

## پیام متین

چکیده: در این سرمقاله، نسبت سه گانه فقه - اخلاق - سیاست بررسی شده است و نشان داده شده است که با برداشت خاصی از نسبت فقه و اخلاق می‌توان رویکرد فقهی به سیاست را زمینه راه‌یابی دوباره اخلاق به سیاست در جهان جدید دانست.

رویکرد فقهی به سیاست و حکومت را می‌توان از وجوه گوناگونی به بحث و نقد و بررسی گرفت. یکی از وجوهی که در این میان کمتر بدان پرداخته‌اند بررسی این موضوع از رهگذر کاوش در باب نسبت سه گانه اخلاق - فقه - سیاست است.

(۱)

سیاست در جهان جدید عمدتاً با وصف «رنال» شناخته می‌شود، و تداعی‌گر روح ماکیاولیستی حاکم بر مناسبات قدرت است. رویگردانی نهادهای سیاسی و مدنی از نهاد دین پس از قرون وسطا در جهان غرب، با نوعی اعراض از دواعی و التزامات اخلاقی در سیاست و حکومت نیز همراه شد. هرچند تحلیل نظری، تاریخی و جامعه‌شناختی شکاف میان سیاست و حکومت فارغ از استیلائی کلیسا و دواعی و التزامات اخلاقی در این مقال مقدور نیست، اما ذکر این نکته کافی است که روح کلی حاکم بر

سیاست فارغ از اخلاق چیزی جز تجویز قربانی کردن فضایل در پای اهداف نبوده است. و این در حالی است که در دوران جدید سیاست غیراخلاقی، تثوریزه هم می‌شود و به هزاران افسون عقل، توجیهات خردپسند می‌یابد و بدین سان، شکاف بزرگی در حوزه سیاست و خصوصاً در نسبت آن با اخلاق رخ می‌دهد. اگر پیش از دوران مدرن، اخلاقی بودن، وصف نیکویی برای سیاست تلقی می‌شد و سیاست غیر اخلاقی، لااقل مذموم شمرده می‌شد، اما از آن پس دیگر نه تنها عیبی در سیاست غیر اخلاقی ندیدند، بلکه سیاست را به ناگزیر، اخلاق گریز و حتی اخلاق ستیز یافتند؛ و این چیزی جز تغییر ملاک حسن و قبح در امر سیاست و حکومت نبود. اگر تا پیش از آن، در عمل اعتنایی به معیار حسن و قبح اخلاقی در سیاست نمی‌رود، از آن پس نظراً و عملاً، چنین معیار و مبنایی برمی‌افتد و رابطه اخلاق و سیاست یکسره قطع می‌شود.

## (۲)

فقه و اخلاق علی‌رغم تفاوت‌هایی که دارند، از ویژگی‌های مشترکی نیز برخوردارند، که اهم آنها این است که هر دو از حسن و قبح باردارند و تکلیف و توصیه می‌زایند و با افراد مکلف عاقل آزاد مختار، سخن می‌گویند. اما در نسبشناسی این خویشاوندی و پیوند دو گونه سخن رفته است: گروهی این را فرزند آن دانسته‌اند و گروهی آن را نتیجه این، و میان این دو قول شکاف شگرفی است.

از گروهی اگر نشانی جامعه‌ای آباد و آزاد را بگیرند که در آن انسانیت در پرتو فضایل اخلاقی بیشترین کمال را یافته باشد، طریق فقه و شریعت را نشان می‌دهند؛ یعنی امتداد این راه به هر جاکه برسد همان جا می‌توان شاهد وضعیّت کمال مطلوب و ممکن بود. در مقابل، گروهی پاسخ آن پرسش را منوط به روشن کردن موضع اخلاقی در باب عدالت، آزادی و انسانیت می‌کنند، زیرا این مفاهیم را در سلسله علل احکام فقهی شریعت و تعیین‌کننده آن می‌دانند؛ با برداشت خاصی از عدالت و آزادی، فقهی برمی‌آید و با برداشتی دیگر، فقهی دیگر. بنابراین بسته به اینکه فضایل و مصالح و مفاسد اخلاقی را در سلسله علل احکام فقهی بنشانیم یا بالعکس، دو نوع نسبت میان این دو قلمرو قابل تصور است: در نسبت نخست، ارزشهای اخلاقی، ابتدا آگاهانه تعریف و سپس در چهارچوب احکام فقهی تضمین می‌شوند، اما در دومی، اخلاق، محکوم احکام فقهی است. در نسبت نخست، احکام اخلاقی، اصیل‌اند و فقه، تابع و متضمن آنهاست. ولی در دومی احکام فقهی، اصالت دارند و اخلاق، تبعی و عَرَضی است.

## (۳)

در باب نسبت فقه و سیاست، سخن بسیار گفته‌اند و جای سخن بسیار مانده است، اما تردیدی نیست که طرح نظریه ولایت فقیه از سوی امام خمینی (س) بسان مبنای حکومت جدید در ایران، بازار این بحث را در دو دهه اخیر در حوزه فقه شیعی، گرم کرده است و تأملات بسیاری را برانگیخته است. نسبت فقه و سیاست را در دو زمینه می‌توان جستجو کرد: یکی مبانی مشروعیت سیاسی و دیگری معادلات پیش‌بینی شده قدرت، در ساخت حقوقی حکومت، میان جامعه سیاسی و جامعه مدنی.

در تحلیل نسبت فقه و سیاست، اغلب آراء درباره زمینه نخست، طرح شده است، اما ارج و قدر مباحث زمینه دوم به هیچ روی کمتر نیست. در اینجا هم سخن در همین زمینه دوم است. اماکاوش این نسبت در اینجا از جهتی خاص، مورد نظر است.

نظریه‌های دولت و حکومت، وجوه و ابعادی دارند و بسته به اینکه خاستگاه نظری یک نظریه دولت و حکومت چه باشد، وجهی و تعدی از آن برجسته می‌شود. نظریه ولایت فقیه که با قرائت موجود در قانون اساسی جمهوری اسلامی، مبنای استقرار و تأسیس دولت و حکومت جدید در ایران است، وجه و بُعد برجسته‌ای از جنس فقه دارد. نکته‌ای که در این زمینه، شایسته همه گونه تأکید است، قانونی بودن برداشتی از ولایت فقیه است که مبنای تأسیس و استقرار دولت و حکومت اسلامی در ایران قرار گرفته است. سازگاری و تلائم اصول قانون اساسی، یکی از پیش‌فرضهای غیر قابل انکاری است که با توجه به آن در مقام عمل و اجرا، باید نظریه ولایت فقیه در کنار سایر اصول مصرح قانون اساسی و همخوان با آنها فهم شود. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، با برجسته ساختن وجه فقهی نظریه دولت و حکومت می‌تواند آستن مولود مبارک قانونی شدن روابط سیاسی مردم و حکومت باشد.

## (۴)

بر مبنای نکته‌های سه گانه فوق، اکنون می‌توان پنجره جدیدی را در تحلیل نهایی رویکرد فقهی به سیاست گشود. در میان این نسبت‌های سه گانه، نسبت فقه و اخلاق، واسطه العقد و حلقه تعیین‌کننده نسبت سه گانه اخلاق - فقه - سیاست در تحلیل نظریه سیاست و حکومت مندرج در

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است؛ نسبتی که فقه با سیاست و حکومت در نظام اسلامی ایران برقرار کرده است بستر طرح مسأله مورد بحث و مفروض آن است، اما داعیه این مقال آن است که با وجود این مفروض می‌توان از طریق تعیین نسبتی خاص از میان نسبت‌های ممکن و موجود میان فقه و اخلاق، نسبت نامأنوف و نامعروفی را که در عصر حاضر میان سیاست و اخلاق برقرار شده است، دست کم درون یک نظام سیاسی تغییر داد و نظام جمهوری اسلامی را بسان نمونه مثالی تحقق تعریف مجددی از نسبت اخلاق و سیاست در بستر و زمینه رویکرد فقهی به سیاست، فراروی جهانیان نهاد.

## (۵)

چنان که گذشت، اخلاق، خصوصاً در مقیاس اجتماعی، برآمده از حیات تاریخی و اجتماعی و برخاسته از عقل عملی و فطرت بشری است و در هر دوره در قالب مقبولات عصری رخ برمی‌کند. در پرتو چنین نگرشی و در زمینه تعریف نسبتی خاص میان اخلاق و فقه، می‌توان فقهی متناسب با مقتضیات اخلاقی و معرفتی عصری داشت، و با چنین تحلیلی ممکن است بتوان به برداشتی مبنایی از مراد امام خمینی<sup>(س)</sup> از تأثیر مقتضیات زمانی و مکانی بر اجتهاد رسید و دریافت که ایشان چگونه در عین پای بندی به فقه جواهری، از کافی نبودن اجتهاد مصطلح حوزه‌ها سخن می‌گفتند، و از جمود و تحجر در پاره‌ای از زوایای حوزه‌های علمیه سخت می‌نالیدند. عنصر مصلحت نیز که ابتکار ایشان برای کارآمد کردن نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه بود، در پرتو این تحلیل، مصون از برخی کژتابیهای ممکن، قابل فهم می‌شود.

## (۶)

با چنین برداشتی، پای بندی به فقه دینی، طریقت و شریعتی است برای دست یابی به هدف حقیقی خلقت آدمی و بعثت انبیا، یعنی نیل به کمال لایق اخلاقی. و در این صورت می‌توان فهمید که چگونه پیامبر خاتم - صلی الله علیه و اله - هدف بعثت خود را در اتمام مکارم اخلاق، خلاصه و منحصر می‌کنند از این منظر، فقه، نسبت به اخلاق طریقتی می‌یابد نه آن که در خود متصلب شود و موضوعیت پیدا کند. بدین سان هدف از تأسیس حکومت دینی بر اساس نظریه‌ای فقهی، نه نفس اجرای احکام فقهی، بلکه تأمین سطح والاتری از اخلاق حسنه انسانی - الهی از طریق اجرای احکام

فقهی، خواهد بود.

با عطف نظر به آنچه در بند یکم گذشت، روشن می‌شود که قربانی کردن فضائل در پای هدف که مقتضای سیاست مدرن است، با قرابت نزدیکی که میان فقه و اخلاق برقرار است ناسازگار می‌افتد. اگر نفس اجرای احکام، مستقل از نسبت آنها با اصول و مبانی اخلاقی، به عنوان هدف یک حکومت تعریف شود، در این مسیر تمسک به هر وسیله و قربانی کردن هر فضیلتی موجه و حتی ضروری است.

اما اگر فقه ما، نسبی از اخلاق ببرد و سببی برای تأمین آرمان‌های اخلاقی باشد، پنجره جدیدی است که به تاریخخانه سیاست و حکومت گشوده می‌شود و نسبت جدیدی میان آسمان و اخلاق و فضای بسته و دلگیر سیاست برقرار می‌کند. چنین نظام فقهی‌ای در فلسفه سیاسی اخلاقی ریشه دارد و میوه آن تأمین حقوق مدنی (Civil Rights) است.

#### (۷)

همچنین در پرتو این برداشت از نسبت فقه و اخلاق است که جمود، تحجر و مقدس مآبی هم گذشته از آنچه عموماً به ذهن متبادر می‌شود، با ارجاع به مبانی معرفت‌شناختی، معنایی محصل می‌یابد و مرز آن از تعهد به شریعت و دین‌ورزی بصیرانه روشن می‌شود. جمود، تحجر، و مقدس مآبی که روح حاکم بر آن تصلب بر ظاهر شریعت است و غفلت از باطن، حقیقت و غایت آن، ریشه در همان باور سابقه‌داری دارد که اخلاق را مسبوق به شریعت و مشروب از آن می‌داند، و لذا حسن و قبح شرعی را به جای حسن و قبح عقلی می‌نشانند و خواه و ناخواه به دامن گرایشهای اخباری‌گری و اشعری‌گری در می‌غلطند. اما تعهد به شریعت از آنجا در دیوار متصلب تحجر رخنه می‌افکند که ملاکهای عقلانی حسن و قبح و صدق و کذب را اولاً، در پذیرش شریعت و ثانیاً، در استخراج احکامی الهی و انسان‌نواز حاکم می‌کند و خود را در هر دو سطح با دریافتهای عقل عملی بشر در معرفت و اخلاق متوازن می‌سازد.

مصلحتی هم که پرورده دریافت و برداشتی از این نوع رویکرد فقهی به سیاست است، مصلحتی خردپذیر، اخلاق‌پسند، و انسان‌نواز است، نه مصلحتی سراپا برآمده از منطق حفظ و بسط اقتدار و منافع. مصلحت به این معنا دیوار به دیوار سنجیدن نقش زمان و مکان در اجتهاد به مفهومی است که ذکر آن رفت، وگرنه، اگر مراد از آن رعایت مصالح جزئی در سیاست و حکومت باشد، نه با مفهوم بدیعی

چنین مصالحی، وجه مشترک همه الگوهای سیاست و حکومت است که حظی - حتی نه چندان وافر - از خردورزی برده باشند.

شاید بتوان گفت آنچه که بسان ابتکار امام خمینی (س) در وارد کردن عنصر مصلحت در سیاست و حکومت اسلامی قابل ذکر است، در نسبت میان اخلاق و سیاست باید فهم شود. مصلحت به مفهوم رایج آن، تلازمی غیرقابل انکار با بریدن پای اخلاق از سیاست دارد، اما از آنجا که در نظریه سیاسی امام پای مصلحت از طریق نسبتی خاص میان فقه و سیاست به سیاست باز می‌شود، از مبانی و پیش فرضهای فقهی اثر می‌پذیرد. برداشت امام از این نسبت، برداشتی احیاگرانه است که شیوه عدلیه و روش اصیل اجتهاد اصولی را تجدید حیات می‌کند و احکام فقهی را با تضمین مقتضیات عصری در ظل و ذیل احکام اخلاقی می‌نشانند.

(۸)

از رهگذر این نظریه احیاگرانه در باب نسبت فقه - سیاست - اخلاق، فایده معرفتی مهمی نیز نصیب فلسفه سیاسی مسلمانان می‌شود. یکی از پرسشهای اساسی در حوزه فلسفه سیاسی، پرسش از قدر و قیمت حکومتهاست: برای تأسیس و حفظ امنیت و استقرار شکل معینی از حکومت تا کجا می‌توان ایستاد و چه بهایی را می‌توان پرداخت؟ یا تأسیس، استقرار و امنیت شکل خاصی از حکومت تا کجا خواستنی است؟

در این مجال به طیف پاسخهای ممکن یا موجود نمی‌پردازیم. اما فی الجمله گفتنی است که هر پاسخی به این پرسش داده شود، در شکل و قالب واحدی قابل صورت بندی است: استقرار، امنیت و توسعه هر نظام سیاسی و اجتماعی تا آنجا خواستنی و پذیرفتنی است که منجر به نقض غرضی که از تأسیس آن داشته‌اند نشود، وگرنه اغراض دیگر از راههای دیگر و چه بسا آسانتر و ارزانتر هم، قابل حصول و وصول می‌توانستند باشند.

