌اند! چرا آدم باید در مجلس ترحیم شرکت کند یا اصلاً چرا باید سر جنازه رفت؟ خوب باید رفت دیگه! مردم از جشن و شادی خوششان می‌آید، شما هم خوشتان می‌آید؟ خوشم نمی‌آید، ولی چون زشت است پیش مردم بگویم از جشن خوشم نمی‌آید طوری زندگی می‌کنم که گویی از جشن و شادی لذت می‌برم!

بنابراین خودتان نمی‌دانید چرا باید فلان کار را بکنید چون برای شما چیزی روشن نیست و هنوز در آن سه فرآیند به سر می‌برید و طبیعتاً به راحتی می‌توان شما را از این سو به آن سو

کشاند؛ و چون تا الان چیزی را که به شما گفته‌اند، بدون دلیل قبول کرده‌اید طبعاً فردا که چیز دیگری بگویند آن را هم بدون دلیل قبول می‌کنید ولو خلاف چیز قبلی باشد.

نمونه چهارم، از یکی از روانشناسان نهضت سوم روانشناسی کارل راجرز امریکایی است که شاید بتوان گفت بعد از آبراهام مزلو هیچ شخصیتی بالاتر از ایشان در روانشناسی انسان‌گرا ظهور نکرده است.

راجرز در باب اتخاذ موضعها و ارزش داوریه‌های ما در زندگی سه مرحله را از یکدیگر تمیز داده که مرحله اول و دوم در همه آدمیان هست و ناسازند افرادی که به مرحله سوم برسند. ایشان می‌گوید: وقتی طفل به دنیا می‌آید بر اساس حاجت واقعی ارگانیسم خود، رد و قبول و پذیرش و واژنش دارد. مثلاً فلان خوراکی را که می‌خورد به جهت سود رساندن به ارگانیسم بدنش است و اگر خوراکی دیگری را نمی‌خورد به دلیل زیانی است که به ارگانیسم او وارد می‌کند.

البته نه به این معنا که خودش دلیلش را می‌داند، بلکه در این سنین اول ارگانیسم به او القا می‌کند و راه را به او نشان می‌دهد. پس اگر هنگام گرسنگی گریه می‌کند، به دلیل زیانی است که گرسنگی بر او وارد می‌کند که می‌خواهد آن را دفع کند و از این لحاظ است که بچه کم‌خوری یا پرخوری ندارد و تنها به اندازه نیاز خود غذا می‌خورد. بدین ترتیب ارگانیسم بچه به صورت غریزی به او می‌گوید که این کار را بکن که به سود من ارگانیسم است و این کار را نکن که به ضرر من ارگانیسم است. این جریان کاملاً طبیعی است و همه گزینشها بر اساس حاجات واقعی ارگانیسم است. اما آهسته آهسته از دو سال و نیم به بعد نیاز دیگری در بچه پدید می‌آید که همان نیاز به محبوب واقع شدن است؛ یعنی این نیاز در بچه پدید می‌آید که من چنان باشم که مادر، پدر، خواهران و برادران و خلاصه اطرافیانم دوستم بدارند.

به محض جوانه زدن این نیاز، بچه بر سر دو راهی قرار می‌گیرد: از طرفی ارگانیسم بدن به او می‌گوید که این را بخور چرا که به سود من است، از طرف دیگر اگر بخورد مثلاً مادرش ناراحت می‌شود؛ یعنی رضایت مادر به قیمت زیان رساندن به ارگانیسم است و سود ارگانیسم به قیمت خشمگین کردن مادر.

حال آیا نمی‌شود هم سود ارگانیزم و هم رضایت مادر را به دست آورد و بین محبوبیت و برآمدن حاجات واقعی جمع کرد؟ پاسخ این است که نه. چرا؟ چون بچه دیر یا زود می‌فهمد که دیگران روح مثله نشده و عریان او را دوست ندارند و از این لحاظ است که بچه بین دوراهی قرار می‌گیرد که اگر غذا را بخورم با وجود کمک به بدن، مادر خشمگین می‌شود و اگر نخورم رضایت مادر را جلب کرده و محبوب او شده‌ام اما به ضرر خود عمل کردم. از آنجا که انسان محبوب واقع شدن را بر حاجات واقعی خود مقدم می‌دارد. آهسته آهسته سانسور خود را شروع می‌کند و مثلاً به زبان حال می‌گوید: «ای آب تو برای بدن من خوبی، ولی اگر دست دراز کنم پدر اخم می‌کند، مادر خشمگین می‌شود، خواهرم قهر می‌کند و ... پس تو را نمی‌خورم».

تمام خودسانسورها برای این است که محبوب واقع شویم؛ چرا که می‌خواهیم دل همه را به دست آوریم و طبعاً به ازای هر یک دلی که می‌خواهم به دست آورم باید تکه‌ای از روح خود را بکنم. چرا؟ چون تجربه نشان داده که دیگران روح تکه تکه نشده مرا دوست ندارند. لذا من هیچ وقت روح مثله نشده عریان خود را در معرض دید شما نمی‌گذارم. مثلاً، مرا به یک فیلم سینمایی دعوت می‌کنید، بعد می‌پرسید: فیلم چطور بود؟ من با وجود آنکه خیلی از فیلم بدم آمده، چون اگر بگویم فیلم مزخرفی بود دوستی خود را با شما از دست خواهم داد می‌گویم: بسیار جالب بود! دل و نیاز درونی‌ام می‌گوید: بگو از این فیلم خوشم نیامد و بسیار مزخرف بود، اما محبوبیت طلبی‌ام می‌گوید: توجه داشته باش که اگر این را گفتم دوستی شما متزلزل یا نابود می‌شود و به همین دلیل از فیلم تعریف کاذب می‌کنم.

بنابراین فاز اول فاز ارزش داوری «خود» طفل در مورد خودش است، اما فاز دوم فاز ارزش داوری از نگاه «دیگران» است. در فاز دوم برای محبوب واقع شدن — از طریق مثله کردن یا پنهان ساختن خود^۱ — خود را سانسور می‌کنم.

۱. مثله کردن وقتی رخ می‌دهد که باوری را که شما از من می‌خواهید داشته باشم جایگزین باوری می‌کنم که خودم می‌خواستم داشته باشم. پنهان ساختن وقتی رخ می‌دهد که من روح یکپارچه خود را حفظ می‌کنم اما نمی‌گذارم شما از باور واقعی من باخبر شوید.

به نظر راجرز اغلب ما آدمیان تا آخر عمر در همین نیاز می‌مانیم و برای خوشایند دیگران خود را مثله می‌کنیم. در مناجات معروف عارف آلمانی آمده: «خدایا مرا از من می‌ربایند.» چون این رفیق می‌گوید: این نکته‌ات بد است. می‌گویم: خوب اگر تو می‌گویی بد است آن کار را می‌کنم. رفیق دیگر می‌گوید: آن نکته هم بد است، آن را هم نمی‌کنم و همین‌طور باور و حس و عاطفه و تمام چیزهای مرا از من می‌ربایند. این است که باورها، احساسات و عواطف من همان باورها و احساسات و عواطفی است که شما می‌خواهید و قس علیهذا.

بنابراین، ما همیشه طفل درونمان را تنها در درون زندگی نگه می‌داریم و هیچ‌وقت از او مشاوره نمی‌خواهیم بلکه از دیگران مشاوره می‌خواهیم. در واقع همیشه زبان حال ما به یکدیگر این است که می‌گوییم: فلانی! تو که خوبی، یعنی آنطوری هستی که من تو را می‌خواهم، من چطورم؟ در حالی که زبان قال ما در احوالپرسیها عکس این است. به تعبیر دیگر در احوالپرسی من حال خود را از شما می‌پرسم و شما حال خود را از من و همه ما برای خوشایند دیگران خود را بزرگ می‌کنیم، در حالی که طفل درون هر کداممان می‌گوید: این کار را نکن.

مثال دیگری عرض کنم: اگر شما برای بنده غذایی را سرو کنید، من هیچ وقت نمی‌گویم که آن غذا را دوست ندارم و با اینکه طفل درونم می‌گوید: تو که این غذا را دوست نداری و اگر در خانه خودت بودی، غذا را با بشقابش از پنجره به بیرون پرتاب می‌کردی! می‌گویم: درست است، اما اگر این کار را بکنم محبوبیتم از دست می‌رود.

اغلب ما آدمیان در این مرحله دوم، یعنی ارزش داوری دیگران که منجر به مثله شدن روح خودمان می‌شود، می‌مانیم. اما راجرز می‌گفت: کسانی هستند که در این مرحله از خود می‌پرسند من چه کسی را فدا می‌کنم؟ در واقع، من دارم خودم را فدای دیگران می‌کنم و آیا هیچ عاقلی خود را فدای دیگران می‌کند؟

بدین ترتیب افرادی به مرحله سوم، یعنی ارزش داوری از نگاه خود می‌رسند و می‌گویند: ما این هستیم، هر که دوستان دارد، بدارد؛ و هر که دوستان ندارد، التماس دعا.

چارلی چاپلین، هنرپیشه معروف، جمله بسیار حکیمانه‌ای به دخترش می‌گوید - گرچه این جمله در مسائل اخلاقی - خانوادگی است، اما در همه جنبه‌ها قابل اجراست. او می‌گوید: «دخترم بدن خودت را بر کسی عریان کن که روح عریان تو را دوست بدارد». ما در واقع باید چنین خصلتی را بپذیریم و بگوییم روح عریان ما این است، هر که می‌پسندد، پسندد؛ و هر که نمی‌پسندد، نپسندد. این می‌شود زندگی اصیل.

زندگی اصیل، یعنی بر اساس اعتماد به چشم دیدن، نه کور کردن چشم خود و دیدن با چشم دیگران؛ یعنی دیدن زندگی را از پشت عینک خود، نه لگد مال کردن عینک خود و بر چشم زدن عینک دیگری یعنی زندگی‌ام را بر اساس صرافت طبعهای شخصی خودم بسازم نه تعطیل کردن اقتضائات درون برای کسب رضایت دیگری. راجرز می‌گفت: اگر کسانی به این مرحله سوم برسند، در واقع به طفل دوران کودکی بازگشته‌اند، اما طفلی بسیار پخته؛ چرا که در دوران کودکی، طفل بر اساس غریزه به حاجات واقعی خود عمل می‌کرد، اما در این مرحله سوم بر اساس عقل می‌فهمد که حاجات واقعی او چیست. در حقیقت، آن نوعی تشخیص ناآگاهانه حاجات بود و اینجا تشخیص آگاهانه حاجت است.

متأسفانه چون ما آدمیان به ندرت به این مرحله سوم می‌رسیم، به نظر راجرز تا آخر زندگی عاریتیمان را ادامه می‌دهیم. مثلاً اگر وقتی از کسی می‌پرسند چرا آواز می‌خوانی، بگوید: برای اینکه دلتنگی‌ام کم می‌شود، یا چون از صدای خودم خوشم می‌آید، این زندگی اصیل است؛ اما اگر بگوید: چون می‌گویند خوش آوازی، این زندگی عاریتی است.

نکته دیگر اینکه در واقع وضع دیگران همانند ماست؛ یعنی من از شما حرف‌شنوی دارم، شما از دیگران، آن دیگران هم از دیگران و ... خوب، در این مآل ما در نهایت از چه کسی حرف‌شنوی داریم و تابع چه کسی هستیم؟ (چون فرض این است که دیگران هم به صرافت طبع خود عمل نمی‌کنند). اینجا است که باید نمونه دیگری ذکر کنم.

نمونه پنجم، یک فیلسوف و عارف و روانشناس اروپای شرقی به نام آقای جاروس است، که فعلاً استادی در کانادا و استاد فلسفه در دانشگاه‌های امریکاست. ایشان معتقد است که

زندگی عاریتی سخن‌شنوی از فرد نامرئی است، کسی که او را نمی‌بینیم و اصلاً نمی‌توان او را دید.

آزمایشهای روانشناسی نشان داده است که اگر شخصی تنها، در یک اتاق ساختمانی مشغول کار باشد و ببیند که از زیر در دودی به درون اتاق می‌آید، به محض رؤیت دود، به طرف در می‌رود تا علت آن را کشف کند یا از دیگر افراد ساختمان بپرسد. اما اگر سه نفر در یک اتاق باشند و همین دود را ببینند، خیلی که زود دست به کار شوند ۶ دقیقه بعد از ورود دود است، و گاهی تا رؤیتشان از آنها گرفته نشود هیچ تکان نمی‌خورند. چرا؟ چون نفر اول می‌گوید: اگر این دود چیز خطرناکی بود، آن دو نفر واکنش نشان می‌دادند و چون آن دو نشسته‌اند لابد چیز خطرناکی نیست، غافل از اینکه آن دو نفر هم به دوتای دیگر نگاه می‌کنند و همین توجیه را می‌آورند. یعنی من به دلیل چیزی که در آن دو می‌بینم تشخیص خودم را تعطیل می‌کنم. غافل از اینکه دوتای دیگر هم همین فکر را می‌کنند. خوب، در این فرآیند ما از چه کسی تبعیت می‌کنیم؟ من از شما دو تا، دومی از ما دو تا، و سومی هم از دو تای اول، پس در واقع داریم از «هیچ کس» تبعیت می‌کنیم!

نمونه ششم، ویلیام جیمز، فیلسوف و روانشناس معروف امریکایی است که اصلی به نام «اصل برهان اجتماعی»^۱ دارد. اصل برهان اجتماعی، یعنی اعتقاد به اینکه هر چیزی که دیگران می‌گویند، لابد برهانی پشت آن است؛ و چون من همه شما غیر از خودم را در نظر می‌گیرم و شما هم همه را، غیر از خودتان، در نظر می‌گیرید و دیگران هم به همین ترتیب، در واقع ما از هیچ کس تبعیت می‌کنیم. مثلاً همه ما که اینجا نشسته‌ایم می‌گوییم: خدا وجود دارد، اما اگر از تک تک ما بپرسند: چرا؟ می‌گوییم در محلّ خودش ثابت شده و در این پاسخ، افراد دیگر جامعه را پشتوانه سخن خود قرار می‌دهیم که آنان هم به این باور معتقدند. طبعاً با این وصف اگر در محیطی بودیم که همه می‌گفتند خدا وجود ندارد، ما هم می‌گفتیم خدا وجود ندارد!

1. principle of social proof

در حقیقت عقیده همه ما دوری است، چون عقیده من به دیگری منتقل می‌شود، از دیگری هم به دیگری و ... نهایتاً هم به خود من بازمی‌گردد. چنین زندگی‌ای عاریتی است، یعنی زندگی‌ای است که من مسئول کارهای خودم نیستم. چون من شما را به این باورها، احساسات و عواطف و ... وارد کرده‌ام و شما مرا. وقتی این‌طور باشد حاصل مجموع این زندگی‌ها هم‌رنگی با جماعت است؛ یعنی هم‌رنگی با هیچ کس؛ یعنی در واقع من با جماعتی که هیچ کسند هم‌رنگی می‌کنم تا محبوب جماعتی که همه منهای من هستند، بشوم. در نتیجه من پیش همه محبوب می‌شوم اما پیش خود مقبوضم! چرا؟ چون آن عامل درونی من هر بار مرا به چیزی امر می‌کند، اما من به خاطر جلب رضایت شما از اطاعت او سرباز می‌زنم.

این حالت که همه دوستان می‌دارند، اما خودمان، خودمان را دوست نداریم «با خود در کشاکش بودن»^۱ نامیده می‌شود. همه زندگی‌های عاریتی به این کشاکش درون کشیده می‌شود، چون دائماً برخلاف تشخیص‌های خود شخص عمل می‌شود.

بدین ترتیب، شاخصه‌های اصلی زندگی عاریتی چنین هستند: تقلید می‌کنیم، تبعید می‌ورزیم، بی‌دلیل سخن می‌گوییم، سخنان دیگران را بی‌دلیل می‌پذیریم و دیگران هم سخنان ما را بی‌دلیل می‌پذیرند و بر سر هیچ هیاهو می‌کنیم، با همه وفاداریم جز با خود، با همه صداقت داریم جز با خود، با همه یکرنگ هستیم جز با خود.

در حالی که شاخصه‌های اصلی زندگی اصیل عبارتند از: به خود وفادار بودن نه به هیچ کس دیگر، با خود صداقت داشتن نه با هیچ کس دیگر، با خود یکرنگ بودن نه با هیچ کس دیگر.

زندگی اصیل یعنی زندگی‌ای که در آن انسان تنها به خودش وفادار است، و مساوی است با «در التزام خود حرکت کردن» و «در معیت خود زیستن»، و بنابراین هرگاه وفاداری به خود فدای وفاداری به دیگر یا دیگرانی شود، زندگی من عاریتی خواهد بود.

1. selfchallenging

وفاداری به خود یعنی چه؟ معنای واضحتر وفاداری به خود، فقط بر اساس فهم خود عمل کردن و فهم خود را مبنای تصمیم‌گیریهای عملی قرار دادن است. پس هر کس که فقط بر اساس فهم خود در زندگی‌اش تصمیم‌گیری کند، فهم خود را تعطیل نکرده و زندگی اصیل دارد.

چه وقت فهم خود را تعطیل می‌کنیم؟ آنگاه که اساس زندگی ما اینها می‌شود: سستهای نیازموده، تعبد، تقلید افکار عمومی، همرنگی با جماعت، کسب محبوبیت به هر قیمتی، کسب رضای مردم و بنابراین کسانی زندگی اصیل دارند که در واقع هیچ باور نیازموده‌ای را مبنا قرار نمی‌دهند، تقلید نمی‌کنند، تعبد نمی‌ورزند، همرنگی با جماعت ندارند، افکار عمومی در آنها مؤثر نیست و در پی این نیستند که محبوبیتشان را به هر قیمتی حفظ کنند؛ بلکه می‌گویند: من بر مبنای آنچه خود فهم می‌کنم، عمل می‌کنم. حال اگر با این «بر مبنای فهم خود عمل کردن» محبوبیت حفظ شد، که شد و اگر نشد، هیچ مهم نیست. یعنی من در واقع به هر قیمتی نمی‌خواهم در دل شما جا باز کنم من می‌خواهم در دل خود جا باز کنم؛ می‌خواهم خودم از خودم بدم نیاید، نه اینکه شما از من بدتان نیاید؛ چرا که خوشایند خودم بر خوشایند شما تقدم دارد و زندگی اصیل در واقع یعنی همین. یعنی زندگی‌ای که در آن، من به خاطر اینکه در دل شما جا باز کنم یا برای اینکه رضای شما را به دست آورم، از فهم و استنباط خودم از واقعیات دست بردارم.

در آخر، مواردی از قرآن کریم ذکر می‌کنم که بنا بر آنها گویی نظر قرآن کریم هم بر زندگی اصیل است. البته نمی‌خواهم بگویم نظر قرآن فلان است، بلکه می‌خواهم بگویم در قرآن هم آیات و شواهدی نزدیک به دیدگاههای ذکر شده وجود دارد، چه آیات خلاف هم باشد و چه نباشد. این آیات عبارتند از:

(۱) آیه‌ای در مورد یهودیان و مسیحیان که می‌گوید: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» [توبه: ۳۱]؛ می‌فرماید: اینان — یعنی مسیحیان و یهودیان — علمای دینی خود را، غیر از خدا یا علاوه بر خدا^۱، می‌پرستیدند.

شخصی از امام باقر^(ع) یا امام صادق^(ع) می‌پرسد: آیا واقعاً اینها از مردم می‌خواستند که «ما را بپرستید؟» امام می‌فرماید: نه، هیچ وقت آنها چنین دعوتی نمی‌کردند. حتی اگر چنین دعوتی هم می‌کردند، کسی پاسخ مثبت نمی‌داد. صحابی می‌پرسد: پس مقصود قرآن چیست؟ حضرت می‌فرماید: اینها همان معامله‌ای را با علمای خود می‌کردند که تنها باید با خدا کرد. آن معامله این است که انسان فقط باید سخن خدا را بی‌چون و چرا قبول کند و از هر کس دیگری برای سخنش دلیل بخواهد. چون اینها سخنان علمای خود را بی‌چون و چرا می‌پذیرفتند، در نتیجه، خداوند می‌فرماید که اینها علمای خود را می‌پرستیدند: یک روز می‌گفتند یک ششم اموالشان را به عنوان وجوه شرعیه بپردازید، آنها هم می‌پرداختند. بعد از مدتی می‌گفتند: نه، باید یک هشتم بپردازید، آنها هم می‌گفتند: بفرما. نمی‌گفتند اگر الان یک هشتم راست است، پس یک ششم قبلی دروغ بوده و اگر یک ششم قبلی راست بوده پس الان دروغ می‌گویید. بدین ترتیب اینها فقط مقلد و متعبد بودند.

(۲) آیه دیگر درباره اهل جهنم است که وقتی مورد خطاب قرار می‌گیرند یا خودشان مخاطبه می‌کنند و بر سر این موضوع بحث می‌کنند که چه چیزی ما را به اینجا کشانید، همه می‌گویند: «إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» [احزاب: ۶۷]، یعنی ما از اکابر خودمان حرف‌شنوی داشتیم و آنها ما را به این راهها کشانیدند. این یعنی زندگی عاریتی و حرف‌شنوی از کسی، با اینکه از درون ما چیز دیگری برمی‌خیزد.

(۳) قرآن در مواردی، وقتی می‌خواهد از طرف مقابل حرف‌شنوی داشته باشد می‌گوید: از شما حرف‌شنوی می‌توانیم داشته باشیم، ولی دلیلتان را بیاورید: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» [بقره: ۱۱۱].

۱. بسته به اینکه «من دون» را به معنای «غیر» بگیریم یا به معنای «علاوه بر»؛ چون در زبان عربی به هر دو معنا آمده است.

۴) در مورد پیامبر ما و برخی پیامبران دیگر آمده است که وقتی مردم را دعوت می‌کردند، مردم می‌گفتند: ما حرف شمای پیامبر را قبول نمی‌کنیم. چون روش پدران ما به گونه دیگری بوده است و ما هم همان روش را در پیش می‌گیریم: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» [زخرف: ۲۲].

«اثر» یعنی ردّپا، یعنی ما پیامان را همان جایی که ردّپای پدرانمان است می‌گذاریم و درست همان راه را می‌رویم. قرآن می‌فرماید: حتی اگر پدرانشان بی‌شعور هم بودند و فهم نداشتند، اینها باید تبعیت کنند؟ «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا» [بقره: ۱۷۰].

۵) نمونه دیگری که باز هم در مورد پیامبر^(ص) ما و انبیای سلف مشترک است، این است که معمولاً آنها در مقابل افکار عمومی جامعه خودشان می‌ایستادند. در قصص انبیا دانستیم این هست که پیامبران چیزهایی می‌گفتند که مردم قبول نداشتند، ولی آنان ایستادگی می‌کردند و نمی‌گفتند که خوب ما هم مثل افکار عمومی بگوییم.

من در جایی در مورد این آیه بحث می‌کردم، کسی گفت: خوب، بله شما پیامبر بشوید، بعد هم در مقابل افکار عمومی بایستد. به او گفتم: پیامبری پیامبر را دیگران قبول داشتند یا فقط خودش قبول داشت؟ طبعاً دیگران که قبول نداشتند اما برای خودش مطلب واضحی بود. حالا اگر عقیده دیگری هم نزد من واضح باشد، به همین دلیل، حق دارم در مقابل شما بایستم. یعنی اگر مطلبی مانند آفتاب برای بنده وضوح داشت، چه شما موافق بنده باشید و چه نه، من از شما تبعیت نمی‌کنم. شکار سایه نمی‌کنم، خودم را رها نمی‌کنم تا به دنبال شما بروم. پیامبری پیامبر هم برای او وضوح داشت، لذا می‌گفت: اگر در دست راستم خورشید و در دست چپم ماه را بگذارید من از عقیده خود برنمی‌گردم.

۶) مورد دیگری که می‌خواهم از قرآن نقل کنم شامل همه آیاتی می‌شود که با عباراتی چون «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» و «أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» می‌آید که باز هم به نظر می‌رسد برای نفی زندگی عاریتی است. «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» یعنی نگو اکثریت این را می‌گویند و من هم می‌پذیرم،

چون اکثریت لایعقلون و لایفقهون هستند. اگر اینطوری بگوییم، در واقع یعنی تو هم یک بی‌شعوری و از بی‌شعورهای دیگر تبعیت می‌کنی و این دقیقاً زندگی عاریتی است. بنابراین به نظر می‌آید در قرآن شواهد زیادی در باب زندگی اصیل وجود دارد که می‌گوید: اگر چیزی را خودت یافتی تبعیت کن و به آن عمل کن، ولو اینکه همه مخالف باشند. پس تبعیت از قواعد و هنجارهای اجتماعی تنها زمانی قابل دفاع منطقی است که خودم به حقانیت آنها وقوف داشته باشم؛ وگرنه تبعیت از آنها مساوی تبعیت از جهل عمومی و ندانسته‌های همه خواهد بود.

بنابر آنچه گفته شد دومین مؤلفه معنویت انسان معنوی زندگی اصیل است. انسان اصیل فقط به یافته‌های خود اعتنا می‌کند و از چیزی تبعیت می‌کند که با مجموع نیروهای ادراکی خودش به وضوح یافته باشد؛ و از این لحاظ انسان اصیل و معنوی هیچ وقت بر اساس حدس و امثال آن سخن نمی‌گوید.

هایدگر در ادامه بحث خود در این باره می‌گوید: یکی از ویژگیهای انسانهای عاریتی این است که چون هیچ چیزی در آنها ریشه ندارد، همه چیزشان بر اساس حدس و گمان است. من در اینجا به یاد این آیه قرآن می‌افتم که می‌فرماید: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» [انعام: ۱۱۶] یعنی فقط حدس می‌زنند؛ یا در جایی دیگر می‌فرماید: «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» [بقره: ۷۸]، «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» [یونس: ۳۶] یعنی اینها گمانی‌اند. (گمان آن است که از درون شما نجوشد).

پس ما تا این گام را بر نداریم به معنویت راه نمی‌یابیم و هیچ چیز برای خود ما حیات و نشاط پیدا نمی‌کند، چون همیشه در حال دلقک‌بازی و فیلم بازی کردن هستیم؛ درست مانند کارگردانی که نقشی را بر عهده یک هنرپیشه می‌گذارد، چه آن هنرپیشه آن را دوست داشته باشد و چه نه. حال گویی کسانی — به زبان حال — به ما گفته‌اند: اگر می‌خواهی زندگی اجتماعی‌ات پا برجا بماند باید اینطوری زندگی کنی و ما هم قبول کرده‌ایم! غافل از اینکه به گفته حضرت علی بن ابیطالب^(ع) «رضی الناس غایة لاندرك»، یعنی رضای مردم هدفی است که هیچ کس به آن نمی‌رسد.

بنابراین اگر دنبال این هستید که رضایت مردم را به دست آورید، قیمتش آن است که از خودتان بدتان خواهد آمد. علاوه بر این، با آن رضایت همه مردم هم به دست نمی آید، چون به هر حال هر کسی نظر خاصی دارد که با دیگری متفاوت است و طبعاً رفتاری که ما را خوش می آید، او را ناخوش می آید: «ضرب الله رجلاً فیه شرکاء متشاکسون». انسانی که نوکر چهار ارباب باشد، که خود این اربابها با هم دعوا دارند، چه باید بکند؟ باز اگر همه آنها می گفتند «بنشین» خوب بود. اما یکی می گوید «بنشین»، دیگری می گوید «برو»، این نوکر بدبخت چه کند؟

پس مسلم است که رضایت خود را از دست می دهیم و تقریباً مسلم است که رضایت دیگران از خود را هم کسب نمی کنیم.