\*\*\*

الگوی حکومتی امام خمینی (س) را اگر در پرتو نسبت خاصی میان اخلاق، فقه و سیاست، با شرحی که گذشت فهم کنیم، با حکومتی روبه‌رو خواهیم بود که تمام وجه بقا و توسعه آن، در گرو حفظ آرمانهای انسانی و اخلاقی است، زیرا با رویکردی فقهی به سیاست - رویکردی که با پیش فرضهای

اخلاقی متوازن افتاده است. آزمودن راههای ضد اخلاقی و ضد انسانی برای تأمین بقا و استقرار و توسعه نظام سیاسی، در حقیقت بر سر شاخ نشستن و بن بریدن است.

باز تولید آرمانهای اخلاقی و انسانی حکومت اسلامی، در هفتمین انتخابات ریاست جمهوری با گذشت حدود دو دهه از پیروزی انقلاب و استقرار نظام اسلامی در ایران و اقبال عمومی نسبت به آن آرمانها نیز از همین منظر باید به فال نیک گرفته شود، زیرا این پدیده نشانه ظرفیت نظام سیاسی و جامعه مدنی در ایران اسلامی برای بازنگری و ترمیم قانونی و بی‌تنش مسیری است که سیاست و حکومت اسلامی می‌پیماید.

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

و العاقبة للمتقين



## تأملاتی دربارهٔ تمایز جنسی و احکام مجازات در اسلام

اشاره: آنچه در پی می‌آید برآمده از گفتگوی آقای دکتر مهرپور با آیت‌الله العظمی صانعی دربارهٔ موضوع تفاوت‌های حقوق زن و مرد است که در تاریخ ۷۸/۹/۱۶ در قم برگزار شد. در این گفتگو آیت‌الله بیات (رئیس گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده) آقای دکتر حاضری (ریاست پژوهشکده و مدیر مسئول پژوهشنامهٔ متین) و حجت‌الاسلام حاضری (عضو دفتر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام در قم) از سوی هیأت تحریریه پژوهشنامهٔ متین حضور داشتند.

طرح رویکردهای متفاوت و اجتهادی در زمینه‌های علمی به منظور دامن زدن به مباحث عالمانه دربارهٔ موضوعات مبتلا به جامعه یکی از مهترین دوا می‌هایت تحریریه در درج این گفتگوست. از این رو پژوهشنامهٔ متین آماده است تا با دریافت و انتشار نقدهای عالمانه دربارهٔ محتوای این گفتگو مباحثه پیرامون این موضوع را پی گیرد.

مهرپور\*: یکی از مسائل مهمی که امروزه در دنیا مطرح است مسأله تساوی زن و مرد در

حقوق و احکام اسلامی است. در قوانین بین‌المللی و اعلامیه جهانی حقوق بشر و دیگر مقررات بین‌المللی بر تساوی حقوق زن و مرد و عدم تبعیض بین آنها تأکید شده است؛ اما همان‌طور که می‌دانید در احکام اسلامی، زن و مرد از نظر حقوقی تفاوت‌هایی دارند. البته تفاوت‌های طبیعی میان زن و مرد مسلم است؛ اما سؤال این است که آیا این تفاوت‌ها به تفاوت در احکام و قوانین منجر می‌شود یا نه؟ با توجه به قوانینی که در بسیاری از کشورهای اسلامی در مورد زنان وضع شده است نوعی فرونگری و تبعیض نسبت به آنان دیده می‌شود که از جنبه بین‌المللی سؤال برانگیز است.

به طور کلی، مهمترین تفاوت‌هایی که میان زن و مرد وجود دارد به چهار دسته تقسیم می‌شود که آنها را به طور مستقل مطرح می‌کنم و تفاضاً دارم نظرتان را در مورد آنها ارائه فرمایید. اولین مسأله در مورد «سن و مسئولیت کیفری» است. یکی از مسائلی که در مسئولیت کیفری افراد نقش دارد سن آنهاست. اگر سن کسی که خلافی انجام داده به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد طفل محسوب می‌شود و مسئولیت کیفری متوجه او نمی‌شود. مسئولیت کیفری متوجه افرادی می‌شود که به حد بلوغ شرعی رسیده باشند. حد بلوغ شرعی برای دختران ۹ سال تمام قمری و برای پسران ۱۵ سال تمام قمری مقرر شده است. بنابراین دخترها ۶ سال قبل از پسرها به بلوغ شرعی می‌رسند و طبعاً اگر خطایی انجام دهند در سنی کمتر از پسرها مجازات می‌شوند؛ یعنی اگر دختر ۱۰ ساله‌ای مرتکب شود خودش مجازات می‌شود ولی اگر پسر ۱۲ ساله‌ای جرمی انجام دهد مسئولیت کیفری ندارد.

آیت‌الله صانعی: یکی از مسائلی که در جهان و اسلام حل شده این است که طفل مسئولیت ندارد و وقتی به سن بلوغ رسید مسئول می‌شود. اما شبیه شما در این مورد است که چرا در اسلام سن تکلیف و مسئولیت‌پذیری دختر و پسر تفاوتش زیاد است. دختر از ۹ سالگی مکلف می‌شود و پسر از ۱۵ سالگی. این تفاوت سن تکلیف هم در اعمال عبادی مؤثر است و هم در مجازات‌های قانونی. اگر دختری ۸ ساله دزدی کند کمی از ناخنش را خراش می‌دهند و اگر دختر ۱۰ ساله دزدی کند دستش را قطع می‌کنند. اما اگر پسر ۱۳ ساله دزدی کند ناخنش را خراش می‌دهند و دستش قطع نمی‌شود. تفاوت سن بلوغ دختر و پسر را ۶ سال دانستید و آن را به جنسیت دختر و پسر برگردانید.

مسأله‌ای که طرح کردید دو جنبه دارد: یکی تفاوت دختر و پسر در سنّ تکلیف و دیگری در سنّ مجازات. در مورد جنبه اول باید بگویم که به نظر ما تفاوت سنّ تکلیف دختر و پسر ۶ سال نیست، بلکه ۲ سال است. چون سنّ بلوغ دختر ۱۳ سالگی و سنّ بلوغ پسر ۱۵ سالگی است. پس دختر و پسر در بلوغ عبادی و تکلیفی دو سال با هم فاصله دارند و این به جایی هم ضرر نمی‌رساند و با مسائل حقوقی هم سروکار ندارد. در دنیا هم پذیرفته‌اند که بلوغ جنسی زن قبل از بلوغ جنسی مرد است و ثابت شده است که ۷۰ درصد دخترها در ۱۳ سالگی بالغ می‌شوند؛ ولی پسرها در سن ۱۳ سالگی حالت مردانگی پیدا نمی‌کنند و غدد جنسی آنها ترشح نمی‌کند. بنابراین بلوغ جنسی در دختر و پسر تفاوت تکوینی دارد و قابل انکار هم نیست. غدد جنسی دختر زودتر و غدد جنسی پسر دیرتر ترشح می‌کند. در اسلام در بحث عبادات و سنّ تکلیف ابتدا به رشد غدد جنسی توجه شده و بعد از آن به سنّ تکلیف اشاره شده است، آن هم در صورتی که نشانه‌ای در غدد جنسی بروز نکرده باشد. از نظر حقوق مدنی همان‌طور که می‌دانید فقط بلوغ ملاک نیست و «رشد» هم مطرح است: «فَإِنْ أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشِدًا فَأَدْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ»<sup>۱</sup> در اجرای قانون مدنی مهم نیست سنّ دختر و پسر چند سال باشد، آنچه مهم است رشد است. طفل وقتی رشید شد اموالش در اختیارش قرار می‌گیرد و می‌تواند در آن تصرف کند.

از نظر قانون مجازات هم رشد معتبر است. رشد یعنی علم و آگاهی در حدّی که فرد بداند کاری که می‌کند مجازات معین دارد و جرم است. علم به اینکه کارش جرم است و مجازات او چقدر است او را مستحق مجازات می‌کند نه سن و سال؛ یعنی اگر پسری ۱۶ ساله یا ۱۸ ساله علم به جرم نداشته باشد رشد نکرده است. مثلاً، کسی که آدم‌کشی با سیلی زدن در نظرش تفاوتی نداشته باشد علم به جرم آدم‌کشی ندارد. کسی که جرمی به او تفهیم نشده باشد قابل مجازات نیست.

ما حتی به حدیث «أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ يَرْفَعُ عَنِ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ وَ عَنِ الْجُنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ»<sup>۲</sup> هم اشکال کردیم که در آنجا صباوت مطرح است نه سنّ بلوغ.

احتلام به معنی جمع شدن حواس است و وقتی کسی محتلم شد عقلش می‌رسد. احتلام نشانه است و به همین دلیل در کنارش دیوانه و خوابیده آمده است. کسی که محتلم نشده هنوز افکارش جمع نشده است؛ چون تصمیم می‌گیرد و بعد از تصمیمش برمی‌گردد. اگر ترشح غدد جنسی

باعث تغییر روحیه می‌شود و فرد را از حالت صباوت و کودکی و تصمیم‌گیری عجولانه خارج می‌کند؛ ما تفاوتی میان زن و مرد قائل نشدیم. این تفاوت میان آنها تکوینی است. بنابراین شرط اصلی در مجازات رشد است نه سن.

مقتضای اطلاق و عموم ادله قصاص و دیات آن است که صبی ممیز که اهل درک و تشخیص است و خود خوبیها و بدیها و مجازات داشتن اعمال بد را درک می‌کند مسئول اعمال خویش است. آری، غیرممیز که مانند دیوانه است و باید خویشان و اقوام و عاقله‌اش از او مواظبت نمایند مسئولیت مالی اعمالش بر عاقله است و حدیث «عمد الصبیان خطأ تحمله العاقله» مربوط به چنین موردی می‌باشد و مطابق با قواعد و مذاق شرع است چون بر عاقله است که جلو جنایتها و ضرب و جرحهای او را بگیرد... و اما وجه اینکه ممیز مدرک خوبیها و بدیها، به نحوی که در اول بحث گذشت، عمدش با عمد دیگران در مواد سبق تصمیم و قصد قتل تفاوتی ظاهراً ندارد، اطلاقات و عمومات قصاص است؛ اما وجوهی که برای الحاقش به غیر ممیز ذکر شده یکی از آنها همان حدیث عمد الصبیان بود که با قطع نظر از ضعفی که در سندش ممکن است باشد، گذشت انصراف آن از ممیز و اختصاص به غیر ممیز، و دیگری حدیث رفع قلم که آن هم از جهاتی مخدوش می‌باشد.

قلم قصاص علی الافراد نمی‌باشد تا مرفوع شود. بَلْ عَلٰی الْمَوْضُوعِ  
 اَسْتَفَانَ الْقَتْلَ مَوْجِبًا لِلْقِصَاصِ كَمَا اَنَّ الْبُؤْلَ مَوْجِبًا لَتَجَاسَةِ مَلَاقِيهِ كَمَا  
 اَنَّهُ نَاقِضٌ لِلْمَوْضُوعِ اَوْ اَنَّ اتْلَافَ الْمَالِ سَبَبٌ لِلضَّمَانِ وَغَيْرِذَلِكَ مِمَّا يَكُونُ  
 وَضَعًا عَلٰی الْمَوْضُوعِ لَا عَلٰی الْمَكْلُوفِ.\*

به هر حال، ما معتقدیم طفل و صبی (نه در دختر و نه در پسر) مطلقاً مجازات ندارد. جرم همراه با درک و شعور مجازات دارد. کسانی که می‌خواهند سن یعنی یک امر تکوینی را در جلوگیری از مجازات داخل کنند کارشان از نظر عقلی اشکال دارد و هم از جهت نقلی و شرعی که اجمال هر دو را عرض کردم.

مهرپور: ما به هر حال یک ملاک خارجی ملموس برای متمایز کردن صبی از بزرگسال لازم داریم. اگر شما فقط بگویید رشد، تکلیف مردم روشن نیست. در قانون مدنی هم، در حال حاضر تکلیف روشن نیست. بالاخره باید مشخص شود تا چه زمانی این شخص را کودک می‌دانیم و از چه زمانی او را بزرگ محسوب می‌کنیم.

آیت‌الله صانعی: مانعی ندارد سن قرار دهید، اینکه بحثی ندارد. چون مقررات حکومتی است. شما طبق مبنای غالب سن قرار دهید وقتی مورد خلافی برای آن پیدا کردید ادعا می‌کنید این فرد ۱۴ ساله به رشد رسیده است و با تشخیص یا با سبق تصمیم کسی را کشته است. در اینجا دیگر با او مثل بزرگسال رفتار می‌شود.

مهرپور: آیا می‌توانیم این مبنای غالب را در مسئولیت کیفری بیاوریم و با دختر و پسر یکسان برخورد کنیم و سن بلوغ را ملاک قرار ندهیم؟

آیت‌الله صانعی: چه مانعی دارد؟ چطور در مورد رأی دادن اینطور رفتار کردید و اشکالی پیش نیامد. بنده معتقدم اگر فقه اسلام بدرستی پیاده شود همه دنیا در مقابل آن تسلیم می‌شوند.

هقین: اگر ممکن است کمی مفصلتر در مورد این موضوع صحبت کنید.  
اگر بخواهیم مجازاتها را به طور مجزا بررسی کنیم آیا ملاک مجازات در همه موارد رشد است و جنسیت تأثیر ندارد؟

آیت‌الله صانعی: به طور کلی، مجازاتها به سه دسته تقسیم می‌شود: (۱) حدود؛ (۲) تعزیرات؛ (۳) قصاص. قصاص جزء حدود نیست چه قصاص نفس و چه قصاص عضو.

در باب حدود، سن دختر و پسر در جاری شدن حدود تأثیر دارد. بر دختر از ۱۳ سالگی حد جاری می‌شود و بر پسر از ۱۵ سالگی. گناهایی که حد برای آنها تعیین می‌شود یا منشأ جنسی دارد و یا منشأ غیرجنسی. زنا گناهی است که منشأ آن غریزه جنسی است همین‌طور قذف. در

گناهانی که منشأ آنها غریزه جنسی است سنّ دختر و پسر لحاظ می‌شود. چون هم اسلام تصریح دارد که غریزه جنسی دختر زودتر از پسر ظاهر می‌شود و هم در عالم تکوین ثابت شده است. سن در اینجا برای بلوغ دختر و پسر یک اماره است. دختر در ۱۳ سالگی و پسر در ۱۵ سالگی به بلوغ سنی می‌رسند و ممکن است مرتکب جرم و خطای جنسی بشوند. فکر نمی‌کنم اختلاف در مجازات تبعیض باشد؛ چون به اختلاف تکوینی برمی‌گردد.

سرق و شرب خمر از گناهانی است که منشأ غیرجنسی دارد. در سرق اگر فرد اقرار به سرق کند مجازات می‌شود چون اقرار معنایش این است که خودش گناهش را قبول دارد و باید مجازات شود. دوباره اشکال پیش می‌آید که دختر در ۱۳ سالگی و پسر در ۱۵ سالگی مجازات می‌شود. اگر معیار را «حتی یبلغ الحلم» بگیریم، فردی که محتلم شده قدرت تصمیم‌گیری دارد؛ حالا تفاوت ندارد زن باشد یا مرد، بالاخره از حالت کودکی خارج شده و به زن یا مرد تبدیل شده و دیگر کودک نیست. در حقیقت معیار مجازات این می‌شود که وقتی فرد به بلوغ رسید آیه برایش خوانده شد، متوجه جرم شد، دیگر در حالت کودکی مرتکب جرم نشده و در حال بزرگسالی مرتکب جرم شده است؛ یعنی در حالت مردانگی و زنانگی. دختر بنا بر طبیعتش در موقع خاصی به حلم می‌رسد و پسر در موقع خاص دیگری. بنابراین باز جنسیت سبب این نشده که یکی زودتر مجازات شود و دیگری دیرتر. به تعبیر شهید مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام این تبعیض نیست، تفاوت است و در واقع تساوی است.