ولی عارفان اینگونه نبودند؛ لذاست که عارف معروف به شاگرد خود گفت: «حکایت نویس نباش، چنان باش که از تو حکایت بنویسند»، یعنی بین خودت چه می فهمی و مرتب نگو فلانی اینطور گفته، بهمانی آنطور گفته، فلان کس چنان می خواهد و

در اینجا دو مطلب را خدمتان عرض می کنم. یکی اینکه کسانی که به این معنا زندگی اصیل دارند، ممکن است خدانشناس باشند یا نباشند، و در هر دو حال به اصالت زندگی شان ضرر نمی رسد؛ چون خدا تنها موجودی است که ما را آنچنان که هستیم و بدون آرایش و پیرایش می خواهد و بنابراین نباید برای او فیلم بازی کنیم. اگر کسی هم به خدا قائل نباشد به طریق اولی ضرری به اصالت زندگی اش نمی خورد. به تعبیر دیگر، با خود صداقت داشتن و به خود وفادار بودن با وفاداری به خدا — اگر خدایی در جهان باشد — ناسازگار نیست. ژ

دوم آنکه، شاید به نظر برسد که اگر زندگی عاریتی قبول کردن احوال دیگران است، پس حتماً زندگی اصیل باید به معنای رد کردن همه احوال باشد؛ اما اینطور نیست. زندگی اصیل وقتی به دست می آید که تابع دلیل قانع کننده بی پرو برگرد باشیم؛ وگرنه پیرو صرف قول دیگران بودن نه دلیل بر بطلان آن است و نه دلیل بر صحت و حقانیت آن. بدین ترتیب، آنچه زندگی را اصیل می کند عبارت است از: طرف دلیل را مراعات کردن، ابتناءالدلیل بودن، طرف برهان را دیدن و رعایت و پاسداشت برهان را کردن. به همین دلیل است که باید ببینیم چه

چیزهایی می‌توانند برهان به حساب آیند و چه چیزهایی نمی‌توانند. وظیفه اخلاقی ما ایجاب می‌کند یک شناخت معرفتشناختی جدی از چیزهایی که قابلیت دلیل بودن را دارند یا ندارند، حاصل کنیم.

اکنون می‌خواهم ربط زندگی اصیل را با مبحث معرفتشناسی عرض کنم. ابتدا، دو مقدمه ذکر می‌کنم و بعد بر اساس آن دو مقدمه به نکته‌ای می‌پردازم که ما را وارد بحث خودمان می‌کند.

مقدمه اول: ذکر سه عامل

نمی‌توان ادعا کرد که سه عامل «جهل»، «خطا» و «سوء نیت» از تاریخ بشر ریشه‌کن شده است و هیچ کس دلیل یا برهانی اقامه نکرده که امروزه بشر دستخوش این سه بیماری و عیب و نقص نیست. انسان هنوز هم — کمافی السابق — دستخوش این سه عامل است و هنوز هم ما خود، همشهریان جامعه و همه هموعانمان را اینگونه می‌یابیم.

معنای «سوء نیت» روشن است. «جهل» یعنی ندانستهای ما. «خطا» یعنی جهل مرکب و مضاعف. در واقع، «خطا» وقتی است که من واقعیت را نمی‌دانم ولی گمان می‌کنم که می‌دانم؛ اما اگر واقعیت را ندانم و بدانم که نمی‌دانم فقط دستخوش «جهل» هستم.

در واقع، این سه در زندگی بشر همچون مالاریایی‌اند که نمی‌توان گفت ریشه‌کن شده‌اند. خوب، اگر ما دستخوش این سه بیماری هستیم، من از کجا بدانم آنچه افکار عمومی می‌گویند ناشی از یک یا دو یا هر سه عامل نیست؟ از کجا بدانم آنچه از طریق سنت به من رسیده، یا آنچه مقلدها به ما مقلدین می‌گویند دستخوش این سه عامل نیست؟ از کجا بدانم کسانی که نسبت به آنها متعبد هستم وقتی چیزی به من می‌گویند دستخوش این سه عامل نیستند؟

پس تا وقتی یقین نکرده‌ایم این سه بیماری ریشه‌کن شده‌اند، همیشه باید این گمان را در خود زنده نگه داریم که شاید آنچه دیگری به ما می‌گوید ناشی از «سوء نیت»، «خطا» یا «جهل» او باشد.

مقدمه دوم: بت‌های بیکن

به تعبیر فرانسویس بیکن، فیلسوف و اندیشمند انگلیسی، ما انسانها در زندگی به پرستش چهار «بت» دچاریم و چون عقاید ما متأثر از این بتهاست به کج‌اندیشی مبتلا می‌شویم و اندیشه‌های نادرست گریبانمان را می‌گیرد.

جالب است این نکته را بگویم که در زبانهای اروپایی (مثلاً انگلیسی) «بت» و «عقیده» از یک ریشه‌اند: آنان برای واژه «عقیده» از «idea» استفاده می‌کنند و برای واژه «بت» از «Idol»^۱، «Idolatri» به معنای بت‌پرستی است. بسیاری از ریشه‌شناسان^۱ علت یکی بودن ریشه این دو لغت را این دانسته‌اند که بشر حس می‌کرده بزرگترین بتها عقاید خودش است. پس ما چهار دسته بت داریم؛ یعنی چهار دسته عقاید هستند که با وجود آنکه حق نداریم آنها را بپرستیم ولی می‌پرستیم. این بتها عبارتند از:

۱) بت‌های قبیله یا طایفه‌ای: این بتها یک سلسله توهمات و باورهای نادرست و خطاست که همه انسانها — کمابیش — به آنها دچارند. از جمله مثالهایی که بیکن آورده این است که همه انسانها، آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته، دستخوش «قیاس به نفس»^۲ اند و بسیاری از باورها، حکمها و داوریه‌های انسان از این قیاس به نفس کردنها ناشی می‌شود.

بت دیگری که از همین قسم است و همه ما انسانها — کمابیش — به آن دچاریم، «دلیل‌تراشی» است. «دلیل‌تراشی»^۳ به معنای دقیق کلمه یعنی مؤیدهای عقاید خود را به حساب بیاوریم، اما به مضعف‌های آن توجهی نکنیم. فرق «استدلال» و «دلیل‌تراشی» همین است که در دلیل‌تراشی من تنها به مؤیدات عنایت می‌کنم و مطلقاً به مضعفات عقیده خود التفات ندارم مثال ساده‌اش آن است که اگر در زندگی دو تا خواب صادق ببینیم به آن توجه می‌کنیم اما به میلیاردها خواب ناصادقی که در زندگی دیده‌ایم توجه نمی‌کنیم، و بعد بر این اساس احکامی صادر می‌کنیم.

1. Etymologists

2. rationalization

۲) بتهای غار: این بتها همگانی و عمومی نیستند، بلکه ناشی از خصایص روحی و فردی آدمی‌اند. ما آدمیان اختصاصاتی داریم که ممکن است باورهایی در ما ایجاد کند تا آنها را بپرستیم. مثلاً، بعضی از انسانها مزاجاً دیرباورند و طبعاً رویکرد شکاکانه به امور پیدا می‌کنند. برخی دیگر مزاجاً زودباور، خوش باور، یا ساده لوحند و طبعاً گرایش‌های جزم‌گرایانه^۱ دارند و می‌گویند: این است و جز این نیست که مثلاً «الف ب است» و هر کس بگوید «الف ب نیست» منکر بدیهیات شده است.

برخی انسانها به گونه‌ای هستند که وقتی به اموری توجه می‌کنند موارد تشابه آنها به چشمشان می‌آید و برخی دیگر اتفاقاً بیشتر متوجه موارد تخالف می‌شوند. و طبعاً اینها دو تیپ باور یا عقیده در زندگی پیدا می‌کنند.

۳) بتهای بازار: این بتها در اثر همنشینی با مردم - که خود ما هم یکی از همین مردم هستیم - پدید می‌آیند؛ یعنی بسیاری از اوقات، ما انسانها وقتی در جمع قرار می‌گیریم دستخوش توهم می‌شویم. مثال ساده آنکه بعد از فرانسس بیکن، مخصوصاً در قرن بیستم، بسیار اهمیت پیدا کرد (هرچند در زمان بیکن بسیاری از افراد متوجه اهمیت آن نشدند) این است که چون زبان امری بازاری است؛ یعنی در اثر معاشرت و همنشینی آدمیان با یکدیگر پدید آمده است معمولاً «وضوح» ندارد و دستخوش «ابهام»، «ایهام» و «غموض» است. وجود این چهار عامل در زبان روزمره و طبیعی باعث می‌شود که ما عقاید خطا پیدا کنیم. به تعبیر دیگر، چون ما نمی‌توانیم زبانی با دقت ریاضی - منطقی داشته باشیم از زبانی استفاده می‌کنیم که ما را فریب می‌دهد و به عقاید نادرستی می‌کشاند. ویتگنشتاین در اوایل قرن ۲۰ می‌گفت: هنر کل فلسفه این است که فریب‌خوردگیهای ما را از زبان نشان دهد؛ یعنی فلسفه می‌تواند نشان دهد که چقدر ما فریفته (فریب‌خورده) زبانمان هستیم و با وجودی که آدمیان خودشان زبان را ساخته‌اند، چقدر گول آن را خورده‌اند!

1. dogmatic

۴) بتهای نمایشخانه یا تئاتر: این نوع بت به مجموعه خطاهایی اطلاق می‌شود که ما آدمیان به تبعیت از بزرگانمان دچار آنها می‌شویم. مجموعه خطاهایی که محصول تبعیت از هر کسی است که در جامعه ما بزرگ به حساب می‌آید و به همین دلیل مقتدا و مقلد ما شده، نسبت به او تعبد می‌ورزیم و به تعبیر زبانهای اروپایی یک نوع «Authority» یعنی اقتدار معنوی، فکری و فرهنگی نسبت به ما پیدا کرده است.

این بزرگان می‌توانند در لباس فیلسوف، حکیم، عارف، عالم اخلاق، رهبر سیاسی، مصلح اجتماعی یا هزار لباس دیگر باشند و حتی امروزه می‌توانند لباس هنرپیشه‌ها را بپوشند. وقتی شما در باب جدّیترین مسائل زندگی با یک ستاره سینما گفتگو می‌کنید، در واقع، شما فکر می‌کنید چون به جهتی ستاره سینما شده است، هر سخنی بگوید درست است و بنابراین این امکان هست که از کوچکترین تا بزرگترین سوالات را از یک ستاره سینما با یک فوتبالیست پرسید!

جالب این است که پریشب دیدم از یک فوتبالیست درباره شب قدر می‌پرسیدند! خوب وقتی فوتبالیستها دین‌شناس شمرده شوند و متدینها فوتبالیست، نه فوتبال فوتبال می‌شود و نه دین دین.

وقتی شما از یک فوتبالیست می‌پرسید: معنای شب قدر چیست، معنایش این است که اگر کسی پایش خوب حرکت می‌کند و ماهیچه‌های چست و چابک دارد، می‌تواند در باب شب قدر هم اظهار نظر کند. گویی باید از بزرگان حرف بشنویم و حرف آنان حتماً درست و صادق است و خطاپذیر و خطابر دار نیست.

البته این بزرگان در جامعه‌های مختلف متفاوتند: در جامعه‌هایی که سیطره دین بیشتر است طبعاً عالمان دینی و روحانیون این شأن را دارند. در جامعه‌ای مثل جامعه غرب امروز ممکن است ستاره‌های سینما، فوتبالیستها اینگونه باشند. در جامعه‌های دیگر ممکن است سیاستمداران یا عالمان علوم تجربی و ... اینطور باشند.

حتی وقتی از انیشتین هم در مورد معنای زندگی پرسید همین خطا را کرده‌اید. چون او فیزیکدان و ریاضیدان است و اگر چنین چیزی از او پرسید درست مثل این است که از لبنیاتی سر کوچه این سؤال را بکنید، چون هیچ کدام در حیطه کارشان اظهار نظر نکرده‌اند.

بیکن از این جهت به چنین پتهایی «بت نمایشخانه و تئاتر» می‌گوید که همه وقت مورد توجه ما هستند و همان‌طور که انسان در نمایش همیشه به صحنه نگاه می‌کند، گویسی بزرگان در صحنه جامعه قرار گرفته‌اند و چشمان ما به لب و دهان آنها دوخته شده است.

بر اساس این، دو مقدمه می‌گویم که نتیجه طبیعی پذیرش و باور این دو مقدمه این است که، به تعبیر دکارت، نوعی «شک دستوری» پیدا کنیم. شک دستوری یعنی اینکه ببینیم آیا می‌توانیم در همه این امور شک کنیم و بعد از این شک به یقین برسیم یا نه. چنین شک‌ی «methodological» (دستوری) است. باید توجه داشت که شک دستوری غیر از شکهای دیگر همچون شک مزاجی، استدلالی و استفهامی است. شک دستوری یعنی اینکه چه اشکالی دارد من بنای خود را بر این بگذارم که تمام آنچه دیگران به من القا و تلقین کرده‌اند مورد تردید قرار دهم، حتی اگر آنها به حسب ظاهر کاخی باشکوه باشند. من می‌خواهم دانه دانه آجرهایی را که خانه باورهایم را تشکیل داده‌اند از نو بیازمایم و بدین ترتیب خانه جدیدی بسازم که حتی اگر کلبه‌ای هم باشد بر آن کاخ رجحان دارد. من نمی‌دانم زندگی در آن کاخ مرا به کجا می‌کشاند، اما از آنجا که این کلبه را بر اساس القائات و تلقینات دیگران که نسبت به آنها ظن به خطا و سوء نیت و جهل دارم، نساخته‌ام؛ بلکه بر پایه فهم خودم ساخته‌ام می‌دانم که زندگی در آن چه سرنوشتی دارد.

این را تأکید کنم که شک دستوری نتیجه باور به آن دو مقدمه است و اگر بخواهید زندگی اصلی داشته باشید باید ابتدا آن دو مقدمه را باور کرده، سپس شک کنید، که اگر این‌طور نباشد شک شما هم غیر اصلی است. شما باید بر اساس فهم خودتان به این برسید که پتهای چهارگانه بیکن زنده‌اند هنوز مالاریای جهل، خطا و سوء نیت ریشه‌کن نشده است تا نتیجه طبیعی اعتقاد به این دو مقدمه شک دستوری‌ای باشد که در آن بگویید: من بنا را بر نادرست بودن باورهایم می‌گذارم و به همین دلیل باید تک تک آنها را بیازمایم و ببینم که آیا «خدا

وجود دارد؟»، «زندگی پس از مرگ وجود دارد؟» «ارتباط خدا به وسیلهٔ رسالت و نبوت با بعضی از انسانها»، «سخن گفتن خدا با برخی افراد و پیام‌رسانی به همهٔ انسانها از طریق آنها»، «هدفمند بودن عالم خلقت»، «معنادار بودن زندگی»، «اخلاقی بودن نظام خلقت» درست است یا نه؟

پس انسان در باب همهٔ اینها می‌تواند از نو تأمل کند که حاصلش ممکن است مزید یا مضغف عقیده سابق باشد و هر کدامش باشد، خوب است، ولی اگر پس از تأملات به این نتیجه رسیدید که عقاید موروثی شما نادرست است، زندگی کردن بر اساس این عقاید جدید زندگی اصیل است نه بر اساس عقاید سابق.