مهرپور: اجازه دهید نکته‌ای را عرض کنم. در نظام قانون مدنی به هر حال مقطع سنی ازدواج دختر پایین‌تر از پسر است. در کشورهای دیگر هم شاید همین‌طور باشد. البته آنها معمولاً بین سنّ رشد و بلوغ تفاوت نمی‌گذارند، در حالی که در طبیعت و عالم تکوین چنین تفاوتی وجود دارد.

طبق فرمایش شما در مسئولیت جزایی و مسائل حقوقی آنچه مهم است رشد عقلانی است و این محرز است که رشد دختر زودتر از رشد پسر است. البته می‌شود این تفاوت را امتیازی برای زن محسوب کرد؛ چون شخصیت دختر زودتر از شخصیت پسر شکل می‌گیرد. دختر می‌تواند زودتر از پسر در امور مالی خود دخل و تصرف کند و مسئولیتش هم بیشتر است و حتی می‌توان ادعا کرد که در انتخابات و رأی دادن هم نباید دختر و پسر را یکسان در نظر گرفت و

باید برای دختر سهم بیشتری قائل شد. در مسائل اجتماعی هم باید این نظر را داشت که دختر ۱۳ ساله بیشتر مسائل اجتماعی را درک می‌کند و رشد عقلانی و اجتماعی بیشتری دارد؛ اما در عرف و عادت همه این مسائل اینگونه نیست.

**هفتم:** در علوم انسانی جدید و روان‌شناسی رشد و شخصیت پذیرفته‌اند که تفاوت جنس در فعال‌شدن غدد جنسی تأثیر دارد؛ اما تأیید نشده است که تفاوت جنس در رشد عقلانی هم مؤثر است.

آیت‌الله صانعی: حق با شماست. هیچ‌گاه رشد عقلانی، تابع غدد جنسی نیست؛ بلکه تابع وراثت، محیط، اجتماع و چیزهای دیگر است.

مسئولیت‌های حقوق مدنی هم تابع بلوغ است و هم تابع رشد. چون درک مسائل مدنی نیازمند تجربه است و صرف لحاظ سن کافی نیست. کسی که می‌خواهد خانه بخرد باید تجربه خرید و فروش داشته باشد و تجربه با گذشت زمان به دست می‌آید. در امور مالی و در حقوق مدنی و ازدواج احتیاج به رشد است. فرد باید رشید باشد تا بتواند ازدواج کند. شبیه هم باشد باید رشیده شود.

اما درباره جرمهایی که حدود دارند؛ مثل اینکه دزدی بد است این دیگر احتیاج به رشد و فرهنگ ندارد، همین که بفهمد دزدی بد است کافی است یا اگر آیه‌اش را برای فرد خوانده باشند که دزدی بد است برای مجازات او کافی است. کسی که بدی جرمی را بفهمد رشد جزایی پیدا کرده و کسی که رشد جزایی پیدا کند قابل مجازات است. به طور کلی انسان گناه و جرم را خیلی قبل از سن بلوغ می‌فهمد، منتها اسلام این را منوط کرده به بروز مردانگی و زنانگی و الا هر بچه‌ای می‌فهمد که سر راه مردم را گرفتن جرم است. اسلام فقط به این دلیل که درک دوران کودکی زودگذر است حدود برای آن قرار نداده است؛ اما درک دوران مردانگی و زنانگی که زودگذر نیست حدود دارد. بنابراین ما نمی‌خواهیم در مورد کل رشدها یک نظر بدهیم. رشد در جرم و ارتکاب جرم خیلی زود حاصل می‌شود. اما اسلام تصمیم در مورد رشد قبل از سن بلوغ را تصمیم قبل از اجتماع حواس می‌داند و تصمیم بعد از تکلیف را تصمیم بزرگسالانه. ممکن است بچه ۶ ساله بفهمد آدم‌کشی بد است. به قول مرحوم فلسفی بچه هم خیانت در امانت را می‌فهمد. فقط اسلام

می‌گوید هنگامی که درک هست، آگاهی هست اما هنوز حلم نیست؛ تصمیمات کودکانه است. کودک می‌سازد و خراب می‌کند. زمانی که فرد از تصمیمات کودکانه خارج شد مسئولیت جزایی دارد. اما اینکه چه زمانی از تصمیمات کودکانه خارج می‌شود بستگی به تکوین دارد. دختر برحسب طبع و غالب از ۱۳ سالگی از کودکی خارج می‌شود و پسر از ۱۵ سالگی. نتیجه کلی این شد که رشد، نه رشد به صورت مطلق، رشد جزایی از قبل از سن بلوغ هست و کودک ممکن است مرتکب آن شود؛ اما آن ارتکاب، ارتکاب کودکانه است. این را هم ما قبول داریم هم اسلام گفته است و هم تکوین می‌گوید.

مهرپور: در قانون ما باید یک قاعده کلی ارائه کنیم. وقتی می‌گوییم این فرد هنوز درک و شعور معامله یک ۱۰ تومانی را ندارد، چطور مسئولیت جزایی می‌توانیم برای او قائل شویم؟

آیت‌الله صانعی: در معاملات بزرگ حق تصرف در اموالش را ندارد اما در حد متعارف معاملاتش نافذ است. تازه اگر حق تصرف در اموالش را به او ندهیم ظلمی به او نکرده و مسئولیت دیگری را زیاد کرده‌ایم. اما اگر این فرد بخواهد عفت عمومی را لکه‌دار کند، دزدی کند، سر راه مردم را بگیرد، اینجا دیگر خروج از طفولیت مطرح است. جریمه‌های قبل از طفولیت مجازات ندارد و بعد از طفولیت مجازات دارد.

اما در مورد تعزیرات. تعزیرات به طور کلی حوزه وسیعی دارد و مطلقاً در دست حکومت است و به اشخاص ارتباطی ندارد؛ یعنی اینطور نیست که شخص بگوید این تعزیر به صورت قانون دربیاید. «بما یراه الحاکم» یعنی «بما یراه الحکومة». حق هم همین است که تعزیرات در دست حکومت باشد. بعضی فکر می‌کنند «بما یراه القاضی» داریم اما در واقع «بما یراه الوالی و الحاکم» داریم. در روایتی هم «بیده الحکم» داریم که به معنای حکومت و حاکم است. حاکم کسی است که با توجه به قرائن عقلی و عقلایی می‌تواند مجازاتی تعیین کند که مناسب با مجرم باشد. حاکم می‌تواند نسبت به کودک یک برخورد داشته باشد، نسبت به ضعیف برخوردی دیگر و نسبت به غنی برخوردی دیگر. الان وضعیت دادگاهها اینطور شده که یک قاضی هم مرموزترین قتلها را بررسی می‌کند و هم ارتکاب به جرم یک کودک را. در حالی که در بیشتر کشورهای جهان همان‌طور که زندان کودکان از بزرگسالان جداست قاضی کودکان هم از قاضی

بزرگسالان جداست.

در مورد قصاص ما دلیلی نداریم که حتماً باید فرد به بلوغ سنی رسیده باشد و خردسال نباید قصاص شود. دلایلی که برای این مطلب اقامه شده است یکی «عمد الصبیان خطأ تحمله العاقلة» است. فقها فرموده‌اند صبیان یعنی کودکان غیربالغ. کسی که غیربالغ است مطلقاً عمدش به گردن عاقله اوست. عرض ما این است که معنای روایت این نیست چون چنین حکمی برخلاف ضوابط است. این تعبیر از روایت بیان دیگری است از:

گنه کرد در بلخ آهنگری به تستر زدند گردن مسگری

در حالی که آیه صریح داریم که «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»<sup>۳</sup>. چگونه است که وقتی صبیان مرتکب جرمی شد باید عاقله جرمش را بدهد؟ این برخلاف قواعد و ضوابط است. ما با توجه به مناسبت حکم و موضوع می‌گیریم که حدیث این را نمی‌گوید. حدیث می‌خواهد آن صبیانی را بگوید که مسئولیتش به عهده عاقله است. کودکانی که هنوز تحت سرپرستی عاقله هستند، عاقل به آنها می‌گوید بنشین، بلند شو، و یا اگر کسی کودک را آزار داد دیگران به او اعتراض می‌کنند که چرا بچه را اذیت کردی، این که نمی‌فهمد، اگر کار بدی کرد به بزرگترش بگو. منظور حدیث، چنین کودکی است، کودکی که کنترلش در دست دیگران است و هنوز مشمول اصول تربیتی پدر و مادر است. به همین دلیل در کنار آن دیوانه آمده است. «عمد المجنون خطأ تحمله العاقلة»، که اگر دیوانه کسی را کشت گنااهش متوجه عاقلی است که مسئول نگهداری اوست. اگر از «عمد الصبیان خطأ تحمله العاقلة» چنین نتیجه‌ای بگیریم مطابق با فهم عقلایی نتیجه‌گیری کرده‌ایم و گر نه صبیانی که دیگر کنترلش در دست عاقل نیست خطایش هم برعهده عاقل نیست.

مهرپور: در ماده ۱۲۱۵ قانون مدنی آمده است: مسئولیت خساراتی را که کودک و مجنون به بار می‌آورند برعهده خودشان است؛ یعنی خسارت از اموال خود آنها پرداخته می‌شود. در قانون مجازات اسلامی همین را داریم؛ یعنی ما صبی و مجنون را از نظر مسئولیت مدنی مجزا نمی‌دانیم. اگر صبی یا مجنون شیشه‌ای را شکست یا خسارت دیگری وارد کرد خسارت از اموال خود او پرداخت می‌شود و سرپرست و ولی طرف دعوا قرار می‌گیرد.

در قانون مسئولیت مدنی هم که بعد از قانون مدنی در سال ۳۹ به تصویب رسید آمده است کسی که سرپرستی کودک و مجنون را برعهده دارد اگر در نگهداری آنها تقصیر کند از لحاظ مالی

مسئول است و پرداخت خسارات مستقیماً بر عهده اوست.

البته می‌بینیم تعارضی بین ماده ۷ قانون مسئولیت مدنی و قانون مدنی وجود دارد. قانون مدنی طبعاً مبتنی بر موازین شرعی است و طبق آن مسئولیت مالی به عهده خود کودک و مجنون می‌باشد. اما قانون مجازات اسلامی در مورد قتل می‌گوید اگر کودک یا مجنون عمداً کسی را کشت خطا محسوب می‌شود و قصاص لازم نیست. وقتی خطا محسوب شد دیه آن پول می‌شود و پرداخت آن بر عهده عاقله است.

آیت‌الله صانعی: شما قوانین مدنی و مصوب را کاری نداشته باشید. آنچه بنده می‌توانم خودم را قانع کنم این است. بنده عرض می‌کنم اینکه می‌گویند «عمد الصبیان خطأ تحمله العاقله» به این معنی نیست که اگر پسر ۱۴ ساله‌ای کسی را کشت دیه‌اش بر عهده عاقله باشد. او دیگر کنترلش از دست پدر و مادر خارج شده است. چنین شخصی خودش مسئول اعمال خودش است.

مهرپور: عاقله و سرپرست همیشه یکی نیستند. گاهی بچوای پدر ندارد و مرتکب قتل شده است و مثلاً پسرعمویی دارد که عاقله او محسوب می‌شود. بنابراین نمی‌توان همیشه این دو را یکی در نظر گرفت.

آیت‌الله صانعی: طبع عاقله این است؛ طبع عاقله عقل، یعنی منع است. عاقله را عاقله می‌گویند چون جلو کودک را می‌گیرد. اگر جایی خلافی از او سرزند با طبع عاقله ناسازگار است.

مهرپور: اگر ولی نباشد که خود به خود کسی قیم نمی‌شود. پدر یا جد پدری ولی قهری است؛ اما اگر پدر یا جد پدری نبود ولی حاکم می‌شود و قیم تعیین می‌کند.

آیت‌الله صانعی: در آنجا ممکن است بگوییم اگر کسی را سرپرست قرار دادند، همان فرد ضامن می‌شود. ما وقتی از این جمله چنین برداشتی داریم لوازم آن را هم باید بپذیریم. وقتی حکم داریم که «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» حکم شامل عاقله‌ای هم که مسئولیت سرپرستی را

دارد می‌شود. به نظر بنده اصل قصاص است. هر کسی که آگاهانه گناهی انجام می‌دهد باید مجازاتش را ببیند و حدیث «رفع القلم» باعث رفع مجازات از او نمی‌شود و شاید معنای معروفی که می‌گویند حدیث رفع، احکام وضعیه را بر نمی‌دارد، همین است. رفع القلم آنجایی شامل صبی می‌شود که قلم روی افراد آمده است. آنجایی که قلم روی افراد نمی‌آید و قلم روی موضوعات است آن را بر نمی‌دارد. به نظر بنده اینکه سن مجازات پایین نباید مانعی ندارد و پسر و دختر هم هیچ تفاوتی با هم ندارند. آنجایی که عنصر معنوی جرم پدید آمد مجازات برعهده مجرم است با هر سن و هر جنسیتی. هر قدر سن مجازات پایین‌تر بیاید آمار جنایات در جامعه پایین می‌آید. درست است که باید یک سنی را ملاک قرار دهیم؛ اما کارشناسان می‌توانند این سن را از ۱۸ سال مثلاً به ۱۷ سال تقلیل دهند و بگویند با پیشرفت و وسایل در این دوره از زمان، یک کودک ۱۷ ساله فهم و درک انجام جنایت را دارد. وقتی سن قرار داده شد دیگر دختر و پسر ندارد و با هر دو یکسان رفتار می‌شود.



مهرپور: دومین مسأله در مورد «شهادت» است. در مورد اعتبار شهادت هم، زن و مرد با یکدیگر تفاوت دارند. ما در باب شهادت در مقررات قانون مجازات موارد مختلفی داریم. در میان همه این موارد فقط قتل خطایی با شهادت دو زن و یک مرد ثابت می‌شود. اگر اشتباه نکنم در دو مورد دیگر هم شهادت سه یا چهار زن عادل به علاوه یک مرد یا دو مرد عادل مسموع است و در بقیه موارد فقط شهادت مرد گناه را ثابت می‌کند و شهادت زن پذیرفته نمی‌شود. حتی در مواردی که شهادت زن پذیرفته شده است شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد است و بدین ترتیب شهادت زن نصف اعتبار شهادت مرد را داراست.

من در باب فقه هم احصا کردم، معمولاً در فقه هم در اکثر امور کیفری، شهادت زن پذیرفته نیست و فقط در امور مالی است که شهادت دو زن عادل با شهادت یک مرد پذیرفته شده است. البته در این زمینه مستند قرآنی هم داریم:

فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ<sup>۴</sup>

در قرآن چند مورد دیگر هم در باب شهادت آمده که اسمی از زن و مرد به میان نیامده است.

یکی در باب زناست:

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ  
وَاللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاِنَّتَّسِهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ<sup>۶</sup>

دیگری در مورد وصیت و طلاق است که فقط دو شاهد عادل ذکر شده است و سخنی از زن و مرد بودن در میان نیست. در روایات و احادیث هم اعتبار شهادت دو زن برابر یک مرد مطرح است.

در سطح بین‌المللی سؤال است و خود من چند سال پیش در کمیته حقوق بشر مورد خطاب واقع شدم که چرا شما اعتبار شهادت زن را نصف مرد می‌دانید. آنجا چند حقوق‌دان زن حضور داشتند، یکی از آقایان از من پرسید این خانمها به اندازه من تحصیل کرده‌اند، می‌فهمند و درک دارند. چرا شما برای شهادت آنان ارزشی نصف من قائل هستید؟

آیت‌الله صانعی: بحث کلی این است که نباید نژاد، جنسیت و مانند آن در ارزش افراد تأثیر بگذارد «لا فضل للعربی علی العجمی و لا للاحمر علی الأسود الا بالتقوی»، «اَنَا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَاُنْثَى»<sup>۷</sup>، «خَلَقْنَاكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»<sup>۸</sup>، «اِنِّی لَا اُضِیْعُ عَمَلَ عَابِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثَى»<sup>۹</sup>. با توجه به این آیات و روایات تفاوتی میان مرد و زن نیست. نظر مقدس اردبیلی این است که زن می‌تواند قاضی شود. ما هم این اعتقاد را داریم دیگران هم چنین چیزی را اعلام کرده‌اند. به نظر ما زن می‌تواند ولی فقیه شود. بنده در فقاہت، در مرجعیت و اجتهاد، مرد بودن را شرط نمی‌دانم. مرد بودن نه در اجتهاد شرط است نه در مرجع تقلید بودن. بنابراین زن می‌تواند فقیه شود؛ می‌تواند مرجع شود. «الْفُقَهَاءُ اُمَّتَاءُ الرَّسُلِ»<sup>۱۰</sup>. فقیه باید امین الرسل باشد، جنسیت اینجا مطرح نیست. «اِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْاَنْبِیَاءِ»<sup>۱۱</sup>. علما وارث انبیا هستند. این حدیث فقط در مورد علمای مرد نیست و جنسیت در آن لحاظ نشده است. پس می‌بینیم اسلام از نظر شخصیتی نه یک مورد نه دو مورد بلکه در دهها مورد شخصیت مساوی برای زن و مرد قائل شده است. فقط در یک حدیث داریم «و لَکُنْ اَنْظُرُو اِلٰی رَجُلٍ مِنْكُمْ یَعْلَمُ شَیْئًا مِنْ قَضَايَانَا»<sup>۱۲</sup>. این حدیث هم مسأله غالب است که گفته است بروید سراغ یک مرد. در واقع، نظر است که مهم است. چه کسی گفته نظر زن بی‌ارزش است و نظر مرد با ارزش. مسلم است این نظر اسلام نیست. چطور می‌شود نظر حضرت فاطمه (س) را که به او وحی می‌شود بی‌ارزش دانست؟

به نظر من اقرار زن، قضای او، مرجعیت او، رهبری او، ریاست جمهوری او همه پذیرفته شده و مسلم است. حتی در قانون اساسی در مورد ریاست جمهوری آمده است «از رجال مذهبی، که زن هم بتواند رئیس جمهور شود».

**مهرپور:** آیا از نظر شرعی و قانونی در مورد رئیس جمهور شدن زن مانعی وجود ندارد؟

آیت‌الله صانعی: نه، هیچ کدام منعی ایجاد نکرده‌اند.

**مهرپور:** در مورد ولایت فقیه چه؟

آیت‌الله صانعی: در ولایت هم اشکالی وجود ندارد. اگر شما قضاوت زن را بپذیرید که بنده پذیرفته‌ام و مقدس اردبیلی احتمالش را داده است دیگر پذیرفتن ولایت مانعی ندارد. شما وقتی گفتید «الفقهاء حُصُونُ الْإِسْلَام»<sup>۱۳</sup> در واقع ولایت را پذیرفته‌اید. چون علما زن و مرد ندارد. حضرت امام (س) در کتاب ولایت فقیه این حدیث را آورده است. آنجا هم گفته نشده که منظور از علما، علمای ذکور اسلام است. علما حصون اسلام هستند مرد و زن ندارد.

**مهرپور:** بعضی از احادیث هستند که خلاف این مطلب را می‌رسانند.

آیت‌الله صانعی: همه آن احادیث ضعف سند دارند. ریشه تمام آنها هم مظلومیت حضرت زهرا (س) است. یک روایت معتبر در این مورد نداریم. عمده آن روایات را صاحب مستند، قدس سره، در کتاب القضاء نقل فرموده‌اند.

اما در مورد اعتبار شهادت. اولاً باید بگویم شهادت امتیاز نیست، دردسر است. ثانیاً امروزه در دنیا شهادت مطرح نیست آنچه مطرح است قرائن است. در واقع امروزه شهادت از آن جهت که شهادت است معتبر نیست بلکه از آن جهت که اماره و نشانه است معتبر است. آیا کسی تا به حال گفته میان زن و مرد در اماره و قرائن تفاوت وجود دارد؟ بسیار نادرند کسانی که بین زن و مرد در قرائن تفاوت قائل شده‌اند. بلکه شاید چنین افرادی از صاحب‌نظران وجود نداشته باشند. آنچه در

دنیای امروز مطرح است قرینه است نه شهادت. دنیای امروز اصلاً شهادت ما را ندارد؛ شهادت خاص خودش را دارد که ما هم آن را پذیرفته ایم. این در مورد قسمت اول بحث شما. قسمت دوم بحث شما این بود که چرا شهادت دو زن عادل پذیرفته نمی شود؛ اما شهادت دو مرد عادل پذیرفته می شود؟ بنده دلیل این مسأله را برای خودم اینطور توجیه می کنم که چون اسلام نمی خواهد زن سروکارش به دعوا و دادگاه بیفتد و هر روز به دادگاه برود و بیاید چنین حکمی صادر کرده است. ما ترجیح می دهیم زن به کار خودش رسیدگی کند. اگر خانه دار است خانه داری کند. اگر متفکر است کارش را انجام دهد. شاید جامعه روزی به این سو پیش برود که نقش زنها در آن بسیار مؤثرتر از نقش مردها باشد. بعضی از زنها استعدادشان به مراتب بالاتر از مردهاست. با توجه به این پیش بینی هم می توان پاسخگو بود که اسلام خواسته زنها از کارشان بیکار نشوند. در ادای شهادت چیزی جز به دادگاه رفتن و برگشتن وجود ندارد. اسلام خواسته زنها گرفتار در دسر نشوند؛ و گرنه امتیازی از زنها ساقط و حقی تضعیف نشده است. در اسلام هدف خردکردن شخصیت زن نبوده است. اگر می خواست شخصیت زن را خرد کند که حق حکومت و ولایت، که مرتبه بسیار برتری نسبت به شهادت دارد به آنان نمی داد.

**مهرپور:** اینجا یک نکته پیش می آید. آنچه شما به صورت مسلم فرض می کنید؛ یعنی اینکه قضاوت، ولایت و حکومت زن اشکال ندارد از دیدگاه اسلام و فقهای اسلام مسلم نیست و بسیاری معتقدند زن نمی تواند چنین مسئولیتهایی را در جامعه به عهده بگیرد.

**آیت الله صانعی:** من قوانین اسلام را برحسب صناعت فقهی و فقه صاحب جواهری و شیخ انصاری، رحمهما الله، معرفی می کنم و فتوای معروف در این مورد مدّ نظرم نیست. من با توجه به شواهد و قرائن ادله فقهیه نتوانستم خودم را قانع کنم که اسلام چنین حقی برای زنها قائل نشده است.

**مقیّن:** اگر شواهد و قرائن و ادله به گونه ای باشد که این مسأله را برای شما به صورت مسلم درآورد دیگران هم باید به چنین نتیجه و تشخیصی برسند. در حالی که دیگران هم بنابر قرائن و شواهد و ادله به نتیجه رسیده و فتوا داده اند که زن نمی تواند از چنین حقوقی برخوردار باشد.

آیت‌الله صانعی: من حرفی ندارم. اگر کسانی که چنین فتوایی دادند بتوانند هم خودشان را قانع کنند و هم پاسخ بین‌المللی برای این مسأله داشته باشند ایرادی ندارد. من به این صورت توانستم خودم را قانع کنم و اسلامی هم که به آن مؤمن هستم دینی طرفدار حقوق بشر است. من اعتبارات و ادله را در نظر گرفتم و به این نتیجه رسیدم، شخص دیگری ممکن است به نتیجه دیگری برسد، من ضامن نظر او نیستم. او هم در نظرش یا یک اجر دارد و یا دو اجر «إِنَّ لِلْمُصِيبِ أَجْرَيْنِ وَ لِلْمُخْطِئِ أَجْرًا وَاحِدًا».<sup>۱۴</sup>

هتین: مسأله دیگری در مورد شهادت زن مطرح است، فرض کنید تخلفی رخ داده و پنج زن شاهد آن بوده‌اند. اگر شاهی برای این تخلف بخواهند باید چهار زن در دادگاه حضور پیدا کنند. در حالی که اگر پنج مرد این تخلف را دیده باشند رفتن دو نفر از آنان برای ادای شهادت کفایت می‌کند. چنین مواردی نشان‌دهنده ارزش کمتر شهادت زن‌هاست یا گرفتاری تعداد بیشتری از آنان؟

آیت‌الله صانعی: ما می‌خواهیم خانم‌ها به محکمه نروند به این دلیل می‌گوییم قاضی به جای استفاده از شهادت آنان به دنبال ادله دیگری بگردد تا زنها پایشان به محکمه کشیده نشود. اسلام استفاده از شهادت زنها را مشکل کرده تا آنها کمتر به دادگاه رفت و آمد داشته باشند. تلقی من در مورد شهادت زنها این است. این تلقی هم با دیدگاه «النساء عی و عورة» و «جهاد المرأة حسن الثبقل» سازگار است و هم با دیدگاهی که پیش‌بینی می‌کند زنها در آینده وقتشان بسیار ارزشمندتر از آن است که آن را در دادگاه تلف کنند. در ضمن، نه حقی از زنها ضایع شده، نه ارزشی را از دست دادند و نه تضعیفی صورت گرفته است.

مسأله دیگر در مورد خود شاهد است. مگر ما هر شاهی را برای شهادت دادن قبول می‌کنیم؟ شاهد باید عادل باشد؛ یعنی باید ملکه عدالت داشته باشد و مرتکب گناهان کبیره و صغیره نشده باشد حتی خلاف مروت هم انجام نداده باشد. بعد هم کسی که می‌خواهد شهادت بدهد باید تمام خصوصیات جرم را بگوید. در کل تاریخ قضای اسلامی شما بندرت یک حکم جزایی خواهید دید که قاضی فقط با حکم دو شاهد عادل حکمی صادر کرده باشد. چنین

مواردی بسیار نادر است.

مهرپور: توجیه شما در پاسخ به اینکه چرا اسلام شهادت زن و مرد را مساوی نمی‌داند این است که اسلام نمی‌خواهد زنها به دادگاه رفت و آمد داشته باشند. اما نکته دیگری مطرح است و آن اینکه در طلاق باید دو مرد عادل شاهد باشند و شهادت دهند تا طلاق صحیح باشد؛ اگر دو زن عادل شاهد باشند و شهادت دهند طلاق صحیح نیست.

آیت‌الله صانعی: باب طلاق اصلاً باب شهادت نیست. باب طلاق قید و بند است. این قید در طلاق گذاشته شده که طلاق با حضور دو نفر صورت گیرد. وگرنه کسانی که شاهد می‌شوند نه زن را می‌شناسند نه مرد را. آقای مطلق می‌گوید زن فلانی مطلقه است. اینها اصلاً نمی‌دانند فلانی اسمش چیست.

مفین: سؤالی که از خدمتان داریم این است که شما فرمودید اسلام تفاوتی میان زن و مرد قائل نشده است. اگر واقعاً اینطور است در مورد شهادت هم نباید تفاوت قائل می‌شد. در حالی که در قرآن آمده است: «فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ أَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى»<sup>۱۵</sup> چطور از زنان با تَضَلُّ و گمراهی یاد شده ولی چنین صفتی به مردها نسبت داده نشده است؟

آیت‌الله صانعی: این نکته‌ای است که علامه طباطبایی<sup>(ره)</sup> به آن پاسخ داده است. تَضَلُّ یعنی زن ممکن است در امور منزل، در امور عاطفی، در امور مادری گاهی چیزی را فراموش کند و در آیه تصریح شده است که دو نفر لازم است که اگر یکی یادش رفت دیگری یادش باشد. من خدمتان عرض کنم به نظر من اگر بگوییم اسلام دین زن سالاری است به معنای اینکه همه کارهای سخت و دشوار را بر عهده مرد گذاشته و همه راحتیها و آسایشها را برای زن قرار داده است سخنی گزاف نگفته‌ایم.



مهرپور: سومین مسأله در مورد «دیه» است. در قرآن یک آیه راجع به دیه آمده است: «فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ»<sup>۱۶</sup> در این آیه نه چیزی در مورد زن و مرد بودن مطرح شده و نه در مورد میزان دیه. اگر بخواهیم به روایات بازگردیم روایات در این خصوص دو گونه‌اند: روایتی که علمای اهل سنت و شیعه به آن تمسک می‌کنند «دِيَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ الرَّجُلِ» است. این روایت مهم‌ترین سندی است که اهل سنت به آن استناد می‌کنند و می‌گویند در نامه پیامبر (ص) به عمرو بن حزم آمده است.

روایت دیگر «دِيَةُ النَّفْسِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ» است که ابن عُلَيْهِ و أَصَمُّ از علمای اهل سنت نقل کرده‌اند و بنا بر این چون نفس بر هر دو (زن و مرد) قابل اطلاق است؛ در نتیجه دیه هر دو یکی می‌شود. این نظریه در میان فقهای اهل سنت و شیعه اعتبار چندانی ندارد.

روایت «دِيَةُ الْمَرْأَةِ نِصْفُ الرَّجُلِ» در الموطأ مالک بیان شده و در تاریخ طبری نیامده است. ابن عربی در احکام القرآن مبنای دیه را رتبه و اعتبار اشخاص می‌داند. وقتی مبنا بر اساس تفاضل و مرتبه باشد باید مراتب افراد را بسنجیم. مرتبه زن هم که پایین‌تر از مرتبه مرد است و لذا دیه‌اش هم نسبت به مرد کمتر است.

مسأله دیگر در مورد دیه اعضا و جوارح است. بعضی فقهای اهل سنت معتقدند دیه زن نصف مرد است حالا چه کم باشد و چه زیاد. چه نفس باشد و چه اعضا.