می‌خواهم بگویم فرآیند درست این است که بر اساس فهم خویش زندگی کنیم و مهم نیست نتیجه و فرآورده این فرآیند چه عقایدی باشد بلکه ما باید از هر عقیده‌ای که بر اساس این فرآیند عاید ما می‌شود، استقبال کنیم.

بسیاری از انسانها وقتی زندگی اصیل در پیش گرفتند، دیدند عقاید سابقشان درست بوده؛ مثلاً غزالی وقتی شک کرد، پس از شکش تقریباً بیشتر عقایدش تأیید شد، پاسکال هم همین‌طور. اما اسپینوزا وقتی شک کرد، پس از شک تقریباً هیچ کدام از عقاید قبلی‌اش تأیید نشد.

پس اسپینوزا، پاسکال و غزالی زندگی اصیل داشته‌اند و من و شما هم ممکن است زندگی اصیل پیدا کنیم اما اینکه پس از طی فرآیند زندگی اصیل، به چه فرآورده‌ای برسیم از قبل تضمین شده نیست، ممکن است عقایدتان تأیید بشود یا نشود.

به هر حال لزومی ندارد که پس از در پیش گرفتن زندگی اصیل عقایدتان تأیید نشود بلکه ممکن است همهٔ آنها تأیید گردد. فقط فرق الان شما با قبل این است که قبلاً با این عقاید زندگی می‌کردید چون فلان کس گفته بود ولی الان بسا همان عقاید زندگی می‌کنید چون خودتان اینگونه یافته‌اید. مثلاً، ما تا سال دوم و سوم راهنمایی می‌گوییم: مجموعه زوایای مثلث ۱۸۰° است و اگر کسی از ما بپرسد، چرا؟ می‌گوییم: چون آقا معلم یا خانم معلم گفته است. بعدها نیز که بر این مطلب برهان می‌آورند باز هم همان را می‌گوییم اما اگر دلش را بپرسند

می‌گوییم چون برهانی بر من اقامه شد که در هیچ یک از مقدمات آن نتوانستم تشکیک کنم. این معنایش این است که اگر فردا همان خانم معلم، آقا معلم بگوید: حرف من که «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰° است» اشتباه بود در جواب می‌گوییم: ما به آن جمله معتقدیم، ولو شما از حرف خود برگردید؛ چون بر این مطلب برهان اقامه شده و فهم من می‌گوید: مجموع زوایای مثلث ۱۸۰° است.

بنابراین تفاوت زندگی اصیل با زندگی غیر اصیل در فرآیند تحصیل عقاید است نه در نفس عقایدی که پدید می‌آیند و این عقایدی که پدید می‌آیند ممکن است عقاید سابق ما باشند یا نباشند. بدین ترتیب، به نظر می‌آید که شک دستوری، به معنای از نو تجدید کردن و مقلد نبودن، مؤلفه مهم زندگی اصیل است و اگر کسی اینگونه زندگی کند آرامش دارد و شاد و امیدوار است. پس این فرآیند به هر چه بینجامد باز هم شاد هستم؛ چون پیش خود حساب می‌کنم که اولاً، تلاش صادقانه کرده‌ام و قصد فریب خود یا دیگری را نداشته‌ام. ثانیاً، جداً تلاش کرده‌ام و با جدیت و صداقت به این عقیده رسیده‌ام و چون برایم واضح است بر آن اساس زندگی می‌کنم؛ و چون نباید باور واضح خود را فدای چیزهایی کنم که از دیگران به من ارث رسیده است و وضوحی ندارد، چنین عمل می‌کنم و هر چه پیش آید برنده‌ام نه بازنده.

من بارها گفته‌ام اگر شما با عقایدی که بر اساس یک زندگی اصیل عاید شده‌اند زندگی کنید، اگر خدا وجود داشته باشد ضرر نکرده‌اید، اگر هم معلوم شد خدا وجود ندارد باز هم ضرر نکرده‌اید. شما حالتی دارید که ویتگنشتاین آن را چنین توصیف می‌کرد: «انسان متدین کسی است که احساس امنیت می‌کند». اگر زندگی اصیل کنید، یک چنین امنیت خاطری پیدا می‌کنید. چون اگر خدایی وجود داشته باشد چگونه و با چه استدلالی می‌تواند با زندگی اصیل مخالفت کند؟

اگر خدایی و زندگی پس از مرگی وجود داشت شما می‌گویید: خدایا! من با کمال صداقت و جدیت به دنبال این رفتم که ببینم عقیده درست و نادرست چیست، مقلد و متعبد و همرنگ با جماعت و محبوبیت طلب نبودم و افکار عمومی برایم ارزش نداشت؛ خودم با کمال

صداقت و جدیت به دنبال واقعیت رفتم و رسیدم به اینکه «الف ب است» حال اگر این «الف ب است» مطابق با واقع نیست از من چه انتظاری می‌توان داشت؟ کوتاهی که نکرده‌ام! هیچ وقت نیست که من این بحث را پیش بکشم و جمله جالب برتراندراسل را به خاطر نیاورم، که اگر همین یک جمله را گفته بود می‌فهمیدم چقدر آدم حکیمی بوده است.

برتراندراسل در اواخر عمرش در ۹۹ سالگی، مصاحبه‌ای با روزنامه گاردین داشت: خبرنگار از او پرسید: جناب پروفیسور، شما ۹۹ سال است که می‌گویید خدا و زندگی پس از مرگ وجود ندارد و عن قریب هم از دنیا می‌روید؛ حال اگر از دنیا رفتید و دیدید که هم خدا هست و هم زندگی پس از مرگ، چه می‌کنید؟

برتراندراسل در جواب گفت: خانم خبرنگار، این خدایی که شما می‌گویید وجود دارد، و من می‌گویم وجود ندارد، بالاخره عادل است یا خیر؟

خانم خبرنگار گفت: البته که عادل است.

برتراندراسل گفت: اگر عادل باشد هیچ مشکلی نیست.

خانم خبرنگار: چرا؟!

برتراندراسل گفت: چون اگر عادل باشد به او می‌گویم: خدایا! یا باید ادله فیلسوفانی را که وجود تو را اثبات می‌کردند، قانع‌کننده‌تر می‌ساختی، یا ذهن مرا ساده‌لوحتر و زودباورتر از این، من که نباید تاوان ضعف ادله آنها را بپردازم! اینکه ذهن من دیرباور است هم که دست من نیست، چون خودت ذهن مرا درست کرده‌ای، وگرنه اگر من آدم ساده لوح و زودباور مثل مردم کوچه و بازار بودم این ادله — ولو قانع‌کننده نیستند — برای من هم قانع‌کننده می‌شدند.

به نظر من این حرف بسیار درست است؛ چرا که خدا از هر کسی بیش از وسعش نمی‌تواند بخواهد: «لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، و نه فقط خدا، که هیچ عادل‌ی هم نمی‌تواند بخواهد. این آیه یعنی «لَا يَكْفِيكَ عَادِلٌ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا».

کسی که زندگی اصیل دارد، به خدا اینگونه می‌گوید: من با کمال صداقت و جدیت در زندگی عمل کردم. سراغ ادله رفتم و آنها را سنجیدم. فکر کردن هم جزء تجملات زندگی‌ام

نبود — چون برای اکثر ما فکر کردن جزء تجملات زندگی است یعنی وقتی خسته می‌شویم و هیچ کار دیگری نداریم فکر می‌کنیم — حال اگر حرف حسابی هست، من تابع برهان قویترم. بنابراین به نظرم می‌آید که اگر این نوع زندگی عاید شود، در واقع، زیان نکرده‌ایم؛ و عساید شدن این نوع زندگی به این است که «مطالبه دلیل» کنیم.

اینجا کانال نقب ما به معرفتشناسی، که اصل بحث است معلوم می‌شود؛ یعنی اینکه ما برای هر عقیده‌ای باید مطالبه دلیل کنیم.

البته شکی نیست حال که بنا دارید مطالبه دلیل کنید نباید از کوچکترین امر زندگی شروع کنید، بلکه اول سراغ عقاید درست و مهم زندگیتان بروید. مثلاً، دیواری کوتاه‌تر از همسرتان پیدا نکرده‌اید، همین که می‌گوید: این تلویزیون را آنجا بگذاریم، می‌گویید: دلیل بیاور! در حالی که مشکل شما این نیست؛ مشکل شما آن انسانهایی هستند که عقاید بزرگ و مهم را بر شما تحمیل کرده‌اند و شما هم بر آن اساس زندگی خود را تنظیم کرده‌اید.

آیا ما که برای خرید یک کیلو برنج، سراغ ده تا مغازه می‌رویم و مظنه قیمت می‌کنیم، نباید برای درشت‌ترین و خطرناک‌ترین مسائل زندگی جاهای دیگری برویم و مظنه قیمت کنیم؟ آیا واقعاً شده است که یک کیلو پنیر را به صرف اینکه فلان مغازه به شما نزدیکتر است، از آنجا بخرید یا سراغ چند تا لبنیاتی می‌روید که مبادا پنیر را گران بخرید. پس چگونه و با چه استدلالی بزرگترین عقایدتان را از دم دست‌ترین افراد گرفته‌اید؟! آیا به نظر شما مسخره نیست برای چیزی که بیشترین ضررش هزار تومان است، هزار جا می‌رویم و ناخنک می‌زنیم ولی عقاید اساسی زندگیمان را از دم دست‌ترین مغازه می‌گیریم و می‌گوییم: خوب دم دست ما اینها بودند!

بنابراین باید مطالبه دلیل کرد و مطالبه دلیل ما را به اینجا می‌کشاند که بررسی کنیم و ببینیم اصلاً چه چیزی دلیل به حساب می‌آید؟ چه سخنی دلیل است و چه سخنی دلیل نیست؟

مثلاً تکرار مدعا دلیل نیست. تکرار مدعا را کسانی دلیل می‌دانند که اهل تبلیغات^۱ هستند. مثلاً می‌گویند: فقط سیب مثل سیب است. می‌پرسیم: چرا؟ می‌گویند: به دلیل اینکه فقط سیب مثل سیب است. درحالی که اگر مدعا را صد بار هم تکرار کنند باز هم دلیلی نیاورده‌اند.

همچنین باید دقت کرد دلیل امری، دلیل امر دیگر نیست. این توتولوژی و واضح است؛ اما گویی ما آن را قبول نداریم و گاهی در زندگی، دلیل یک امر را به عنوان دلیل امر دیگر قبول می‌کنیم. فرض کنید شما به من می‌گویید: ثابت کن که «آب در صد درجه به جوش می‌آید». من به شما می‌گویم: من یک نگاه به ساعت می‌کنم و با نگاه من ساعت دیواری پودر می‌شود و پایین می‌ریزد. اگر این کار را کردم همه شما می‌گویید: اینکه فلانی می‌گفت «آب در صد درجه به جوش می‌آید» حرف درستی است چون آدمی که با یک نگاه می‌تواند ساعت دیواری را پودر کند حرفش نادرست نیست. اما آیا این واقعاً دلیل است؟ یا مثلاً شما به من می‌گویید: اثبات کن زندگی پس از مرگ وجود دارد. من می‌گویم: من الان کوه دماوند را که در شمال تهران است در جنوب قم می‌گذارم. اگر این کار را بکنم اکثر قریب به اتفاق مردم روی زمین می‌گویند: پس فلانی که می‌گفت زندگی پس از مرگ وجود دارد درست می‌گفت؛ غافل از اینکه او با این کار اثبات کرد که چشمش قدرتی فوق قدرت چشمهای دیگران دارد ولی اثبات نکرد که زندگی پس از مرگ وجود دارد.

همچنین اگر من به جای اینکه اثبات کنم این ماژیک خوب نمی‌نویسد، آن را تبدیل به خرگوش کنم هنوز اثبات نکرده‌ام که این ماژیک خوب نمی‌نویسد، چون «این ماژیک خوب نمی‌نویسد» دلیل دیگری می‌خواهد.

به عبارت دیگر، همان‌طور که در بحث وجودشناسی به سنخیت علت و معلول قائلیم، در بخش معرفتشناسی هم باید به سنخیت دلیل و مدلول قائل باشیم. دلیل باید با مدلول متناسب باشد، همان‌طور که در بحث وجودشناسی علت باید با معلولش سنخیت داشته باشد. همان‌طور که هر چیزی علت هر چیزی نمی‌شود، هر دلیلی هم دلیل هر مدعایی نمی‌شود.

1. propaganda

بنابراین باید از هر کسی دلیل ادعایش را بخواهیم و اگر هر دلیل دیگری آورد بگوییم: همه اینها سر جای خودش محفوظ، دلیل مدعای اصلیات چیست؟

مطلب دیگری که باید به آن توجه کرد این است که دلالت یک دلیل امری نسبی است و نمی‌شود بگویند که این دلیل صدرای شیرازی را قانع کرده است، تو با این عقل کله گنجشکی چه می‌گویی؟ نباید فکر کرد که اگر دلیلی این سینا را قانع کرد مرا هم باید قانع کند، و اگر مرا قانع نکرد حتماً ذهن من یک خللی دارد یا حتماً مغز من خوب کار نمی‌کند؛ بلکه ممکن است چیزی برای شما دلیل قانع‌کننده باشد، ولی برای من قانع‌کننده نباشد یا بالعکس. قانع‌کنندگی دلیل، کاملاً بسته به ذهن مخاطبی است که دلیل برایش اقامه می‌شود و نباید گفت، این دلیل را فلان فیلسوف هم نتوانسته رد کند، چرا که به من ربطی ندارد و به نظر من در یک، دو یا هشت تا از مقدمات آن می‌توان تشکیک کرد.

من بارها گفته‌ام — چون از حقایقی است که همیشه باید گفت، چرا که بعد از شنیدن این حقایق دوباره خوابمان می‌برد و باز هم باید کسی آن را متذکر شود — که هیچ‌گاه دگه خودتان را به خاطر سوپر مارکت دیگران تعطیل نکنید.