مشهور فقهای ما در قانون مجازات معتقدند که مرد و زن تا ثلث دیه کامل مساویند و از ثلث به بالا دیه نصف می‌شود. اغلب اهل تسنن هم همین اعتقاد را دارند. مبنای این اعتقاد روایتی معروف از ابان بن تغلب است که از امام سؤال می‌کند که دیه یک انگشت زن چقدر است؟ امام می‌فرماید: ده شتر؛ دو انگشت بیست شتر؛ سه انگشت سی شتر؛ چهار انگشت که می‌شود برمی‌گردد به بیست شتر. ابان وقتی این پاسخ را از امام می‌شنود می‌گوید من قبلاً این پاسخ را شنیده بودم و می‌گفتم «أَمَّا جَاءَ بِهِ الشَّيْطَانُ» مگر می‌شود حکم به این صورت باشد؟ حضرت در پاسخش می‌فرمایند: «هَذَا حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ». به هر حال «المرأة تعاقب الرجل حتى تبلغ الثلث فلما بلغ الثلث رجع إلى النصف».

حضرت‌تعالی فتوا دادید که دیه زن و مرد برابر است. می‌خواستم بفرمایید با توجه به این روایات شما چگونه به این نتیجه رسیدید؟ به هر حال، تفاوت میان زن و مرد را یا باید بر اساس

آیات و روایات اثبات کرد و یا آن را به صورت تعبدی پذیرفت. اما توجیه این مسأله به صورت تعبدی به نظر من خیلی مشکل است. اسلام به عنوان یک دین قرار است حکومت کند و احکام اجتماعی را با توجه به روابط اجتماعی مردم صادر کند. اگر مسأله‌ای قابل توجیه نباشد به این معنی است که یا مصلحتی نداشته، که ما مصلحت نداشتن آن را نمی‌پذیریم، و یا مصلحتی دارد که دور از دسترس همه است و در طول قرون هرچه بشر پیشرفت کرده به آن پی نبرده است.

آیت‌الله صانعی: تمام روایات دیه مربوط به عمد است و یا وحدت سیاق روایات طوری است که همه آنها به عمد مربوط می‌شود. از نظر روایات سنداً و دلالتاً دلیلی نداریم که بگوییم دیه شبه عمد و خطا با دیه در عمد نسبت به زنان مساوی است، فتوای من هم بر طبق همین ملاک است. چیزی که باقی می‌ماند و باید مسأله‌اش حل شود صحیحۀ ابان بن تغلب است. صحیحۀ ابان به طور روشن یا هم عمد و خطا را در بر می‌گیرد یا فقط به خطا مربوط می‌شود. این صحیحۀ بسیار معروف است و شخصیت خود ابان هم قابل توجه است. ابان، عصر امام سجاد، امام باقر و امام صادق (ع) را درک کرده و از محدثینی است که امام صادق (ع) می‌فرماید من دوست دارم شما در مسجد بنشینید و فتوا بدهید. هنگامی که ابان از امام در مورد دیه سؤال می‌کند فردی فقیه و ملأ بوده است. در بخشی از صحیحۀ ابان آمده است:

.... ما تقول فی رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة کم فیها. قال: عشرة من الایل، قلت: قطع اثنین، قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثا، قال: ثلاثون، قلت: قطع اربعا، قال: عشرون، قلت: سبحان الله یقطع ثلاثا فیکون علیه ثلاثون و یقطع اربعا فیکون علیه عشرون؟ ان هذا کان یبلغنا ونحن بالمراق فنبراً من قاله و نقول: الادی جاء به شیطان. فقال: مهلاً یا ابان! هذا حکم رسول الله (ص) ان المرأة تعاقب الرجل الی ثلث الدیة فاذا بلغت الثلث رجعت الی النصف، یا ابان انک اخذتني بالقیاس و السنّة اذا قیست محق الدین. ۱۷

این صحیحۀ مبعّداتی دارد که من تصور نمی‌کنم بتوان حجّیت آن را پذیرفت و آن را قابل احتجاج دانست. من فکر می‌کنم این حدیث به خاطر شواهد و مبعداتی که ذکر می‌کنم یا از روی تقیه صادر شده و یا سهو و نسیان و یا عوارض دیگری در آن رخ داده است. به هر حال اصول

عقلانی عدم خطاء و عدم تقیّه جریانش در امثال حدیث گرچه از نظر سند صحیح می باشد مشکل بلکه ممنوع است و حجّیت روایت منوط به آن جریان اصول می باشد. یکی از مبعدات آن این است که ادب و تربیت یک محدث و فقیه اقتضا نمی کند با امامی که خودش را تسلیم او کرده است اینگونه صحبت کند. وقتی ابان از امام سؤال می کند و امام در پاسخ می فرماید در مقابل یک انگشت ده شتر، در مقابل دو انگشت بیست شتر، در مقابل سه انگشت سی شتر و در مقابل چهار انگشت، بیست شتر. ابان اینجا پیش خودش متعجب می شود که چرا وقتی صدمه بیشتر می شود دیّه آن کاهش پیدا می کند. آن وقت می گوید: این حکم برای من هم می آمد و وقتی می آمد می گفتم از جانب شیطان است. از نظر درک فقهی و شَمّ الحدیثی من معتقدم ابان نمی تواند چنین چیزی گفته باشد. عقلاً اینگونه خبر واحد را با چنین صحبتی حجت نمی دانند. برای تقریب به ذهن مثالی می زنم. اگر در زمان خود ما کسی که ارادت تام به حضرت امام (س)، داشت خدمت ایشان می رفت و از امام (س) سؤالی می پرسید و امام پاسخی می داد. حال اگر این پاسخ با فکر سؤال کننده نمی ساخت و آن مرید خالص به امام (س) می گفت این حرف شما را شاه هم گفته بود، شیطان هم گفته بود. شما چنین چیزی را باور می کنید؟ اصلاً ادب در مقابل کسی که شخص بدون اجازه او پلکهایش را بر هم نمی زند چنین اقتضایی دارد؟ من که چنین تصویری ندارم.

مبعد دوم این است که این قیاس نیست بلکه یک فهم عرفی است. فقه پر از فهم عرفی است. اینکه حضرت می فرمایند یکی ده شتر، دو تا بیست شتر و... در باب ضمان طرح می شود و باب ضمان وحی نمی خواهد. این طواف نیست که بگوییم تعبد است. فقها همه جا از این فهم عرفی استفاده می کنند. این چیزی که می گویند کجایش قیاس است که می فرمایند «انک اخذتنی بالقیاس». این فهم عرفی است بلکه اولویت است و اصلاً متعلق به باب ضمان است. آیا قیاس این است که ضرر بیشتر و خسارت کمتر باشد؟ اینکه خلاف عقل و قانون ضمان عقلایی است. وقتی یکی ده تا، دو تا بیست تا، سه تا سی تا باشد طبعاً چهار تا چهل تا می شود نه بیست تا. چطور می شود امام معصومی که مسائل را با ذکر علل، تقریب به اذهان می کند اینگونه پاسخ دهد. قانونگذار و حکیم باید تا آنجایی که می تواند مطالب را اقناعی جا بیندازد. اینکه من اینطور می گویم کمتر در فقه ما هست و شاید آنجاها را هم علم ما به آن نرسد که منظور چیست. اینکه از امام سؤال شود امام پاسخ بدهد و جواب برای ابان سنگین باشد و امام برای اقناع او بفرماید این

را فقط من نمی‌گویم پیامبر هم می‌گوید. این که نشد اقتناع ابان. اشکال ابان که به شخص گوینده بر نمی‌گشت که امام بگوید پیامبر هم گفته است، جواب اشکال چه شد؟  
 به نظر بنده ما یا باید این روایت را کنار بگذاریم و بگوییم حجت نیست، چون ادله حجیت روایت، که بنای عقلاست، اینجور روایتها را حجت نمی‌داند، و یا اینکه بگوییم به آن شک داریم. به روایتی که نه سؤالش درست است و نه جوابش، و علاوه بر آن مطابق روش ائمه و شاگردان آنان هم نیست.

من فکر می‌کنم در اینجا باب، باب تقیه بوده است و امام خواستند بفرمایند که ما هم حرف عامه را می‌زنیم. عامه هم که این را می‌گویند از باب قیاس نمی‌گویند آنها هم به گفته رسول الله (ص) تمسک می‌کنند. شما ممکن است اشکال کنید که مگر تقیه تا این حد می‌شود. من معتقدم بعضی اوقات تقیه آنقدر می‌شود که باید گفت از مثل زراره بدگویی بشود، آیا چقدر کار بر مثل امام صادق، علیه الصلوة والسلام، مشکل شده که نسبت به زراره‌ای که در محدثین بزرگ شاید چهار نفر در علم و تقوا و حفظ حدیث مثل او پیدا نشوند و آن همه از او در روایات تعریف شده باشد، مذمت می‌نماید و او را مورد قرح قرار می‌دهد. روایات ما پر است از این تقیه‌ها. باید موقعیت امام را در آن دوران در نظر گرفت. بنده احتمال می‌دهم حکم برای عامه است. ریشه حکم هم از عامه است. عامه نصف بودن دیه را از رسول الله (ص) نقل کرده است و الا ما در روایات خاصه نداریم. امام هم تقیه می‌کردند و می‌گفتند حکم عامه صحیح است. بالاتر از آن اینکه، اصلاً نمی‌خواستند بگویند قیاس باطل است. می‌گفتند رسول الله (ص) فرموده و صحیح است. بنابراین، اگر این روایت را حجت ندانیم، حکم بقیه روایات دیه که متضمن بیان مقدار است و آیه شریفه هم مطلق دیه را گفته است هم شامل مرد و زن می‌شود و آیه شریفه هم مطلق دیه را گفته است و در مورد زن و مرد بودن چیزی بیان نکرده است. پس زن و مرد در دیه مساوی هستند.

مهرپور: پس به نظر شما این روایت قابل اعتماد نیست؟

آیت‌الله صانعی: خیر، اضطراب متن دارد.



مهرپور: آخرین مسأله در مورد «قصاص» است. چنانچه مستحضرید بنا بر فقه ما اگر مردی زنی را بکشد، برای قصاص مرد باید نصف دیه را به او بدهیم. حال باید روشن شود توجیحات عارضی این حکم چیست؟ آیا بر مبنای کمتر بودن ارزش زن نسبت به مرد است. چون در موارد دیگر هم ما در فقه داریم که فرد برتر و بالاتر را در مقابل فرد پست‌تر و فروتر قصاص نمی‌کنند. یا روایتی داریم که بنابراین اگر زنی مردی را بکشد، هم زن باید قصاص شود و هم بستگان زن باید نصف دیه را پرداخت کنند. البته ظاهراً به این روایات عمل نشده است. به هر حال، در مورد قصاص هم تعادل وجود ندارد. بعضی از فقهای اهل سنت به رد نصف دیه قائل نیستند، و معتقدند که «يُقْتَلُ الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ»؛ اما بعضی از فقهای اهل سنت نظرشان مانند فقهای شیعه است و در بین فقهای شیعه هم این حکم اجماعی است.

در قرآن سه نوع آیه درباره قصاص نازل شده است. آیه تفصیلی در این مورد آیه ۱۷۸ سوره بقره است که «الْحَرْوُ بِالْحَرْوِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ». به نظر من این آیه دو نکته را بیان می‌کند:

(۱) تشریح حکم قصاص و مفید بودن آن؛

(۲) تعادل در قصاص؛ چون شأن نزول آیه این است که قبلاً اگر کسی کشته می‌شد، خانواده مقتول یا افراد بیشتری از خانواده قاتل را می‌کشتند و یا فردی را که شأن بالاتری داشت در مقابل او می‌کشتند. این آیه می‌خواهد بگوید که قاتل را قصاص کنید زن باشد یا مرد، عبد باشد یا حر. در بعضی روایاتی که از ائمه معصومین داریم و به حضرت رسول باز می‌گردد بیان نشده که باید نصف دیه پرداخت شود؛ ولی در بعضی از روایات، استرداد دیه یا راضی شدن خانواده زن به گرفتن نصف دیه مطرح است.

با توجه به چنین احکامی این شبهه پیش می‌آید که زن شأن پایین‌تری نسبت به مرد دارد. بعضی در پاسخ به این شبهه که مقام مرد بالاتر از زن است درصدد توجیه برآمدند و گفتند از این جهت که مرد نان‌آور خانواده است و زن نان‌خور است ارزش بیشتری برای مرد در نظر گرفته شده است؛ چون از دست رفتن مرد ضربه اقتصادی به خانواده می‌زند، پس باید نصف دیه را بدهند که خانواده این مرد تا حدودی تأمین شوند. البته این پاسخ محکمی نیست؛ چون معیارها می‌تواند

عوض شود کما اینکه در حال عوض شدن هم هست. زمانی بود که زن هیچ نقشی در تأمین معاش خانوادگی نداشت ولی الآن نقش دارد. در آماری که در سال ۱۹۹۵ سازمان ملل در کنفرانس جهانی زن در پکن ارائه کرد اعلام شد که یک چهارم زنان دنیا متکفل مخارج زندگی خانواده هستند و بیش از یک سوم هم در تأمین مخارج زندگیشان نقش دارند. با توجه به این مسائل نظر تان را در این مورد بفرمایید.

آیت‌الله صانعی: در مورد مسأله قتل عمد، چون مرد نان‌آور خانواده است اسلام در مورد قصاص تفاوت قرار داده است و شما اشکال کردید که اگر نقش زنها مانند مردها شود، دیگر چه تفاوتی باقی می‌ماند. بنده عرض می‌کنم اسلام با قوانین خودش چنین حکمی را داده است. یکی از قوانین اسلام این است که نفقه زن بر مرد واجب است، قراردادن مهریه بر مرد واجب است و حتی شرط نداشتن مهر موجب بطلان نکاح است. ما باید میان قانون اسلام و فرهنگ تفاوت قائل شویم. قانون اسلام است که نفقه زن و بچه‌ها برعهده مرد است. این فرهنگ و بحث درست نیست که با تفاوت فرهنگ بخواهیم آن را برعهده زن بگذاریم و بعد بگوییم حالا تکلیف قصاص چه می‌شود. اگر نان‌آور خانواده‌ای کشته شد اهرم فشار دست اولیای دم است. آنها یا می‌گویند می‌خواهیم طبق آیه «و لکم فی القصاص حیاة» قصاص کنیم که این آیه هم در مورد مرد است و هم در مورد زن و هر دو را می‌توان قصاص کرد. یا در مقابل قتلی که واقع شده پولی طلب می‌کنند. حالا وقتی مرد و نان‌آور خانواده‌ای کشته شد اسلام طبق قانون خودش در این مورد فتوا می‌دهد نه طبق فرهنگ. طبق قانون اسلام چون نان‌آور خانواده است و با از دست رفتن او به خانواده و اقتصاد خانواده لطمه وارد می‌شود، این لطمه و صدمه باید به طریقی جبران شود. زن واجب‌النفقة شوهر است، حالا اگر خودش دلش می‌خواهد کار کند و از شوهرش نفقه نگیرد بحث دیگری است. بنابراین با توجه به تفاوت شرایط فرهنگی نمی‌توان در اصل حکم قصاص تغییری داد. ولی اگر اولیای زن توان پرداخت فاضل دیه را نداشتند به نظر اینجانب پرداخت فاضل دیه ساقط است و اولیاء مقتول می‌توانند بدون پرداخت فاضل دیه، قاتل را بکشند، لکن بنابر احتیاط بعد از توان باید بپردازد.