اگر این سینا انسان بزرگی بوده است و سوپر مارکت عظیم فکری — فرهنگی داشته است، خوب داشته باشد؛ ما هم زیر این راه پله‌ها یک دگه‌ای داریم، چهار تا قوطی بغل هم گذاشته‌ایم و مقداری هم نخود و لوبیا در آنها ریخته‌ایم. ما نباید در این دگه را ببندیم. البته نمی‌گوییم که این سینا سوپر مارکت خود را ببندد ولی شاید کسی جنس مورد نظر خود را در سوپر مارکت او پیدا نکرد و از ما خرید. البته انتظار نداریم که همه عالم و آدم سراغ دگه ما بیایند چرا که تا این سینا هست، کسی سراغ ما نمی‌آید، ولی بالاخره اگر کسی هم آمد دگه ما باز است.

بنابراین هر وقت که دگه خودتان را به خاطر اینکه کنار شما یک سوپر مارکت باز شده، بستید زندگی عاریتی دارید نه زندگی اصیل. مگر همین فلاسفه بزرگ ما نیستند که یکی از ادله‌هایی که برای زندگی پس از مرگ آورده‌اند چنین است: بسیاری از افرادی که می‌میرند پس از مرگشان به خواب نزدیکانشان می‌آیند و گاهی چیزهایی مطابق با واقع هم می‌گویند و پرده

از اسراری برمی دارند. بعد می گویند: خوب، اینکه معلوم است بدنش پوسیده است. بنابراین مشخص می شود که روحی داشته که آن روح به خواب دیگری آمده است. می دانید مؤدای این دلیل چیست؟ این است که تصویری به خواب شخص X آمده است و از نظر شخص X این تصویر شبیه ترین تصویر به Y است پس با Y مساوی است. این استدلال را هیچ احدی نمی تواند قبول کند. این معادله که «تصویری به خواب X می آید و از نظر X شبیه ترین تصویر به تصویر Y است مساوی است با Y» مورد قبول هیچ ریاضیدانی نیست، ولی به هر حال این سینا آن را پذیرفته است. حالا آیا به دلیل اینکه اگر من تا آخر عمر هم جد و جهد کنم ممکن است یک صدم عظمت فکری ابن سینا را پیدا نکنم باید دگه ام را ببندم؟ و تازه این حرف ابن سیناست، چه برسد به فیلسوفان طراز ده و بیست و پنجاه. وقتی ما درباره ابن سینا چنین می گوئیم شما چه انتظاری دارید که حرف فیلسوف طراز ده را قبول کنیم؟

گالیله جمله بسیار عالی ای دارد. او می گفت: کشیشان (نه روحانیون) از طرفی می گویند: بزرگترین نعمتی که خدا به شما داده، عقل است؛ و از طرف دیگر می گویند هر مسأله ای برای شما پیش آمد و خواستید در آن تصمیم گیری کنید بیایید و از ما کشیشان پرسید! مثل این است که کسی با هزار منت ساعتی به شما هدیه بدهد، بعد بگوید: ولی هر وقت خواستی بدانی ساعت چند است باید از خودم بپرسی و به ساعت نگاه نکنی. من به تو ساعت را می گویم و من می گویم: پس این ساعت تنها وزر و وبال من است. ساعتی که هیچ گاه نمی توانم به آن نگاه کنم و وقت را بفهمم به چه درد من می خورد؟

حالا شما هم می گوئید: بزرگترین نعمتی که خدا به شما داده است عقل است ولی هر چیزی را بیایید از ما بپرسید! بنابراین این عقل تنها سنگینی اش با ماست. آیا این منطق است و نعمت محسوب می شود؟»

بنابراین ما باید دگه خودمان را باز نگه داریم و به هر کس بگوئیم: دلیلت را بسگو تا ببینم می توانم حرفت را قبول کنم یا نه؟ در این صورت زندگی اصیل داریم؛ ولی به محض اینکه گفتیم: قبول می کنم چون تو از بزرگان، چون افکار عمومی این را می گوید، چون می خواهیم

همرنگ با جماعت باشم، چون محبوبیت من حفظ می‌شود، چون رضای مردم حفظ می‌شود، چون پدر و مادر من هستید و ... دیگر زندگی اصیل ندارید.

این را هم عرض کنم که هر کس گفته است باید از پدر و مادر اطاعت کرد، زندگی اصیل ندارد. البته شکی در درستی احترام به پدر و مادر نیست ولی احترام غیر از اطاعت است. اصلاً چرا باید از پدر و مادر اطاعت کرد؟ آیا به صرف اینکه دو نفر باعث شده‌اند من به دنیا بیایم باید از آنها اطاعت کنم؟ این دلیل است!

در قرآن از قول عده‌ای آمده که می‌گویند: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» [زخرف: ۲۲] بعد قرآن می‌گوید: «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً؟» [یفره: ۱۷۰] آن وقت چطور است که آبای آنها لایعقلون شینا بودند اما آبای ما اینگونه نیستند؟

ما از این آبا و اجداد زیاد داریم، که چون از بزرگان و ... هستند باید از آنها حرف شنوی داشته باشیم و لذا زندگی اصیل نداریم. اولین علامت اینکه زندگی اصیل نداریم این است که نه شادیم، نه امیدواریم و نه آرامش داریم. زندگی اصیل داشتن به دو جهتی که عرض می‌کنم ضرورت دارد:

(۱) اگر به درونتان توجه دارید و می‌خواهید یک درون آباد داشته باشید راهی جز این نیست. البته این را هم خودتان بیازمایید و به صرف اینکه من می‌گویم یا عرفا این نکته را فهمیده‌اند، نپذیرید.

(۲) اکثر قریب به اتفاق مشکلات اجتماعی ما به این دلیل است که بت پرستیم و عملی بی‌اجر و مزد آرا و افکار دیگران هستیم و آنها زندگی ما را سامان می‌دهند!

بدین ترتیب ما به نحو مضاعفی نیازمند زندگی اصیل هستیم، چرا که انسانهایی که دارای زندگی اصیل هستند هم خودشان متفع هستند و هم به میزانی که جامعه تحت تأثیر آنها قرار گیرد، از آنها متفع می‌شود.

خدایا چنان کن سرانجام کار
تو خشنود باشی و ما رستگار

اطلاع رسانی

- آشوری، محمد. (۱۳۶۸). آیین دادرسی کیفری. تهران: سمت.
- آل یاسین، جعفر. (۱۴۰۳). المنطق السینوی. بیروت: دار الافاق الجدیدة.
- ابراهیم جالو محمد. (۱۴۲۱). المسائل الفقهیه التي لم یختلف فیها قول امام احمد بن حنبل. ریاض: مکتبه الرشید.
- ابراهیمی، محمد حسین. (۱۳۷۶). پول، بانک، صرافی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۷). مضاربه در اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۸). قرض الحسنه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۵). اقتصاد در قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد. (۱۳۶۱). معانی الاخبار. به کوشش علی اکبر غفاری.
- ابن بطة عکبری، عبيدالله. (۱۴۰۹ ق.). الابانة عن شريعة الفرق الناجية. به کوشش رضا بن نعلسان معطی. ریاض.
- ابن تیمیة، احمد. (۱۴۰۳). مجموعه الرسائل و المسائل. بیروت.
- _____ . (۱۴۰۰ ق.). مجموعة فتاوى. قاهره.
- ابن حزم، علی. (۱۴۰۳ ق.). الفصل. به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبير. به کوشش زاخا و دیگران.

- ابن قتیبه، عبدالله. (١٣٨٦ ق.). تأویل مختلف الحديث. به کوشش محمد زهری نجار. بیروت.

- ابن ماجه، محمد. سنن. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي. قاهره.

- ابن ندیم، الفهرست.

- ابو داود سجستانی، سلیمان. سنن. به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید. قاهره: داراحیاء السنة النبویه.

- ابو زهره، محمد. المذاهب الاسلامیه. قاهره: مکتبه الآداب.

- ابوعلی سینا. (١٣٧٦). الهیات من کتاب الشفاء. قم: اعلام اسلامی.

- _____ . (١٣٧٥). النفس: من کتاب الشفاء. قم: مکتبه اعلام اسلامی.

- ابویوسف، یعقوب. (١٣٩٩ ق.). الخراج. بیروت.

- ابی خطاب محفوظ بن احمد بن الحسن الطوزانی. (١٤٢١). التمهید فی اصول الفقه.

بیروت، مکه: موسسه الریات المکتبه المکیه.

- اتاق بارزگانی بین المللی و آنکتاد- گات وابسته به سازمان ملل متحد. (١٣٦٨).

جنبه های حقوقی تجارت جهانی. مترجم: منوچهر هوشنگ. تهران: کمیته ایرانی اتاق بازرگانی

بین المللی. چاپ اول.

- احسانی، احمد. حیاة النفس. کربلا: مکتبه الحائری.

- _____ . مجموعه الرسائل الحکمیة. کرمان: چاپخانه سعادت.

- احمد بن علی بن حجر العسقلانی. (١٤١٩). بلوغ المرام من ادله الاحکام. بیروت: دار

الفکر.

- احمد بن محمد خطیب التمریاشی. (١٤٢٠). الوصول الى قواعد الصول. بیروت: دار

الکتب العلمیه.

- احمر السنهوری، عبدالرزاق (١٩٩٨). الوسيط فی شرح القانون المدنی الجدید. بیروت:

منشورات المجلس الحقوقيه.

- _____ . (۱۳۷۳). وکالت؛ به ضمیمه مجموعه مقررات پیرامون وکالت در حقوق ایران، مصر، فرائسه. مترجم: بهرام بهرامی. تهران: روزنامه رسمی کشور.
- _____ . (۱۹۸۸). نظریه العقد. بیروت: منشورات المجلسى الحقوقیه.
- _____ . (۱۹۸۸). مصادر الحق فى الفقه الاسلامی. بیروت: منشورات المجلس الحقوقیه.

- _____ . اخلاقى، بهروز. (۱۳۷۸). حقوق تجارت بین الملل. تهران: سمت.
- _____ . ارفعى، عاليه و فریار ایلخانی و ترانه گیراندوست و محمود مسائلى. (۱۳۷۲). حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللى. تهران: دفتر مطالعات سیاسى و بین المللى وزارت خارجه. چاپ اول.
- _____ . اسفراينى، شاهنور. (۱۴۰۸ ق.). التبصير فى الدين. به كوشش محمد زاهد كوثرى. بیروت.

- _____ . اسکندرى، محمد حسين و اسماعيل دارايكلايى. (۱۳۷۷). در آمدی بر حقوق اساسی. تهران: سمت.

- _____ . اسکينى، ربيعا. (۱۳۸۰). حقوق تجارت؛ کلیات، معاملات تجارى. تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۷۹). حقوق تجارت؛ برات، سفته. تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۷۵). حقوق تجارت تطبیقى. تهران: مجمع علمى فرهنگى مجد.
- _____ . اسماعيل بن قاسم القالى البغدادى. (۱۴۲۳). كتاب الامالى. بیروت: دار الكتب العلمیه.
- _____ . اشعری، علی. (۱۹۸۰). مقالات الاسلامیین. به كوشش هلموت رتیر. ویسبادن.
- _____ . اصغری، محمد. (۱۳۷۷). بررسی فقهی و حقوقی در مسأله: رشوه و احتكار. نهران: اطلاعات.

- _____ . افتخارى، جواد. (۱۳۷۹). اشخاص و تكالیف آنها. تهران: ققنوس.
- _____ . (۱۳۷۹). ورشكستگى و تصفیه امور ورشكستگى. تهران: ققنوس.
- _____ . البساعى، مصطفى. (۱۴۲۱). شرح قانون الاحوال الشخصیه. بیروت: المكتب لاسلامی.

- ابن قتیبه، عبدالله. (١٣٨٦ ق.). تأویل مختلف الحديث. به كوشش محمد زهری نجار. بیروت.
- ابن ماجه، محمد. سنن. به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي. قاهره.
- ابن ندیم. الفهرست.
- ابو داوود سجستانی، سلیمان. سنن. به كوشش محمد محیی الدین عبدالحمید. قاهره: داراحیاء السنة النبویه.
- ابو زهره، محمد. المذاهب الاسلامیه. قاهره: مكتبة الآداب.
- ابوعلی سینا. (١٣٧٦). الهیات من كتاب الشفاء. قم: اعلام اسلامي.
- _____. (١٣٧٥). النفس: من كتاب الشفاء. قم: مكتبة اعلام اسلامي.
- ابویوسف، یعقوب. (١٣٩٩ ق.). الخراج. بیروت.
- ابی خطاب محفوظ بن احمد بن الحسن الطوزانی. (١٤٢١). التمهيد فی اصول الفقه. بیروت، مکه: مؤسسة الريات المكتبة المکیة.
- اتاق بارزگانی بین المللی و آنکساد- گات وابسته به سازمان ملل متحد. (١٣٦٨).
- جنبه های حقوقی تجارت جهانی، مترجم: منوچهر هوشنگ. تهران: کمیته ایرانی اتاق بارزگانی بین المللی. چاپ اول.
- احسابی، احمد. حیاة النفس. کربلا: مكتبة الحائری.
- _____. مجموعة الرسائل الحكمية. کرمان: چاپخانه سعادت.
- احمد بن علی بن حجر العسقلانی. (١٤١٩). بلوغ المرام من ادله الاحکام. بیروت: دار الفکر.
- احمد بن محمد خطیب التمریاشی. (١٤٢٠). الوصول الى قواعد الصول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- احمر السنهوری، عبدالرزاق (١٩٩٨). الوسيط فی شرح القانون المدني الجديد. بیروت: منشورات المجلس الحقوقيه.

- _____ . (۱۳۷۳). وکالت: به ضمیمه مجموعه مقررات پیرامون وکالت در حقوق ایران، مصر، فرانسه. مترجم: بهرام بهرامی. تهران: روزنامه رسمی کشور.
- _____ . (۱۹۸۸). نظریه العقد. بیروت: منشورات المجلسى الحقوقیه.
- _____ . (۱۹۸۸). مصادر الحق فی الفقه الاسلامی. بیروت: منشورات المجلس الحقوقیه.

- _____ . (۱۳۷۸). حقوق تجارت بین الملل. تهران: سمت.
- _____ . ارفعى، عاليه و فریار ایلخانی و ترانه گیراندوست و محمود مسائلی. (۱۳۷۲). حقوق بشر از دیدگاه مجامع بین المللی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت خارجه. چاپ اول.
- _____ . اسفراینی، شاهفور. (۱۴۰۸ ق.). التبصیر فی الدین. به کوشش محمد زاهد کوثری. بیروت.