مهرپور: جنابعالی فتوا دادید که دیه زن و مرد مساوی است. اما در بعضی روایات مثلاً

وسائل، جلد ۱۹، ص ۱۵۱ به صورت مطلق از امام صادق (ع) داریم که «دیه المرأة نصف دية الرجل». بعضی از اهل سنت می‌گویند این روایت اتفاقی است که دیه زن نصف مرد است. در نامه عمرو بن حزم هم داریم که دیه زن نصف دیه مرد است در آنجا دارد که صحابه بر این امر اتفاق کرده‌اند که دیه زن نصف مرد است و سندش را به محدثین معتبر نسبت می‌دهند که از قول حضرت علی (ع) بیان کرده‌اند.

آیت‌الله صانعی: شما بحث قضای جواهر را نگاه کنید، آنجا شرایط قاضی را که آورده مرد بودن و... بعد می‌آورد که اکثر این شرطها از اهل سنت گرفته شده است. آنها نوعاً با زن مخالف بودند. احتمالاً سرش هم حضرت زهرا (س) است. آنها نمی‌خواستند حضرت زهرا (س) مطرح باشد. معمولاً می‌بینید احکام راجع به زنها از نظر عامه مسلم است. مقدس اردبیلی می‌گوید در این مورد یعنی نصف بودن دیه زن «فما اعرفه فكأنه اجماع او نص ما اطلعت عليه».<sup>۱۸</sup>

مهرپور: در مورد قصاص خلافش را دارند. آنجا که می‌گویند «يُقْتَلُ الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ».

آیت‌الله صانعی: احتمالاً آن به دلیل ضعف دقت فقهی آنها است. «يُقْتَلُ الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ» طبق قرآن و آیه قصاص است و نمی‌شود کاری با آن کرد. زن هم یک انسان است. اما اینها دیگر دقت لازم را به خرج نداده‌اند که «يُقْتَلُ الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ» را با قانون نفقه مقایسه کنند.

مهرپور: بعضی از آنها هم معتقدند که باید نصف دیه داده شود.

آیت‌الله صانعی: ظاهراً در دیه و در باب قضاوت و در باب خروج از منزل و در بسیاری موارد دیگر خلاف معتدبه بین آنها وجود ندارد.

مهرپور: در باب قضاوت که جناب‌عالی بهتر از من می‌دانید ابوحنیفه چیز دیگری می‌گوید. صاحب جواهر یا ابن قدامه چیز دیگری می‌گوید. در سنن بیهقی هم از حضرت رسول نقل شده که «دیه المرأة نصف دية الرجل».

آیت‌الله صانعی: بنده عرض کردم خلاف معتدبه که گویای مذهب آنها باشد وجود ندارد و این معنا منافاتی با خلفهای نادر ندارد و عرض کردم در روایات، روایتی که از نظر سند دلالت معتبر باشد و مضمونی همانند مضمون روایت سنن بیهقی که نقل فرمودید و متضمن نصف بودن دیه زن است مطلقاً بنده با تتبعی که داشته‌ام نیافته‌ام و تنها در وسایل باب ۵ ابواب دیات النفس حدیث ۱ صحیح ابن مسکان عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال «دیه المرأة نصف دية الرجل» بر آن مضمون دلالت دارد لکن با قطع نظر از آنکه چون صدر حدیث مربوط به قتل عمد و دیه در آن باب است پس می‌توان بر مبنای مثل صاحب کفایه که قدر متقین در مقام تخاطب را مضرّ به اطلاق می‌داند، گفت حدیث اطلاق ندارد، سند حدیث گرچه صحیح است؛ اما اعتماد به حدیث به خاطر آنکه در سند نقل محمد بن عیسی از یونس وجود دارد تبعاً لصدوق و شیخه، رحمهما الله، برای بنده مشکل است اگر نگویم ممنوع. و باز تکرار می‌کنم که مقدس اردبیلی در این مورد می‌گوید: «فا اعرفه فکانه اجماع اونض ما اطلعت علیه».<sup>۱۹</sup>

مه‌پور: اگر یک وقت قانون عوض شد یا زمینه به گونه‌ای شد که دیگر مرد ملزم به پرداخت نفقه نبود آنجا باید چه بگوییم؟

آیت‌الله صانعی: قانون اسلام را که نمی‌توانیم بدون مبنا عوض کنیم. وجوب نفقه را باید در بحث اجتهادی حل کنیم. پرداخت نفقه از نظر اسلام به طور مسلم بر عهده مرد است. در واقع ما دو بحث داریم. یک بحث این است که اجتهاد و استنباط با حفظ موازین چه می‌کند. بحث دیگر این است که ما با این تصور که فرهنگ و جهان هر روز در تحویل و تحول است، بخواهیم قوانین اسلام را تغییر دهیم. این تغییر خطرناک است. بنده اگر می‌گویم دختر در سن ۱۳ سالگی به تکلیف می‌رسد بر مبنای فقه می‌گویم. اگر شما می‌گویید در مورد نفقه هم می‌توان ثابت کرد که بر عهده مرد نیست، می‌گویم هم من، هم شما و هم دیگران برویم بگردیم ببینیم مبنای فقهی برای آن پیدا می‌کنیم یا نه. اگر پیدا کردیم که هیچ. اگر پیدا نکردیم نمی‌توانیم هر جا که به بن بست می‌خوریم بگوییم ممکن است قانون عوض شود. این طرز تلقی خطرناک است. اگر اینطور برخورد کنیم فردا بتدریج اعتقاد مردم به اسلام و احکام اسلامی سُست می‌شود. دیگر هر کس

اشکال کند جواب می‌دهند ممکن است این قانون عوض شود.

من نمی‌گویم اجتهاد نکنیم، می‌گویم بر مبنای فقه صاحب جواهر و امام امت و شیخ انصاری، قدس الله اسرارهم، اجتهاد کنیم و فرهنگ و شرایط اجتماعی را در این مورد دخالت ندهیم. اما به زمان و مکان و اشکالها توجه و عنایت داشته باشیم. شما بروید درباره نفقه تحقیق کنید اگر به نتیجه دیگری رسیدید بگویید تأمین نفقه زن برعهده خودش است نه برعهده مرد. اما فقط به این دلیل که فرهنگ تغییر پیدا کرده است و بدون مبنای فقهی نمی‌توان قانون اسلام را تغییر داد. و به خداوند توانا از اینگونه لغزشها که اسلام عزیز و بزرگ و فقه و احکام آن را به نابودی می‌کشاند باید پناه برد و نستل الله لی و لکم التوفیق لما یحب و یرضی و ان یجعل الله مستقبلنا خیراً من ماضینا. و السلام علیکم و علی عبادالله الصالحین و رحمة الله و برکاته.

**متین:** از اینکه قبول زحمت فرمودید و در این گفتگو شرکت کردید سپاسگزاریم.

#### یادداشتها

- ۱) نساء (۴): ۶.
- ۲) وسائل الشیعه، جلد ۱، باب ۴، ص ۴۵.
- ۳) زمر (۳۹)، آیه ۷.
- ۴) بقره (۲): ۲۸۲.
- ۵) نور (۲۴): ۴.
- ۶) نساء (۴): ۱۵.
- ۷) حجرات (۴۹): ۱۳.
- ۸) زمر (۳۹): ۶.
- ۹) آل عمران (۳): ۱۹۵.
- ۱۰) اصول کافی، جلد ۱، ص ۴۶، حدیث ۵.
- ۱۱) اصول کافی، جلد ۱، باب صفة العلم و فضل العلماء، حدیث ۲، ص ۳۲.
- ۱۲) وسائل الشیعه، جلد ۲۷، باب ۱، ص ۱۳، حدیث ۵.
- ۱۳) اصول کافی، جلد ۱، باب فقد العلماء، حدیث ۳، ص ۳۸.
- ۱۴) رسائل، باب قطع و ظن، ص ۲۹.
- ۱۵) بقره (۲): ۲۸۲.
- ۱۶) نساء (۴): ۹۲.

- (١٧) وسائل الشیعه، جلد ٢٩، باب ٤٤، ص ٣٥٢.  
(١٨) مجمع الفائدة و البرهان، جلد ١٤، ص ٣١٣.  
(١٩) مجمع الفائدة و البرهان، جلد ١٤، ص ٣١٣.

## بررسی تفاوت دینه زن و مرد در قانون مجازات اسلامی و مبانی فقهی آن

حسین مهرپور\*

چکیده: بر اساس قانون مجازات اسلامی ایران و مطابق فتاوی بسیاری از فقیهان شیعه و سنی، دینه زن نصف دینه مرد است. این رأی در میان فقها مخالفانی نیز دارد. دلیل عمده گروه اول تصریح برخی از روایات بر نصف بودن دینه زن نسبت به مرد است. گروه دوم نیز با تمسک به اطلاق آیه قرآن و اطلاق برخی از روایات و نیز با تردید در روایات دال بر نصف بودن دینه زن، به تساوی دینه زن و مرد ضوا داده‌اند. در این مقاله این نظریات تا حدودی به تجزیه و تحلیل و ارزیابی گزیده شده است و دیدگاههایی نیز ارائه شده است.

### مقدمه

در حالی که امروز در سطح بین‌المللی تلاش گسترده‌ای برای برقراری تساوی حقوق بین زن و مرد در همه زمینه‌ها صورت می‌گیرد و در اسناد بین‌المللی حقوق بشری بویژه کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان بر لغو و یا اصلاح قوانینی که مقررات تبعیض‌آمیز علیه زنان دارند تاکید شده است، در قانون مجازات اسلامی ایران که پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران تدوین و

تصویب گردیده و در حال حاضر اجرا می‌شود مقررات متفاوتی نسبت به زن و مرد وجود دارد که هر چند برخی از آنها نسبت به زن جنبه حمایتی دارد ولی برخی هم به ظاهر تبعیض‌آمیز به نظر می‌رسد و جا دارد که مورد بحث و تجزیه و تحلیل و نقادی قرار گیرد و بخصوص چون این مقررات بر اساس مبانی اسلامی و موازین فقهی تنظیم شده، لازم است این مبانی مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد و احیاناً نظریات اصلاحی جدیدی ارائه گردد.

به نظر می‌رسد، مهمترین تفاوت‌هایی که در قانون مجازات اسلامی در مورد زن و مرد وجود دارد چهار مورد است:

#### ۱- زمان مسئولیت کیفری

طبق ماده ۴۹ قانون مجازات اسلامی، اطفال در صورت ارتکاب جرم از مسئولیت کیفری می‌زا هستند. مطابق تبصره ۱ همان ماده منظور از طفل کسی است که به حد بلوغ شرعی نرسیده باشد و به حکم تبصره ۱ ماده ۱۲۱۰ قانون مدنی سن بلوغ در پسر پانزده سال تمام قمری و در دختر نه سال تمام قمری است.

بنابراین با توجه به این تبصره و ماده ۴۹ قانون مجازات اسلامی و تبصره ۱ آن، دختر با داشتن ۹ سال تمام قمری مسئولیت کیفری دارد در حالی که پسر پس از ۱۵ سال تمام قمری دارای مسئولیت کیفری خواهد شد.

#### ۲- اعتبار شهادت زن در اثبات دعوی و جرم

طبق مواد مختلف و متعدد قانون مجازات اسلامی، یا شهادت زن اصولاً برای اثبات جرم اعتبار ندارد و یا با انضمام شهادت زن با مرد و آن هم در حد اعتبار شهادت دو زن در برابر یک مرد معتبر است، طبق مواد ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۷۰، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۳۷ اصولاً جرائم لواط، مساحقه، قوادی، قذف، شرب خمر، محاربه، سرقت و قتل عمد با شهادت زن قابل اثبات نیست. جرم زنا نیز با شهادت زنان بدون انضمام به مردان به هیچ صورت قابل اثبات نیست (ماده ۷۶)؛ ولی برخی موارد زنا با شهادت دو زن عادل با سه مرد عادل یا دو مرد عادل و چهار زن عادل قابل اثبات است (مواد ۷۴ و ۷۵).

قتل شبه عمد و قتل خطایی نیز با شهادت دو زن عادل و یک مرد عادل قابل اثبات است.

## ۳- قصاص

در مورد اجرای حکم قصاص نیز بین زن و مرد تفاوت وجود دارد. بدین معنی که اگر زنی عمداً مردی را به قتل برساند قصاص می‌شود ولی اگر مردی زنی را عمداً به قتل برساند در صورتی مرد قصاص می‌شود که خانواده زن معادل نصف دینه مرد را به او بپردازد. (مواد ۲۰۷، ۲۰۹ و ۲۵۸ قانون مجازات اسلامی).

## ۴- دیه

طبق ماده ۳۰۰ قانون مجازات اسلامی، دینه قتل زن مسلمان، خواه عمدی خواه غیر عمدی نصف دینه مرد مسلمان است.

در خصوص تفاوت مربوط به اجرای قصاص، طی مقاله‌ای که در شماره ۱۴ مجله نامه مفید سال ۱۳۷۶ منتشر شد، بررسی و تجزیه و تحلیل کوتاهی نموده و مبانی فقهی آن را مورد نقادی قرار دادم. از بحث در مورد زمان مسئولیت کیفری و مسأله شهادت صرف‌نظر کرده و آن را به زمان دیگری موکول می‌کنم و در این مقاله تنها در مورد تفاوت میزان دیه بین زن و مرد بحث خواهم کرد.

## ۱- دیه و مقدار آن در مورد زن و مرد

قانون مجازات اسلامی در ماده ۱۲، مجازاتهای مقرر در قانون مزبور را پنج قسم دانسته که عبارتند از: حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و مجازاتهای بازدارنده. بنابراین دیه یکی از انواع مجازات است که بر مجرم اعمال می‌شود. در ماده ۱۵ همان قانون دیه به این صورت تعریف شده است: «دیه، مالی است که از طرف شارع برای جنایت تعیین شده است».

دو عنوان دیگر هم در کنار دیه ذکر می‌شود که عبارت است از: ارش و حکومت. قانون مجازات اسلامی در موارد مختلفی از محکوم شدن جانی به ارش سخن گفته است و در ماده ۴۹۵ در مقام بیان مفهوم ارش گفته است:

در کلیه مواردی که به موجب این قانون ارش منظور گردیده با در نظر

گرفتن دیه کامله انسان و نوع و کیفیت جنایت، میزان خسارت وارده طبق

نظر کارشناس تعیین می‌شود.