- _____ . اسکندری، محمد حسین و اسماعیل دارابکلایی. (۱۳۷۷). در آمدی بر حقوق اساسی. تهران: سمت.

- _____ . اسکینی، ربیعا. (۱۳۸۰). حقوق تجارت: کلیات، معاملات تجاری. تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۷۹). حقوق تجارت: برات، سفته. تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۷۵). حقوق تجارت تطبیقی. تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.
- _____ . اسماعیل بن قاسم القالی البغدادی. (۱۴۲۳). کتاب الامالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ . اشعری، علی. (۱۹۸۰). مقالات الاسلامیین. به کوشش هلموت رتیر. ویسبادن.
- _____ . اصغری، محمد. (۱۳۷۷). بررسی فقهی و حقوقی در مسأله: رشوه و احتکار. تهران: اطلاعات.

- _____ . افتخاری، جواد. (۱۳۷۹). اشخاص و تکالیف آنها. تهران: ققنوس.
- _____ . (۱۳۷۹). ورشکستگی و تصفیه امور ورشکستگی. تهران: ققنوس.
- _____ . الباعی، مصطفی. (۱۴۲۱). شرح قانون الاحوال الشخصیه. بیروت: المکتب الاسلامی.

_____ (١٤٢٢). السيرة النبوية: دروس و عبر. بيروت: دارالورق.

_____ (١٤٢٢). المرأة بين الفقه و القانون. بيروت: دارالورق.

_____ (١٣٧٤). روانشناسی قضایی. مترجم: مهدی کئی نیا. تهران: مجمع علمی فرهنگی

مجد.

_____ (١٤٢٢). تراجم الرجال. قم: دلیل ما.

_____ (١٤٢١). اصول الفقه. بيروت: دارالفکر.

_____ (١٤٢١). محاضرات فی اصول الفقه. قم: دار الكتاب اسلامی.

_____ (١٩٨٩). الفضا الاداری بین الشریعة و القانون. دمشق: دارالفکر.

_____ (١٤٢١). المداه و حقوقها. بيروت: مؤسسة الريات.

_____ (١٩٩٤). الامام علی بن ابی طالب و تجربه الحكم. بيروت: دار الفکر

الحديث.

_____ (١٤٢١). ارشاد الفحول. بيروت: كتاب العربی.

_____ (١٤٢١). تفسیر آیات الحكم من القرآن. حلب: دار القلم العربی.

_____ (١٣٨٠). المصنفات الاربعه. قم: بوستان كتاب.

_____ (١٤٢١). اصول البحث. قم: دارالكتاب اسلامی.

_____ (١٤٢١). الفقه المقارن للأحوال الشخصیه. بيروت: دارالنهضة العربی.

_____ (١٤٢٢). الخلاصه الفقهيہ علی مذهب الساده المالکيه. بيروت:

مکتبه العصریه.

_____ (١٣٧٦). النظار التفسيريہ للشيخ الانصاری. قم: مکتب اعلام

الاسلامی.

_____ (٢٠٠١). المعتمد. بيروت: دار صادر.

_____ (١٤٢١). المعده فی الاحکام. عربستان: دارالمفتی.

- المودودی، ابو الاعلیٰ. الربا، دارالفکر.
- النمله، عبدالکریم بن علی بن محمد. (۱۴۲۱ق.). المذهب علم الاصول الفقه المقارن. الرياض: مکتبه الرشد.
- الهروی، عبدالقاسم بن سلام. (۱۴۱۸). النسخ و المنسوخ فی القرآن العزیز. ریاض: مکتبه الرشد.
- الهمی ظهیر، احسان. القادیانیه. لاهور: اداره ترجمان السنه.
- امام علی الهادی حنفی. شرح کتاب الفقه الاسلامی امام ابی الحنفیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- امام قرطبی. (۱۴۲۲). التذکره فی احوال الموتی و امور الاخره. بیروت: مکتبه العصریه.
- اندرسون، نورمن. (۱۳۷۶). تحولات حقوقی جهان اسلام. مترجم: فخرالدین اصغری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری، ولی الله. (۱۳۷۷). کلیات حقوق قراردادهای اداری. تهران: نشر حقوقدان.
- _____. (۱۳۸۰). حقوق تحقیقات جنایی. تهران: سمت.
- ایازی، محمد علی. (۱۳۸۰). فقه پژوهی قرآنی. قم: بوستان کتاب.
- بدران ابوالعینین بدران. تاریخ الفقه الاسلامی و نظریهالملکیه و العقود. بیروت: دار النهضة العربیه.
- برهان الدین ابراهیم محمد بن مصلح. (۱۴۲۱). المبدع فی شرح المقنع. بیروت: مکتب الاسلامی.
- بخاری، محمد. (۱۳۱۵). صحیح. استانبول.
- بلاذری، احمد. (۱۹۳۶). انساب الاشراف. به کوشش گوتیین. بیت المقدس.
- بوشهری، جعفر. (۱۳۷۶). مسائل حقوق اساسی به انضمام.... تهران: دادگستر.
- بیهقی، احمد. (۱۳۴۴). السنن الکبری. حیدرآباد دکن.
- پژوهشکده حوزه و اندیشه. (۱۳۷۹). اسلام و حقوق بین الملل عمومی. تهران: سمت.

- پیمانی، ضیاء‌الدین. (۱۳۷۷). حقوق کیفری اختصاصی؛ جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی.....

- تامر، عارف. الامامة فی الاسلام. بیروت: دار الکاتب العربی.

- (۱۳۷۸). تحلیل مبانی حقوق جزا. مترجم: حسین میرمحمد صادقی. تهران: بی جا.

- تیموری تاجمیری، امیر. (۱۳۷۷). فرهنگ عبارات و اشارات حقوق عربی - فارسی،

مشمول بر: ... تهران: موسسه فرهنگی آفرینه.

- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (بخش فرهنگی). (۱۳۷۵). پول و نظامهای پولی. قم:

دفتر تبلیغات اسلامی.

- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۰). فلسفه حقوق مدنی. تهران: کتابخانه گنج

دانش.

- جمال‌الدین دبی فرج ابن جوزی. (۱۴۱۹). احکام النساء. بیروت: دار المعرفه.

- جمال‌الدین عوض، علی. (۱۹۹۳). عملیات النبوک من الوجهة القانونیه. طبعه مکبره.

- جمالزاده، احمد. (۱۳۸۰). بررسی فقهی عقد بیمه. قم: بوستان کتاب.

- حبیبی، حسین. (۱۳۸۰). مرگ مغزی و پیوند اعضا از دیدگاه فقه و حقوق. قم: بوستان

کتاب.

- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۰). الايقاظ من الهجعه. قم: دلیل ما.

- حسین بن عوده العشوايه. (۱۴۲۲). الموسوعه الفقهيہ الميسرة. جبل: دار الصديق.

- حسین محمد کامل. مقدمه بر الهمة فی آداب اتباع الائمه قاضی نعمان. قاهره: دارالفکر

العربی.

- حسینی نژاد، حسینقلی. (۱۳۷۳). حقوق کیفری بین الملل. تهران: نشر میزان.

- حکیمی، محمد. (۱۳۷۶). معیارهای اقتصادی در تعالیم رضوی. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی.

- حلی. (۱۳۷۹). الاسرار الخفیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- خوثینی، غفور. (۱۳۷۹). حقوق تعهدات؛ تحلیل فقهی - حقوقی. تهران: زهد.
- خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰ ق.). روضات الجنات. قم.
- دبیرخانه اوپک. (۱۹۸۵). اوپک؛ اساسنامه سازمان کشورهای صادر کننده نفت. وین: انتشارات دبیرخانه اوپک.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه. (۱۳۷۷). اسلام و حقوق بین الملل عمومی. تهران: سمت.
- _____ . (۱۳۶۸). درآمدی بر حقوق اسلامی. تهران: سمت.
- دولت‌شاهی، طهماسب. (۱۳۷۱). اقتصاد بین الملل، تجارت بین الملل، مالیه بین الملل. تهران: خجسته. چاپ اول.
- دومیشل، آندره و پی‌ای‌یر لالومی یر. (۱۳) ۶۷ گفتارهایی در حقوق عمومی. مترجم: ابوالفضل قاضی شریعت پناهی. تهران: نشر دادگستر.
- دویدار، هانی محمد. (۱۹۹۵). القانون التجاري اللبناني. بیروت: دارالنهضة العربیه.
- دیانی، عبدالرسول. (۱۳۷۹). حقوق خانواده؛ ازدواج و انحلال آن. تهران: امید دانش.
- رئیس، مصطفی. (۱۳۷۳). جماله در اقتصاد اسلامی و حقوق ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- راشدی اشرفی، علیرضا. (۱۳۷۵). حقوق تجارت کاربردی. تهران: چاپ و نشر بازرگانی. چاپ اول.
- رسائی نیا، ناصر. (۱۳۷۶). حقوق مدنی؛ اشخاص، اموال، مالکیت. تهران: آوای نور.
- ره پیک، حسن. (۱۳۷۳). حقوق مدنی؛ الزامات بدون قرارداد، تفسیر قانون مدنی ایران. تهران: پیام آزادی.
- زراعت، عباس. (۱۳۸۰). شرح قانون مجازات اسلامی. تهران: ققنوس.
- _____ . (۱۳۸۰). شرح قانون مجازات اسلامی. (بخش حدود). تهران: ققنوس.
- زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۴). الوجیز. بیروت.

- زکریا بن محمد بن یحیی الکاند الهلبی. (۱۴۲۰). *اوجز المسالك الى موطا مالک*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- زکریا یحیی بن شرف النووی. (۱۴۲۰). *مختصر الرياض الصالحین*. بیروت: موسسه الریات.
- زندفره، فریدون. (۱۳۷۷). *ایران و جامعه ملل*. تهران: شیرازه. چاپ اول.
- زهدی کین. *عقد البیع*. بیروت: المكتبة العصرية.
- زینلی، محمدرضا. (۱۳۷۸). *جرم سیاسی و حقوق جزایی اسلامی؛ مطالعه تطبیقی*. تهران: امیرکبیر.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۸). *نظام القضاء و الشهادة فی الشريعة الاسلامیه*. قم: موسسه امام صادق (ع).
- س.ف، پادفیلد. (۱۳۷۷). *حقوق انگلیس به زبان ساده*. مترجم: صفر بیگ زاده آروق. تهران: نشر حقوقدان.
- سلقینی، ابراهیم محمد. *الفقه الاسلامی؛ احکام العبادات*. حلب: دار انصاریه.
- شاکر، محمدکاظم. (۱۳۷۶). *روشهای تأویل قرآن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شاملو احمد، محمدحسین. (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات و عناوین جزائی؛* اصفهان: دادیار.
- شاو، ملک. (۱۳۷۴). *حقوق بین الملل*. مترجم: محمد حسین وقار. تهران: اطلاعات. چاپ اول.
- شبلی، احمد. (۱۹۶۳). *التاریخ الاسلامی و الحضارة الاسلامیه*. قاهره.
- شریعتی، محمد صادق. (۱۳۸۰). *بررسی فقهی و حقوقی مجمع تشخیص مصلحت نظام*. قم: بوستان کتاب.
- شقیر، نعم. (۱۹۸۱). *تاریخ السودان*. به کوشش محمد ابراهیم ابوسلیم. بیروت.
- شکری، محمدفواد. (۱۹۴۸). *السنوسیه، دین و دولة*. دارالفکر العربی.

- شمس ناتری، محمدابراهیم. (۱۳۷۸). بررسی تطبیقی مجازات اعدام. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فقه و حقوق. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- شهید اول. (۱۴۱۴). غایه المراد فی شرح نکت الارشاد. قم: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه.

- شهید ثانی، زین الدین. (۱۳۷۸). الفوائد الملیه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- _____ . فوائد القواعد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- شهیدی، مهدی. (۱۳۸۱). سقوط تعهدات. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

- شیخ الاسلامی، اسعد. (۱۳۷۴). حقوق قراردادها در فقه امامیه. تهران: سمت.

- _____ . (۱۳۷۴). احوال شخصیه در مذاهب چهارگانه اهل سنت. تهران:

سمت.

- شیر، عباس. (۱۳۷۳). سقوط مجازات در حقوق کیفری. تهران: انتشارات دانشگاه

شهید بهشتی.

- صالحی، علی پاشا. (۱۳۷۳). فرهنگنامه صالح. تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه

تهران.

- صالحی، فاضل. (۱۳۷۸). دیه یا مجازات مالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- صدر، جواد. (۱۳۷۶). حقوق دیپلماتیک و کنسولی. تهران: دانشگاه تهران.

- صغیری، اسماعیل. (۱۳۷۶). تئوری تعهدات در بوتۀ عمل. تبریز: فروزش.

- صفائی، سیدحسن. (۱۳۸۰). حقوق مدنی: اشخاص و محجورین. تهران: سمت.

- صفی‌الدین عبدالله الخزرچی. (۱۴۲۲). خلاصه تذهیب تهذیب الکمال فی اسماء

الرجال. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ضرار، ضرار صالح. (۱۹۶۸). تاریخ السودان الحديث. بیروت.

- طلعتی، محمد هادی. (۱۳۷۸). مأخذ شناسی مسائل مستحدثه پزشکی. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی.

- _____ (۱۳۸۰). مأخذ شناسی بیمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ ظفری، محمدرضا؛ فخرالدین اصغری. (۱۳۷۴). میستمهای حقوقی کشورهای اسلامی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ عابدی شاهرودی، علی و ناصر کاتوزیان. (۱۳۷۶). گفتگوی فلسفه فقه. قم: بوستان کتاب.
- _____ عادل بن عبدالقادر بن محمد. (۱۴۱۵). العرف. مکه: مکتبه المکیه.
- _____ عاشور، السید علی. (۱۴۲۲). ولایت الفقیه: الدستور الالهی للمسلمین. بیروت: دارالهادی.
- _____ عبادی، محمد علی. (۱۳۷۴). حقوق تجارت. تهران: گنج دانش. چاپ یازدهم.
- _____ عباس زاده اهری، حسن. (۱۳۷۸). جرائم و مجازاتها در اسلام (قوانین جزایی و قضایی اسلام). تبریز: آیدین.
- _____ عبدالکریم بن علی بن محمد النهضه. (۱۴۲۰). المذهب علم اصول الفقه المقارن. الرياض: مکتبه الرشد.
- _____ عبدالله بن عبدالرحمن البسام. (۱۴۱۷). توضیح احکام من بلوغ المرام. مکه: النهضه الحديثه. ۶ ج.
- _____ عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب. (۱۴۰۶). الكلمات النافعة فی مکفرات الواقعة. به کوشش محمود مطرجی. بیروت.
- _____ عبدالله مدعی بن محفوظ. (۱۴۲۲). نظام الوكالات التجاریه السعودی. جده: شرکه عبدالله و محفوظ بن محفوظ.
- _____ (۱۴۲۲). نظام العلامات التجاریه السعودی. جده: شرکه عبدالله و محفوظ بن محفوظ.
- _____ عبدالمنعم فرج الصره. اصول القانون. بیروت: دارالنهضة العربیه.
- _____ عبدالهادی الفضلی. (۱۴۲۱). مبادئ اصول الفقه. بیروت: دارالمکتبه الهلال.

- عبدالودود محمد الریتی. تاریخ الفقه الاسلامی و نظریاتہ العامہ. بیروت: دارالنهضة العربیہ.

- عیید الدین بن عیسی الدبوسی حنفی. (۱۴۲۱). تقویم الادلة فی اصول الفقه. بیروت: دارالکتب العلمیہ.

- عرفانی، محمود. (۱۳۷۲). حقوق تجارت بین الملل. تهران: ماجد.

- _____ . (۱۳۷۵). حقوق تجارت به زبان ساده. قم: جهاد دانشگاهی. چاپ اول.

- عزیز العلیکی. (۲۰۰۲). شرح القانون التجاری (جزء الثانی) الاوراق التجاریہ. عمان: الدار العلمیہ الدولیہ نشر.

- عزیز بن عبدالسلام سلیمی. (۱۴۱۹). قواعد الاحکام فی مصالح الانام. بیروت: موسسه الریات.

- عظیمی شوشتری، عباسعلی. (۱۳۷۸). حقوق قراردادهاى بین المللی در اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- علا عابدین بن محمد بن عباس. (۱۴۲۰). القواعد و الفوائد الاصولیہ. بیروت: المکتبہ العصریہ.

- علامه حلی، حسن. (۱۳۹۹ ق.). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. بیروت.

- علی بن محمد الماوردی البصری. (۱۴۱۹). الحصادی الکبیر فی فقه مذهب الامام الشافعی. بیروت: دارالکتب العلمیہ.

- عنان، محمد عبدالله. (۱۳۷۹ ق.). الحاکم بامر الله و اسرار الدعوة الفاطمیة. قاهره.

- عنایت، حسین. (۱۳۷۲). حواله‌های بانکی و بین‌المللی قانون نمونه یونیترال. تهران: وزارت امور خارجه.

- عوده، عبدالقادر. (۱۳۷۲). حقوق جزای اسلامی. ترجمه التشریع الجنائی الاسلامی.

- مترجم: ناصر قربانی و ... تهران: معاونت فرهنگی جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی.

- غالب، مصطفی. (۱۹۶۵). تاریخ الدعوة الاسلامیه. بیروت.

- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۲۲). الوسیط فی المذاهب. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- فاضل هرندی، محی‌الدین (۱۳۷۷). ترجمه و شرح المکاسب. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی.

- فراهانی فرد، سعید. (۱۳۷۸). سیاستهای پولی در بانکداری بدون ربا. قم: دفتر تبلیغات

اسلامی.

- فصیحی زاده، علیرضا. (۱۳۷۷). اذن و آثار حقوقی آن. قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه

علمیه قم.

- فیض، علیرضا. (۱۳۷۳). مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام. تهران: وزرات

ارشاد.

- قائم مقام فراهانی، عبدالمجید. (۱۳۷۷). حقوق بین الملل سازمانهای بین المللی. تهران:

نشر دادگستر.

- قائم مقام فراهانی، محمد حسین. (۱۳۷۵). ورشکستگی و تصفیه. تهران: دادگستر. چاپ

اول.

- قاضی، ابوالفضل. (۱۳۷۵). بایسته‌های حقوق اساسی. تهران: دادگستر.

- قنوتی، جلیل. (۱۳۷۹). احوال شخصیه در مذاهب چهارگانه اهل سنت. تهران: سمت.

- _____ . (به اهتمام). (۱۳۷۷). نظام حقوقی اسلام. قم: مرکز جهانی علوم

اسلامی.

- _____ و دیگران. (۱۳۷۹). حقوق قراردادها در فقه امامیه. زیر نظر محقق داماد.

تهران: سمت.

- (۱۳۸۰). کتاب امه و اهل البیت فی حدیث ثقلین. قم: دلیل ما.

- کریس، ادیشو. (۱۹۹۹). موسوعة عالم التجارة و اداره الاعمال. جدول و نمودار، نیویورک: بی‌جا.

- کرمانی، محمدکریم. ارشاد العوام. کرمان: چاپخانه سعادت.

- کرمی، محمد باقر. (۱۳۷۷). مجموعه استفتانات فقهی و نظریات حقوقی مراجع به قتل و مسائل پیرامون آن. تهران: فردوسی.

- کریمی، اسدالله. (۱۳۷۳). فرهنگ لغات حقوقی؛ فارسی - انگلیسی: تهران: نشر سیمین.

- کشاورز، بهمن. (۱۳۶۹). سر قفلی و حق کسب و پیشه تجارت در حقوق ایران و اسلام. تهران: بی‌جا.

- کشف الغطاء، شیخ جعفر. (۱۳۸۰). کشف الغطاء. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- گاثری، آندره و ناتالینور و نرینی. (۱۳۷۴). جنگ ایران و عراق (۱۹۸۸ - ۱۹۹۰) و حقوق جنگ دریایی. مترجم: محمدرضا ملک محمدی نوری و سعید تائب و احمد سالاری.

تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه. چاپ اول.

- گسن، زی‌موند. (۱۳۷۴). جرم شناسی نظری. مترجم: مهدی کی‌نیا. تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد.

- مالک بن بنی. (۱۴۲۰). المسلم فی عالم الاقتصاد. دمشق: دارالفکر.

- ماجدعتر، محمد. (۱۴۲۱). المفصل فی الفقه الحنفی. حلب: مکتبه دارالمستقل.

- متین‌دفتری، احمد. (۱۳۸۱). آیین دادرسی مدنی و بازرگانی. تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد.

- _____ . (۱۳۷۵). دوره حقوق جزای عمومی. تهران: گنج دانش.

- محسنی، مرتضی. (۱۳۷۵). پدیده جنایی. تهران: گنج دانش.

- محفوظ بن احمد بن محسن، ابی الخطاب. (۱۴۲۱). التمهید فی اصول الفقه. بیروت: الدار العلمیه.

- محمد بن ابی بکر انصاری. التذکار فی افضل الافکار. بیروت: دارالکتب العربی.
- محمد بن احمد بن جزیری الغرناطی. (۱۴۲۰). القوانين الفقهیه. بیروت: مکتبه العصریه.
- محمد بن ادريس الشافعی. ابطال الاستحسان. بیروت: دار القلم.
- محمد بن حارث الخشنی. (۱۴۲۰). اخبار الفقها و المحدثین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ . (۱۳۸۰). حقوق تجارت؛ شرکتهای تجاری. تهران: سمت.
- محمد بن عبدالوهاب. (۱۴۰۶). کشف الشبهات فی التوحید. به کوشش محمود مطرجی. بیروت.
- محمد حسن اسماعیل. (۱۴۲۰). الاحکام الفقهیه للامام الطبري. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- محمد صدیقی بن احمد البورنو. (۱۴۲۱). موسوعة القواعد الفقهیه. ریاض، بیروت: مکتبه التوبه.
- مختار، صلاح الدین. تاریخ المملكة العربیة السعودیة. بیروت: دار مکتبه الحیاة.
- مخلوف، محمد. (۱۳۴۹ ق.). شجرة النور الزکیة. بیروت.
- مرکز مطالعات پژوهشکده فقه و حقوق. (۱۳۷۸). مأخذ شناسی قواعد فقهی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
- مسائلی، محمود و عالیہ ارفعی. (۱۳۷۱). جنگ و صلح از دیدگاه حقوق در روابط بین الملل. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی وزارت خارجه. چاپ اول.
- مسعود بن محمد بن الفراء. (۱۴۱۸). التهذیب فی فقه الامام الشافعی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معوض، علی محمد. (۱۴۲۰). تاریخ التشريع الاسلامی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معین زاده، عباس. (۱۳۷۶). حقوق دیپلماتیک نوین. تهران: وزارت خارجه. چاپ دوم.
- مغینه، محمد جواد. (۱۴۲۲). الفقه علی المذاهب الخمسه. قم: دار کتاب الاسلامی.
- مقدسی، عبدالرحمن بن ابراهیم. (۱۴۲۱). العدد: شرح العمده. بیروت: دارالمعرفه.

- مکی‌العاملی، حسن محمد. (۱۴۱۷). *الالهیات؛ علی‌ه‌دی‌الکتاب و السنة و العقل*. قم: مؤسسه امام صادق(ع).

- مؤثق‌الدین محمد بن قدامه مقدسی. (۱۴۲۱). *الکافی: فی‌الفقه علی‌مذهب‌الامام‌احمد بن حنبل*. بیروت: دارالکتاب العربی.

- موسوی‌بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۰). *عقد‌ضمان*. تهران: پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی.

- موسی‌زاده، رضا. (۱۳۷۵). *حقوق سازمانهای بین‌المللی*. تهران: پاشنگ.

- _____ . (۱۳۷۷). *حقوق معاهدات بین‌المللی*. تهران: دادگستر، میزان. چاپ اول.

- میراحمدی‌زاده، مصطفی. (۱۳۸۰). *رابطه فقه و حقوق*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- میرزایی‌ینگجه، سعید. (۱۳۷۳). *تحول مفهوم حاکمیت در سازمان ملل متحد*. تهران: مؤسسه انتشارات وزارت خارجه. چاپ اول.

- میر محمد صادقی، حسین. (۱۳۷۶). *واژه‌نامه حقوق اسلامی، فارسی - انگلیسی* با تهران: میزان.

- نبوی، سید علی اصغر. (۱۳۷۴). *قانون صدور چک و مسائل پیرامون آن*. تهران: ۱۳۷۴.

- نجفی ابرندآبادی، علی حسین و حمید هاشم بیگی. (۱۳۷۷). *دانشنامه جرم‌شناسی (انگلیسی - فرانسه، فارسی)*. تهران: دانشگاه شهید بهشتی. گنج دانش.

- _____ . (۱۳۷۷). *نظام حقوقی اسلام*. به اهتمام جلیل قنوتی. قم: مرکز جهانی علوم انسانی.

- نظری تاج‌آبادی، حمید. (۱۳۶۹). *بررسی جنبه‌های مختلف حقوقی مسأله پناهندگی*.

تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه. چاپ اول.

- نقیب‌زاده شهر بابکی، احمد. (۱۳۷۰). *تحولات روابط بین‌المللی*. تهران: قومس. چاپ

دوم.

- نوری، مسعود و عبدالمطلب اصغرزاده. (۱۳۸۰). مآخذشناسی تاریخ و فلسفه فقه و حقوق. قم: بوستان کتاب.
- نوری همدانی، شیخ حسین. (۱۳۷۷). الخمس: فی ضوء مدرسه اهل البيت. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نیک فر، مهدی. (۱۳۷۴). قانون مدنی در آرای دیوان عالی کشور. تهران: کیهان.
- هدایت‌نیا، فرج الله و محمد هادی کاویانی. (۱۳۸۰). بررسی فقهی و حقوقی شورای نگهبان. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- یعقوب بن عبدالوهاب الباحین. (۱۴۲۰). القواعد الفقهیه. ریاض: مکتبه الرشد.
- یوسف بن عبدالله بن محمد. (۱۴۱۹). التمهید: فی الموطا من المعانی و المسانید. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- (1997). *A Dictionary of Law*. edited by Elizabeth A Martin. Oxford: Oxford university.
- Armstrong, David. (1993). *Revolution and world order*. Oxford: Clarendon Press.
- Barendt, Eric. (1998). *An introduction to constitutional Law*. Oxford: Oxford university.
- Barker, David. (1996). *Law*. Tehran: Aryan.
- Bedjaoui, Mohammed. (1991). *International Law: Achievements and Prospects*. forward by: Fedrico mayor. Paris: Unesco.
- (1997). *The Blackwell Encyclopedic Dictionary of Human Resoure Management*. edited by Lawrence H. Peters, Charles R. Greer and Stuart A.youngblood. Combridge: Blackwell.
- Brown, W.J. (1998). *GCSE Law*. Tehran: Majma-e-Elmi va Farhanige-e Majd.
- Chesterman, Simon. (2001). *Just war or Just Peace? Humanitarian intervention and international Law*. Oxford: Oxford university press.
- Clarkson, Christopher M.V. (1995). *Unders Tanding Criminal Law*. Tehran: Jihad-e Daneshgahi.
- Dine, Janet. (2001). *Company Law*. Hampshire: Palgrave.
- Green, N. AA. Maryan. (1987). *International Law*. [S.1]: Pitman 150 years.
- Habermas, Jurgen. (1996). *Between Facts and norms: ...*. William Rehg - Cambridge: polity press.
- ----- (1996). *Between Facts and norms: ...*. Cambridge: polity press.
- Haque, Ziaul. (1985). *Islam & Feudalism: The Economics of RBA... [S.1]: vanguard.*
- Hart, Tina. (2000). *Intellectual Property Law*. editor by Marise Cremona. New York: Palgrave.
- Hassan, Farooq S. (1984). *The Islamic Republic: Politics, Law and Economy*. Lahore: Aziz Publishers.
- Hegel, George wilhelm Friedrich. (1996). *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H.B. Nisbet. New York: Cambridge.
- ----- (1940). *Principes de la Philosophie du droit*. Gallimard: idees (nrf).
- Higginbtham, Aloyisus Leon. (1996). *Shades of freedom Racial Politics and Presumptions of The American legal Process*. New York: Oxford university.
- Hohenveldern, Ignaz Seidi. (1989). *International Economic Law*. Dordrecht: Martinus nijhoff.
- Irving, Ronald. (2001). *The Law in a Ass*. London: Duck backs.
- (1997). *Islamic Law Theory and Practice*. edited by R. Gleave and E. Kermeli. London: I.B. Tauris.
- (1971). *Justice and Equality*. edited by Hugo A. Bedau. Englewood: Prentice - Hall.
- Khomeini, Rouhollah. (1983). *The Practical Laws of Islam*. Tehran: sepehr.

- Lambton, Annk.S. (1991). *Landlord and Peasant in Persia: ...* . London: I.B. Tauris.
- (1980). *Latin Works & Phrases for Lawyers*. Editor-in- chief Ros. Vasan. Ontario: Datinder S. sodhi.
 - Mapp, wayne Daniel. (1993). *The Iran-United Stated Claims Tribunal: ...* . Manchester: Manchete united press.
 - Mckendrick, Ewan. (2000). *Contract Law*. NewYork: Palgrave.
 - Mikhali, Hanna. (1995). *Politics and Revelation: Hawardi and after*. Edinburch: Edinburch university.
 - Mutahari, Murteza. (1986). *Los Derechos, De la mujer En El Islam*. 2 nd ed. Tehran: organizcion de propagacion Islamica.
 - Neuman, William Lawrence. (2000). *Social Research Methods: qualitative and quantitative Approaches*. Bosten: Allyn & Bacon.
 - Neusner, Jacob. (1997). *The Intellectual Foundation of Christian and Jewish Discourse: ...* . London: Routledge.
 - Ngantcha, Francis. (1990). *The Right of Innocent Passage and the Evolution of the International Law of the Sea: ...* . London: Pinter.
 - Nye, Joseph S. (2000). *Understanding International Conflicts: ...* . 3 rd ed. NewYork: Longman.
 - Perry, Michael J. (1997). *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perespectives*. Perry-Oxford: Oxford university.
 - Peters, Julie. (1995). *Womens Rights Human Rights: ...* . NewYork: Routledge.
 - Plato. (1988). *The Laws*. [S.1]: Pinguin Books.
 - Publication, Yalda. (1993). *A miscellang of Law texts and other materials*. Tehran: Shahid Beheshti university.
 - Rosen, Lawrence. (2000). *The Justice of Islamic Law and Society*. Oxford: Oxford university press.
 - ----- . (2000). *The Justice of Islam: Comparative...* . Oxford: Oxford university perss.
 - Sarwar, Sh. Muhammad. (1980). *Islamic Practical Laws*. NewYork: islamic seminary.
 - Schachth, Joseph. (1975). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University press.
 - Standley, Kate. (2001). *Family Law*. editor by Marise Gremona. New York: Palgvave.
 - Tebbit, Mark. (2000). *Philosophy of Law: An Introdtion*. London: Routledge.
 - ----- . (2000). *Philosophy of Law: ...* . London: Routledge.
 - Walsh, Lawrence E. (1997). *Firewall: The Iran-Contra Conspiracy and Cover-up*. NewYork: W.W.Norton 8 Company.

خبرنامه

آیت‌الله سید محمد موسوی بجنوردی به دعوت دانشگاه سن ژوزف لبنان، دانشگاه سوربن، رئیس دیوان عالی کشور فرانسه، حقوقدانان و کانون وکلای فرانسه و جمعية الحقوق العربیة به عنوان اولین سخنران در تاریخ ۸۱/۷/۱۴ در سمیناری

راجع به «انصاف» (Equite) و نقش آن در حقوق اسلام و اینکه آیا انصاف یک حقیقت واحد است یا به حسب زمانها و مکانها قابل تکرار می‌باشد و در راستای حقوق اسلام و امام راحل مبنی بر اینکه عنصر زمان و مکان در اجتهاد نقش مهمی دارد؛ بیانات مبسوطی را ایراد فرمودند.

Application of Barington Moore's Theory to the Islamic Revolution of Iran

Abbas Keshavarz Shokri

The present article is an attempt to apply Moore's theory of Revolution to the Iranian Revolution.

The main question of the article is: Is Moore's theory capable of explaining the Iranian Revolution?

In order to answer to this question, in the beginning the variables of Moore, that is, agriculture system, relations of government and classes, the revolutionary power of the peasants, and the power of bourgeoisie for modernization are studied with regard to the Islamic Revolution and then the possibilities of revolution from above, peasant revolution and bourgeoisie revolutions in the Iranian society are studied .

Keywords: revolution, capitalism, fascism, communism, bourgeoisie, peasant, feudal, government, social classes.

Ta'wil in the Quran

Sediqueh Mir Shamsi

The word ta'wil has been repeated in the holy Quran in fifteen verses. The meanings of ta'wil in the Quran are: cause, objective, expression of original forms, result and consequence, interpretation of dream, meaning of the word contrary to its appearance, and exploration of obscurities and ambiguousness of the Quranic verses. On the basis of these verses and the cases of employment of the word ta'wil, one may conclude that the word ta'wil has various meanings, although they all finally refer to a single truth.

Among these cases, what is controversial is the ta'wil of ambiguous verses appearing in the verse 7 of the Al-e Imran Chapter. There are differences of opinion among the exegetes on the "waw" of "Warasikhun fil ilm" and as a result some consider knowledge of ta'wil of ambiguous verses an exclusive domain of God, while others argue that "the knowledgeable people" too are eligible to enter this domain.

Keywords: ta'wil, exegesis, clear, ambiguous

Equity

Seyed Mohammad Moosvai Bojnourdi

The author considers equity synonymous with practical justice. Equity has an important position in the Islamic law, for the Islamic jurisprudence is based on social and ethical justice.

Referring to the viewpoint of Imam Khomeini that time and space play a significant role in individual reasoning (ijtihad), the author argues that such a viewpoint entails that equity has various examples in accordance to time and space and cannot have a single truth, but has various forms.

Keyword: justice, equity, time and space.

Application of Barington Moore's Theory to the Islamic Revolution of Iran

Abbas Keshavarz Shokri

The present article is an attempt to apply Moore's theory of Revolution to the Iranian Revolution.

The main question of the article is: Is Moore's theory capable of explaining the Iranian Revolution?

In order to answer to this question, in the beginning the variables of Moore, that is, agriculture system, relations of government and classes, the revolutionary power of the peasants, and the power of bourgeoisie for modernization are studied with regard to the Islamic Revolution and then the possibilities of revolution from above, peasant revolution and bourgeoisie revolutions in the Iranian society are studied .

Keywords: revolution, capitalism, fascism, communism, bourgeoisie, peasant, feudal, government, social classes.

Dependence of Necessity and Permissibility of Condition on Contract

Seyed Hasan Ameli

The present article is an attempt to study the way of dependence of condition on the contract at the time of its conclusion, that is, whether necessity and permissibility of condition must follow the contract or it has an independent nature from that of the contract.

The author classifies the conditions into two categories: those enjoying independence from the contract (the condition of advocacy at the time of marriage contract) and those lacking independence from the contract (condition of attribute). He elaborates on various viewpoints about these two conditions.

He further classifies the conditions that are not capable of being independent at the time of the conclusion of the contract into two categories: the permissible conditions at the time of the contract and the necessary conditions at the time of the contract. He then discusses various viewpoints about them.

The author further divides the permissibility or necessity of the conditions of contract into the following groups:

1 – when contract and condition are both necessary; 2 – when contract and condition are both permissible; 3 – when contract is necessary but condition is permissible; and 4 – when contract is permissible and condition is essentially necessary.

Keywords: Dependence of condition on contract, conditions at the time of conclusion of contract, necessary conditions, permissible condition.

The Problem of Willing from the Mystical Viewpoint

Fatemeh Tabatabai

The topic of Willing is one of the important and most attractive topics discussed in some branches of human sciences. Scholars and experts of each of these sciences have expounded it from their own viewpoints. In Islamic mysticism, too, it has a high-ranking status, so that it is discussed in relation to the Divine Realm.

In this paper, the writer, while explaining some of the mystics' views concerning the problem of willing, points out how we can reconcile these two seemingly inconsistent truths: on the one hand, the mystics and contemplatives counsel us to participate in willing and to be willing men; and, on the other hand, according to them, immortality and permanence after extinction is due to the negation of the willing. At the end, Imam Khomeini's theory is presented, namely the idea that at the beginning, the creator of the whole reality has sympathetically willed the creatures, so that man appreciates the spiritual journey to perfection is both the object of God's will and the object of man's power. This, of course, does not contradict the overpowered man's willing.

Keywords: will, aspiration, willing, object of the willing.

Factors Effecting Change of Decree

Mir Hassan Abedian

The present article is an attempt to study the method of adjustment of Sharia decrees with the conditions of time and space, exigencies, and conditions prevailing man's life.

The elaboration of the said issues would ensure the performance of the real role of religion in various dimensions of man's life.

The objective of the present article is to study some aspects of the said issues and also to study the factors that can lead to the change of religious decrees.

Discussing the factors that may lead to change of the religious decrees, the author also discusses the way of change in these factors.

Keywords: subject, decree, commonsense.

Family Planning or Birth Control

Seyed Hasan Khomeini

The present article is an attempt to study the issue of birth control from the viewpoint of primary decrees of Islam regardless of the secondary necessities, exigencies and changes in time and space.

In this regard it discusses four theories of population which are as follows:

1 - The theory of the advocates of increase of population; 2 - The theory of the opponents of the increase of population; 3 - The theory of the advocates of fixed population; 4 - The theory of advocates of proportionate population .

The article discusses the compatibility of one of the population theories with Islam. The author tries to find answer to two questions: first, if reproduction is not necessary, which contraceptive measures are religiously allowed? and second, what is the religious decree of propagation of birth control and compulsory prevention of reproduction by the government?

The author also discusses the issue of insemination, the way of formation of embryo, various ways of birth control, and while discussing the religious decrees on each issue, he discusses the jurisprudential decree on the employment of these methods.

Keywords: Family planning, birth control, population growth, proportionate population, reproduction.

Mystical Ethic in Christianity

Scott Davis

Tr. by Masoud Sadeqi Ali-abadi

Even if religious experience did not belong to the category of mystic experience, mysticism, due its various dimensions is similar to religion. Besides, its ritual, convictional, and institutional dimensions, mysticism has

an ethical aspect as well. Also like religion, this dimension of mysticism, like its other dimensions, is different in various mysticisms. Accepting the existence of "Christian mysticism", the present article is a historical study of ethical dimensions of Christian mysticism and tries to enumerate various traditions sprouting from it.

Keywords: Christian mysticism, gnostic experience, history of mysticism, mystical ethic.

English Abstracts od Essays

Status of Commonsense in International Law and in Islamic Law

Seyed Mohammad Moosvai Bojnourdi

The present article is an attempt to study the place of commonsense in the International law and Islamic law, that is, commonsense and habit are the oldest legal phenomena and have been the only manifestation of law from ancient times to the recent past.

The author in the first place discusses the status of commonsense in international law of Rome, Anglo-Saxon law, and common law, and then discusses its place in the Islamic law. He also mentions some examples of commonsense

in the Islamic law and elaborates on the role of commonsense in the emergence of the systems of blood money in Islam.

He concludes that the system of blood money is not a positive Islamic decree, rather it is the one approved by Islam in whose emergence commonsense and habit have played a crucial role. He also concludes that the expiation of blood money by the next of kin follows the commonsense.

Keywords: commonsense, international law, Islamic law, next of kin, expiation

Table of Contents

Matin's		1
Editorial Note		
Round-Table	Expanse of jurisprudence and explanation of its examples	5
Essays	Status of Commonsense in International Law and in Islamic Law	23
	Seyed Mohammad Moosavi Bojnourdi	
	Family Planning or Birth Control	49
	Seyed Hasan Khomeini	
	Mystical Ethic in Christianity	75
	Scott Davis	
	Tr. by Masoud Sadeqi Ali-abadi	
	The Problem of Willing from the Mystical Viewpoint	85
	Fatemeh Tabatabai	
	Factors Effecting Change of Decree	105
	Mir Hasan Abedian	
	Dependence of Necessity and Permissibility of Condition on Contract	139
	Seyed Hasan Amely	
	Application of Barington Moore's Theory to the Islamic Revolution of Iran	165
	Abbas Keshavarz Shokri	
	Ta'will in the Quran	197
	Sediqueh Mir Shamsi	
	Equity	223
	Seyed Mohammad Moosavi Bojnourdi	
View	Genuine life and demand for reason	229
	Mostafa Malekiyan	
Comments	A Select Bibliography of Jurisprudence - Islamic Law	265
Abstracts	English Abstract of Essays	285

15-16 2002
FOURTH YEAR / SUMMER & FALL 1381

PAZHUHESHNAMEH MATIN

QUARTERLY
JOURNAL OF
INSTITUTE OF
IMAM KHOMAINI AND
ISLAMIC REVOLUTION

- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Managing Editor:** Hassan Abedi Ja'fari
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
- **Senior Editorial Board:** Mohsen Beheshti Seresht, Ali Mohammad Hazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikholeslami, Fatima Tabatabaie, Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi, Husayn Mehrpour, Hassan Abedi Ja'fari.
- **Executive Editor:** Marzieh Eskandjoi
- **Translator:** Sadroddin Moosavi
- **Junior Editors:** Átiyyé Zandiyyé , Farahnāz Náimi
- **Type Setting and Layout:** Narjes Arjmand, Maryam Haji Parvaneh
- **Cover Designer:** Amir Hooman Ghafoori
- **Mail Address:** No. 173, Shohadaye Gendarmerie St., Davazdah Farrvardin St., Enqelab Ave., Tehran-Iran
(WWW. Ir-Khomeini.org) .
- **Fax:** 6499190
- **Telephone:** 6499190-2
- **Lithography, Printing and Binding:** Inqelab Avenue, Opposite Tehran university, No 1430, oruj publishers. Tel: 6404873.
- **Single Issue Price:** 7500 Rls

- Materials included in Matin quarterly fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quotation of the Matin quarterly's contents has no legal prohibition provided the source is cited.

Interested subscribers shall fill out the enclosed subscription form and along with remittance mail /fax it to Uruj printing and publishing office:
No. 1430, opposite

Tehran University, Enghelab Ave.,

Tel: 6404873 - 64993081

Fax: 6400915

Subscription fee shall be made payable to current account No.
194-12946, Bank 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 dispatched 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:.....

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک این فصلنامه باشید می‌توانید پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره (۱۴۳۰) ارسال فرمایید. تلفن: ۶۴۹۳۰۸۱ - ۶۴۰۴۸۷۳، نمابر: ۶۴۰۰۹۱۵

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.



برگ اشتراک

نام خانوادگی:

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

نام:

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کدپستی:

مبلغ واریزی: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