عنوان حکومت در برخی کتابهای فقهی همراه ارش و به معنای آن به کار رفته است و گاهی هم به معنای حکم قاضی به پرداخت مبلغی خسارت یا مصالحه طرفین و یا با نظر خود برای حل قضیه استعمال شده است. مثلاً، امام خمینی (س) در کتاب تحریر الوسیله می‌فرماید عنوان ارش یا حکومت به یک معنا هستند و منظور این است که شخص صدمه دیده (در جایی که دیه مشخص برای جراحت او تعیین نشده) یا فرض برده و مملوک بودن یک بار در حال سلامت و کمال تقویم می‌شود و یک بار در حال مجروح بودن و صدمه مربوطه را داشتن ارزیابی می‌شود و ما به التفاوت بین آن دو قیمت با توجه به میزان دیه کامل انسان به او پرداخت می‌شود. ولی اگر فرضاً تفاوت قیمتی وجود نداشته باشد، قاضی باید بر مبنای مصالحه صدمه دیده با مجرم یا به حکم و نظر خود در صورت عدم تصالح، مجرم را به پرداخت مبلغی در حق مصدوم محکوم نماید و در اینجا معنی حکومت با ارش فرق می‌کند.<sup>۱</sup>

قانون مجازات اسلامی مستقلاً از عنوان «حکومت» به مفهوم معادل ارش استفاده نکرده، و ارش را هم چنانکه گفتیم طبق ماده ۴۹۵ بدون اشاره به قیمت کردن انسان سالم و مجروح (که امروزه عملی نیست) تعریف کرده است. اما در برخی موارد از حکم قاضی بر مبنای مصالحه یا نظر خود قاضی نام برده است. مثلاً، در ماده ۴۷۳ می‌گوید: «ارش جنایتی که باعث از بین رفتن صوت نسبت به بعضی از حروف شود باید با مصالحه معلوم گردد». در تبصره ماده ۴۷۴ می‌گوید: «هرگاه سلس و ریزش ادرار بعضی از روزها بوده و بعداً خوب شود جریمه آن با نظر حاکم تعیین می‌شود».

به هر حال دیه و در کنار آن ارش و حکومت، که در قانون مجازات اسلامی به تبعیت از کتب فقهی در ردیف مجازاتها ذکر شده، محکومیت مالی است که بر شخص مرتکب قتل یا جرح بار می‌شود و میزان و مقدار محکومیت مالی در مورد دیه در قانون مشخص است ولی ارش و حکومت، با مقایسه ارزش شخص سالم و مصدوم و مابه‌التفاوت آنها و در نظر گرفتن سقف دیه کل تعیین می‌شود و گاه نیز دادگاه میزان خسارت و مبلغی را که باید پرداخت شود تعیین می‌کند که به این مورد حکومت به معنای خاص آن اطلاق می‌شود.

علی‌الاصول، دیه به قتل یا جرح غیر عمدی تعلق می‌گیرد ولی در صورت عمد هم ممکن است ولی دم یا مجنتی علیه از قصاص بگذرد و به گرفتن دیه راضی شود که در این صورت

قصاص به دیه تبدیل می‌شود. ماده ۲۵۷ قانون مجازات اسلامی می‌گوید: «قتل عمد موجب قصاص است لکن با رضایت ولی دم و قاتل به مقدار دیه کامله یا کمتر یا زیادتر از آن تبدیل می‌شود». قانون مجازات اسلامی میزان دیه را تعیین کرده است. ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی دیه قتل مرد مسلمان را یکی از امور ششگانه زیر: یک صد شتر، دوست گاو، یک هزار گوسفند، دوست دست لباس از حله‌های یمن، یک هزار دینار و ده هزار درهم تعیین کرده است و در مواد مختلف دیه قطع یا نقص عضو هر یک از اعضای بدن نیز معین شده است.

قانون مجازات اسلامی در مورد میزان دیه زن بدین گونه عمل کرده است که دیه قتل زن را، چه قتل عمدی و چه غیر عمدی، نصف دیه مرد قرار داده است همان طور که در صدر مقال اشاره شد ماده ۳۰۰ قانون مجازات اسلامی می‌گوید: «دیه قتل زن مسلمان، خواه عمدی خواه غیر عمدی، نصف دیه مرد مسلمان است».

در مبحث مربوط به دیه سقط جنین نیز بند ۶ ماده ۴۸۷ مقرر می‌دارد:

دیه جنین که روح در آن پیدا شده است اگر پسر باشد دیه کامل و اگر

دختر باشد نصف دیه کامل و اگر مشتبّه باشد سه ربع دیه کامل خواهد بود.

ولی در خصوص دیه مربوط به جرح، قانون مجازات اسلامی راه دیگری را در پیش گرفته است نه به طور مطلق، همانند مورد قتل، دیه زن را نصف دیه مرد قرار داده و نه به طور کامل و مطلق دیه زن را با دیه مرد مساوی دانسته است؛ بلکه تا یک میزان، دیه مرد و زن مساوی است و بیشتر از آن میزان، دیه زن نصف دیه مرد می‌شود. ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مقرر می‌دارد: «دیه زن و مرد یکسان است تا وقتی مقدار دیه به ثلث دیه کامل برسد، در آن صورت دیه زن نصف دیه مرد است».

همین روش در قانون مجازات در مورد قصاص عضو اتخاذ شده است. در ماده ۲۷۳ آمده

است:

در قصاص عضو، زن و مرد برابرند و مرد مجرم به سبب نقص عضو یا

جرمی که به زن وارد نماید به قصاص عضو مانند آن محکوم می‌شود؛ مگر

اینکه دیه عضوی که ناقص شده ثلث یا بیش از ثلث دیه کامل باشد که در

آن صورت زن هنگامی می‌تواند قصاص کند که نصف دیه آن عضو را به مرد

بپردازد.

بنابراین، از آنجا که طبق ذیل ماده ۴۲۴ قانون مجازات اسلامی دیه هر انگشت عشر (یک دهم) دیه کامل است دیه قطع سه انگشت زن ۳۰ شتر یا سیصد دینار است و چون به میزان ثلث دیه کامل نرسیده است با دیه مرد مساوی است؛ ولی قطع چهار انگشت زن چون دیه اش از ثلث دیه کامل زیادتر می شود یعنی ۴۰ شتر یا چهارصد دینار، ۲۰ شتر یا دویست دینار تعیین شده است یعنی نصف دیه مرد.

در برخی موارد هم قانون مجازات اسلامی بدون اینکه ضابطه و ملاک نصف بودن را رعایت کرده باشد بین دیه زن و مرد تفاوت گذاشته است. مثلاً، ماده ۴۸۳ مقرر می دارد:

هرگاه نیزه یا گلوله یا مانند آن در دست یا پا فرود در صورتی که  
مجنی علیه مرد باشد، دیه آن یک صد دینار و در صورتی که زن باشد، دادن  
ارش لازم است.

در این مورد خاص، نه حکم به تساوی دیه زن و مرد شده نه بر مبنای نصف بودن دیه زن نسبت به مرد تعیین حکم شده است. تعیین میزان ارش برای زن ممکن است، حسب مورد بیشتر از صد دینار یا معادل آن یا کمتر از آن باشد.

## ۲- مبانی حکم دیه و مقررات متفاوت آن در مورد زن و مرد در قانون مجازات

در قوانین عرفی امروز، ارتکاب قتل و جرح و ضرب، از یکسو، جنبه کیفری دارد و مجازات اعدام و حبس و جریمه نقدی و احیاناً کیفرهای دیگر بر آن مترتب است که عمدتاً جنبه عمومی دارد و حکومت به خاطر تجزیه مرتکب به نقض حریم جامعه و حقوق و امنیت دیگران و با هدف تنبیه مجرم یا تأدیب او یا عبرت دیگران و پیشگیری و بازدارندگی و یا همه آنها، وی را به مجازات متناسب طبق قانون محکوم می نماید. شکایت و پیگیری مجنی علیه یا گذشت و عدم تعقیب او می تواند از عوامل مخففه تعیین کیفر باشد و در موارد صدمات خفیف ممکن است به طور کلی موجب عدم پیگرد و یا موقوف ماندن پیگرد و اعمال مجازات نسبت به وی گردد.

غیر از این جهت مجازات، مجنی علیه یا اولیای او، از حق خصوصی درخواست زیان وارده به آنها در اثر جرم برخوردارند. طبق ماده ۱۲ قانون آئین دادرسی کیفری:

همین که متهم به جہتی از جہات قانونی تحت تعقیب قرار گرفت  
متضرر از جرم می تواند کلیه دلایل و مدارک خود را... تسلیم دادگاه کرده و

مطالبه ضرر و زیان نماید... .

طبق ماده ۵ قانون مسئولیت مدنی:

اگر در اثر آسیبی که به بدن یا سلامتی کسی وارد شده در بدن او نقص پیدا شود یا قوه کار زیان دیده کم گردد و یا از بین برود و یا موجب افزایش مخارج زندگانی او بشود واردکننده زیان مسئول جبران کلیه خسارات مزبور است... .

طبق ماده ۶ همان قانون:

در صورت مرگ آسیب دیده مرتکب باید کلیه هزینه‌ها از مخارج معالجه و هزینه کفن و دفن و نیز مخارج افرادی که نفقه آنها از سوی متوفی تأمین می‌شده است را در صورت مطالبه به حکم دادگاه تأدیه نماید.

نظیر چنین مقرراتی در قوانین موضوعه دیگر کشورها اعم از اسلامی و غیر اسلامی وجود دارد و در محاکم عمل می‌شود. در این قوانین علی‌الاصول زن بودن یا مرد بودن متهم یا مجنی علیه ملاک حکم قرار نگرفته و تفاوت ماهوی در تعقیب و محاکمه و اعمال مجازات و تعیین خسارت ندارد. میزان خسارت ناشی از جرم نیز حسب مورد با در نظر گرفتن جهات مختلف به وسیله دادگاه تعیین می‌شود. البته در تعیین خسارت ممکن است با توجه به نقش و تأثیر مجنی علیه، زن و مرد بودن او هم مؤثر باشد ولی نه به عنوان یک قاعده ثابت و فراگیر.

قانون مجازات اسلامی بر مبنای احکام فقهی و فتاوی فقها به جای ضرر و زیان ناشی از جرم قتل یا جرح و ضرب دیه را مقرر نموده که میزان ثابت و تعیین شده‌ای است و در برخی موارد هم میزان آن را دادگاه تعیین می‌کند و در عین حال این محکومیت مالی هم مجازات و هم جبران زیان وارده به مجنی علیه را تشکیل می‌دهد.

تعیین دیه زن به اندازه نصف دیه مرد نیز که در قانون مجازات مقرر شده طبعاً بر مبنای حکم فقهی و نظر فقهاست. از این رو ابتدا به نظر فقها در این زمینه اشاره نموده و آن‌گاه مبانی این نظر فقهی را بیان می‌دارم.

### نظر فقها در مورد دیه زن و مرد

گفته شده است که فقها بر نصف بودن دیه قتل زن نسبت به مرد اجماع دارند و ادعا شده که در

مورد این امر بین فقهای شیعه و فقهای اهل سنت اتفاق نظر وجود دارد. صاحب جواهر می‌گوید:

اشکال و اختلافی نه در نص و نه در فتوا بر نصف بودن دیة زن نسبت به مرد وجود ندارد. اجماع بر این امر قائم است و اخبار مستفیض و یا متواتر نیز در این باب وجود دارد بلکه مسلمین بر این امر متفقند؛ فقط از دو نفر به نامهای ابن علیّه و اصمّ نقل شده است که گفته‌اند دیة زن مثل دیة مرد است.<sup>۲</sup>

فقهای اهل سنت نیز عموماً همین نظر را دارند و آن را به عنوان یک امر مورد اتفاق نقل کرده‌اند. عبدالقادر عوده در کتاب التشریح الجنائی می‌گوید: «فقها بر این امر اتفاق دارند که دیة زن نصف دیة مرد است».<sup>۳</sup> ابن قدامه صاحب کتاب المغنی نیز می‌گوید:

دیة زن مسلمان نصف دیة مرد مسلمان است و اهل علم بر این امر اتفاق دارند فقط از ابن علیّه و ابوبکر اصمّ نقل شده که گفته‌اند دیة زن مثل دیة مرد است؛ زیرا پیامبر (ص) به طور مطلق فرمود دیة نفس مؤمن صد شتر است. ابن قدامه می‌گوید ولی این قول شاذی است که مغایر اجماع صحابه و سنت پیامبر (ص) است.<sup>۴</sup>

در دیگر کتابهای فقهی اهل سنت نیز بر همین روال دیة زن نصف دیة مرد ذکر شده است.<sup>۵</sup>

### تساوی دیة زن و مرد از نظر برخی از فقهای معاصر

به غیر از ابن علیّه و اصمّ، از فقیهان اهل سنت، آنگونه که از آنها نقل شده،<sup>۶</sup> معتقد بودند اطلاق عبارت پیامبر اکرم (ص) که دیة نفس مؤمنه صد شتر است مستلزم تساوی زن و مرد در دیة نفس می‌باشد، برخی از فقهای معاصر نیز بدین سمت گرایش پیدا کرده و به تساوی زن و مرد در دیة اظهار نظر کرده‌اند از بین فقیهان صاحب فتوا و رساله تا آنجا که اطلاع داریم آیت‌الله حاج شیخ یوسف صانعی بر این امر فتوا داده است. نامبرده در پاسخ استفتائی که از ایشان در مورد تفاوت دیة زن و مرد شده است پاسخ داده است:

به نظر اینجانب دیة خطا و شبه عمد زن با مرد مساوی است قضاء  
لإطلاق أدلة الدیة و عدم دلیل بر تفریق...<sup>۷</sup>

مرحوم مقدس اردبیلی نیز در کتاب مجمع الفائدة و البرهان مسأله نصف بودن دیة زن را به

گونه‌ای طرح کرده است که گویی چندان اعتقادی به استحکام دلایل آن ندارد. وی در شرح عبارت علامه در کتاب ارشاد که دینه زن نصف دینه مرد است می‌گوید:

گویا دلیل آن اجماع و اخبار است که قبلاً از آنها یاد شد.<sup>۸</sup>

### نظریات مختلف فقها در مورد دینه اعضا

فقهای شیعه عموماً در مورد دینه اعضا همانند حکم مقرر در قانون مجازات اسلامی بر این باورند که دینه زن و مرد تا وقتی دیه به حد ثلث دیه کامل برسد مساوی است و وقتی از ثلث تجاوز کرد، دینه زن نصف دینه مرد یا به تعبیر دیگری دینه مرد، دو برابر دینه زن می‌شود.<sup>۹</sup>

در بین فقهای شیعه ما سراغ نداریم کسی قائل به تساوی دینه زن و مرد به طور کلی یا نصف بودن دینه زن نسبت به مرد در همه مراحل یعنی حتی کمتر از ثلث باشد. البته این سؤال از سوی برخی از فقها مطرح شده که اگر مرتکب جنایت جرح و نقص عضو، زن باشد یعنی هم جانی و هم مجنی‌علیها هر دو زن باشند؛ آیا در اینجا هم تا حد ثلث، باید معادل دینه مرد به زن داده شود یا چون مرتکب جنایت زن است از همان ابتدا نصف دیه تعلق می‌گیرد؟ مثلاً، اگر زنی یک انگشت زن دیگر را قطع کند آیا باید ده شتر به عنوان دیه بدهد یا پنج شتر؟ چنانکه گفتیم اگر مردی تا سه انگشت زنی را قطع کند باید دیه را مطابق دیه‌های که به مرد تعلق می‌گیرد بدهد؛ یعنی ده، بیست و سی شتر؛ ولی اگر چهار انگشت را قطع کرد از آنجا به بعد دینه زن نصف می‌شود و حال بحث بر این است که اگر جانی زن باشد باز همان روال حاکم است یا در این صورت از همان ابتدا نصف دیه داده می‌شود؟ علامه در کتاب ارشاد می‌گوید از این حیث فوقی نمی‌کند جانی زن باشد یا مرد «سواء كان الجاني رجلا او امرأة ففی ثلث اصابع ثلاثاً و فی اربع ماتان»<sup>۱۰</sup> و در قواعد در این امر تردید نموده و گفته است:

زن و مرد از لحاظ دیه و قصاص در اعضا با هم مساوی‌اند تا مقدار دیه

به ثلث برسد وقتی به ثلث رسید دینه زن نصف مرد می‌شود خواه جانی زن

باشد یا مرد با اشکال در جایی که جانی زن است.<sup>۱۱</sup>

برخی از فقها از جمله مقدس اردبیلی در کتاب مجمع الفائدة و البرهان معتقدند اگر مرتکب جنایت زن باشد علی‌الاصول از همان ابتدا دینه اعضای زن نصف دینه مرد است؛ یعنی همان طور که گفته شد اگر زنی مثلاً انگشت زن دیگری را قطع کند در یک انگشت پنج شتر، در دو انگشت ده

شتر، در سه انگشت پانزده شتر و در چهار انگشت بیست شتر و به همین ترتیب در همه مراحل معادل نصف دیه مربوط به مرد را باید پردازد و می‌گویند حکم مربوط به یکسان بودن دیه زن و مرد در مورد اعضای بدن تا میزان ثلث دیه خلاف قاعده است و باید منحصرأ در موردی که دلیل خاصی برای آن وجود دارد اجرا شود و دلیل هم که عبارت از برخی احادیث است ناظر به موردی است که جانی مرد باشد ولی در جایی که جانی زن باشد، دلیلی بر خروج از اصل و قاعده نصف بودن دیه زن نسبت به مرد نیست و باید در هر حال نصف دیه پرداخت شود.<sup>۱۲</sup>

### نظر فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت در مورد دیه اعضای زن نظریات مختلفی دارند بسیاری از آنها همانند ققیهان شیعه دیه زن را تا حد ثلث با مرد مساوی می‌دانند و معتقدند که وقتی از ثلث بیشتر باشد دیه نصف می‌شود؛ ولی برخی هم اصولاً دیه مربوط به اعضای زن را در هر مرحله نصف دیه مرد می‌دانند. از جمله حنفیها دیه زن را در هر حال نصف دیه مرد می‌دانند ولی احمد حنبل و مالک معتقدند دیه زن تا ثلث با دیه مرد برابر است و از ثلث به بعد نصف می‌شود،<sup>۱۳</sup> شافعیها نیز به نقل عبدالقادر عوده در کتاب التشریح الجنائی<sup>۱۴</sup> و نیز عبدالرحمان الجزیری در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه<sup>۱۵</sup> به طور مطلق قائل به نصف بودن دیه زن نسبت به مرد هستند. البته قولی هم نقل شده است که امام شافعی به تبعیت از زیدبن ثابت و بر مبنای روایتی که در این زمینه از پیامبر اکرم (ص) نقل شده دیه زن را تا ثلث با مرد یکسان و از ثلث به بالا نصف مرد می‌داند.<sup>۱۶</sup>

### مبانی فقهی حکم نصف بودن دیه زن

برای پی بردن به مبنا و منبع اسلامی این حکم باید قرآن و سنت و حکم عقلی یا ترجیه عقلی را ملاحظه و مورد بررسی قرار داد:

### الف - حکم دیه در قرآن

در قرآن کریم فقط در آیه ۹۲ سوره نساء در مورد دیه صحبت شده است:

وَمَا كَانَ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَقْتُلُوا إِهْلِيَهُمْ إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنَ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ قَدِيمَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَرَنْ لَمْ يَجِدْ قَصِيَامًا شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا.

در این آیه از قرآن مقرر شده است که اگر فرد مسلمانی یا کسی که با مسلمین پیمان دارد از روی خطا و غیر عمد به قتل رسید به غیر از کفاره که آزاد کردن برده است باید دیه‌ای به خانواده مقتول پرداخت شود. شأن نزول آیه را هم عموم مفسرین گفته‌اند در مورد مردی است که شخص مسلمان شده‌ای را به خیال اینکه همچنان کافر است به قتل رسانده و بعد که خیر به پیامبر (ص) رسید، پیامبر (ص) ناراحت شدند و آیه نازل شد که باید دیه پرداخت گردد.<sup>۱۷</sup> در این آیه از قرآن کریم که از دیه نام برده شده فقط دیه نفس یعنی دیه مربوط به کشتن انسان به صورت خطا ذکر شده است. وگرنه در این آیه نه میزان دیه تعیین شده و نه صریحاً تفاوت بین زن و مرد از لحاظ مقدار دیه ذکر شده است، البته لفظ به کار رفته در مورد مقتول به صورت مذکر «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا» آمده و شأن نزول آیه هم در موردی است که کسی مردی را به قتل رسانده بود ولی پیداست این نوع بیان نمی‌تواند دلیل بر آن باشد که عنایت قرآن فقط به مرد بوده و زنان را از حکم خارج کرده است. در اینگونه خطابات اگر لفظ مذکر هم به کار رفته باشد منظور فقط جنس مذکر نیست و مذکر و مؤنث را شامل می‌شود مگر اینکه قرینه خاصی دلالت بر این اختصاص نماید و با توجه به آن معین گردد که خطاب به مرد اختصاص دارد.

#### نظر صاحب تفسیر المنار

سید محمد رشید رضا، صاحب تفسیر المنار، می‌گوید در قرآن دیه به طور مطلق و به صورت نکره آمده است. ظاهر آیه دلالت بر این دارد که آن مقدار دیه که خانواده مقتول را راضی کند کافی است؛ ولی سنت (روایات) میزان دیه را تعیین، و بدانگونه که معروف و مقبول نزد عرب بوده، مقدار آن را مشخص کرده است. به هر حال، اجماع مسلمین این است که دیه مرد مسلمان آزاد یک صد شتر و دیه زن نیز نصف دیه مرد است. ولی ظاهر آیه این است که فرقی بین

زن و مرد نیست.<sup>۱۸</sup>

در قرآن کریم از دیة اعضا ذکر می‌شود و چنانکه در قسمت بعد خواهیم گفت منبع تعیین دیه در مورد نفس و اعضا و تفاوت بین زن و مرد روایات است.

### ب - وضع دیه در روایات

در روایات مختلف منقول از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار، هم میزان دیه تعیین شده و هم در بعضی از آنها به نصف بودن دیة زن نسبت به دیة مرد اشاره شده است. بدین معنی که در برخی از روایات به طور مطلق دیة قتل انسان (دیه نفس) و نیز دیة اعضا و جراحات وارده بر انسان ذکر شده و در بعضی از روایات نیز تصریح شده به اینکه دیة زن نصف دیة مرد است. ابتدا روایات مربوط به دیة نفس را یادآور می‌شوم.

#### دیه قتل بر طبق روایات

در روایات مختلفی که از طرق شیعه و سنی نقل شده آمده است که حضرت رسول (ص) دیة قتل انسان را صد شتر قرار داده‌اند که در عرف مردم عربستان قبل از اسلام وجود داشته و پیامبر (ص) نیز آن را پسندیده‌اند.

در روایتی از امام باقر (ع) نقل شده که فرمود در بین وصایای پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) آمده است که فرمود:

یا علی همانا عبدالمطلب در جاهلیت پنج سنت را رایج کرده که خداوند آنها را در اسلام تثبیت کرد. یکی از آنها این بود که دیة قتل انسان را صد شتر قرار داد و همین نیز در اسلام پذیرفته شد.<sup>۱۹</sup>

در روایت دیگر از عبدالرحمان بن حجاج نقل شده که گفت از ابن ابی لیلی، از علمای اهل سنت، شنیدم که می‌گفت:

دیه در جاهلیت صد شتر بود و پیامبر (ص) همان را تثبیت کرد و سپس مقرر فرمود کسانی که گاو دارند دویست گاو و کسانی که گوسفند دارند هزار گوسفند و کسانی که پول طلا یا نقره دارند یک هزار دینار یا ده هزار درهم بدهند و بر اهالی یمن مقرر داشت که دویست دست لباس (حله یمانی) بدهند. عبدالرحمان بن حجاج می‌گوید این روایت

ابن ابی لیلی را به امام صادق (ع) عرض کردم و از صحت و سقم آن پرسیدم. امام (ع) فرمود: حضرت علی (ع) می‌گفت: دیه، هزار دینار است و قیمت هر دینار ده درهم و بنابراین مقدار دیه ده هزار درهم است برای ساکنین شهرها؛ ولی بادیه‌نشینان باید صد شتر بدهند و روستاییان صد گاو [احتمالاً صحیح آن دوست گاو است] یا هزار گوسفند باید بدهند.<sup>۲۰</sup>

از طریق اهل سنت نیز نقل شده است که پیامبر (ص) دیه قتل را صد شتر قرار داده است. در بسیاری از کتب اهل سنت منبع اصلی صدور این کلام از پیامبر اکرم (ص) نامهٔ پیامبر به عمرو بن حزم است. هنگامی که پیامبر (ص) او را به یمن فرستاد و از او خواست احکام و مقررات را به مردم ابلاغ نماید. در نامهٔ مأموریت عمرو بن حزم احکام چندی ذکر شده و از جمله طبق برخی نقلها آمده است که: «وَ اِنَّ فِي النَّفْسِ الدِّيَةِ مِأَةٌ مِنَ الْاِبِلِ». دیهٔ نفس صد شتر است. در بسیاری از کتب فقهی اهل سنت این معنی نقل شده که در نامه عمرو بن حزم چنین جمله‌ای وجود دارد.<sup>۲۱</sup> ولی البته کتاب عمرو بن حزم در مصادر و منابع مختلف حدیثی و تاریخی با عبارات گوناگون نقل شده است و چنانکه بعداً نیز به آن خواهیم پرداخت در بسیاری از نقلها حکم دیه ذکر نشده است. در دو منبع مهم تاریخی، که کتاب عمرو بن حزم را نقل کردند، یعنی سیرهٔ ابن هشام و تاریخ طبری، بسیاری از احکام و مطالب نقل شده؛ ولی عبارتی در مورد میزان دیه نقل نشده است.<sup>۲۲</sup> در الموطأ مالک قسمتی از نامه عمرو بن حزم بدینگونه نقل شده است که عبدالله بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم از پدرش نقل کرده که در نامه‌ای که پیامبر (ص) برای عمرو بن حزم نوشته در رابطه با احکام دیه آمده است: «دیهٔ نفس صد شتر است...»<sup>۲۳</sup>.

ولی به هر حال در روایات دیگری هم از طریق اهل سنت نقل شده که پیامبر (ص) دیه قتل را صد شتر قرار داد. مثلاً نقل شده است که پیامبر (ص) در ضمن خطبه‌ای که روز فتح مکه ایراد کرد از جمله فرمود: «اَلَا اِنَّ قَيْلَ السَّوْطِ وَالْقَصَا: فِيْهِ مِأَةٌ مِنَ الْاِبِلِ». دیه قتل خطایی صد شتر است.

اما در خصوص نصف بودن دیه قتل زن نسبت به مرد از طرق شیعه روایاتی وارد شده است از جمله صاحب وسائل الشیعه می‌گوید در ضمن حدیثی که عبدالله بن مسکان از امام صادق (ع) نقل کرده آمده است که: «دیهٔ زن نصف دیهٔ مرد است»<sup>۲۵</sup>. چند روایت نیز به این مضمون از امام

صادق (ع) و امام باقر (ع) نقل می‌کند در مورد مردی که زنی را به قتل رسانده فرموده‌اند: «خانواده زن می‌توانند قاتل را قصاص کنند و نصف دیه را به خانواده مرد بپردازند و یا از قصاص بگذرند و نصف دیه را از او بگیرند».<sup>۲۶</sup>

اهل سنت نیز به روایاتی منقول از بعضی از اصحاب و علی (ع) استناد کرده‌اند که دیه زن را نصف دیه مرد دانسته‌اند. مثلاً از معاذ نقل شده است که: «دیه زن نصف دیه مرد است» یا از حضرت علی (ع) روایت شده که: «دیه زن نصف دیه مرد است هم در نفس و هم در اعضا».<sup>۲۷</sup> همچنین می‌گویند از صحابه‌ای چون عمر، علی (ع)، عثمان، ابن عمر، ابن مسعود، ابن عباس و زید بن ثابت نقل شده که گفته‌اند دیه زن نصف دیه مرد است و به نوعی اجماع صحابه بر نصف بودن دیه زن نسبت به دیه مرد وجود دارد.<sup>۲۸</sup>

ابن قدامه نیز در کتاب المغنی می‌گوید که از علی (ع) نقل شده که فرمود: «دیه زن در همه حال نصف دیه مرد است» و همین نظر را ابن سیرین، ثوری و لیث و ابن ابی لیلی و شهرمه اظهار داشته‌اند و ابوحنیفه و اصحاب او نیز بر این قولند.<sup>۲۹</sup> در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه به نقل از سنن بیهقی آمده است که پیامبر (ص) فرمود: «دیه زن نصف دیه مرد است».<sup>۳۰</sup>

بنا به نقل ابن قدامه در کتاب المغنی در نامه عمرو بن حزم پیامبر اکرم (ص) فرموده است: «دیه زن نصف دیه مرد است». وی در مقام ردّ نظر دو تن از فقهای عامه به نامهای ابن علی و ابوبکر اصم که قائل به تساوی دیه زن و مرد بودند می‌گوید:

آنان برای نظر خود استناد به حدیث پیامبر (ص) مستدرج در نامه عمرو بن حزم کرده‌اند که به طور مطلق فرمود دیه نفس مؤمن صد شتر است و این اطلاق زن و مرد را شامل می‌شود؛ ولی پیامبر (ص) در همان حدیث فرمود دیه زن نصف دیه مرد است و طبعاً این جمله بعدی عام اول را تخصیص می‌زند و مطلق را مقید می‌کند.<sup>۳۱</sup>

وضعیت نامه عمرو بن حزم در مورد بیان حکم دیه زن ظاهراً مهمترین مستند حدیث که از پیامبر اکرم (ص) در مورد نصف بودن دیه زن نقل شده همانا، کتاب عمرو بن حزم یا نامه و دستورالعملی است که پیامبر (ص) به هنگام فرستادن وی به

مأموریت یمن نوشته است و در آن برخی از احکام و مقررات شریعت بیان شده و از جمله دیه قتل، صد شتر و دیه زن نصف دیه مرد ذکر شده است. ولی با تتبعی که در مأخذ نقل این نامه به عمل آمده است بسیار بعید به نظر می‌رسد که بتوان برای نصف بودن دیه زن به این حدیث یا این نامه استناد کرد زیرا همان طور که قبلاً نیز گفتیم در دو مأخذ تاریخی معتبر سیره ابن هشام و تاریخ طبری که ظاهراً در مقام نقل نامه برآمده‌اند، ذکری از بیان میزان دیه و بخصوص نصف بودن دیه زن به میان نیامده است.

صاحب کتاب مکاتیب الرسول که نامه عمرو بن حزم را نقل کرده، از منابع و مأخذ بسیاری که در این زمینه وجود داشته یاد کرده است. در اغلب مأخذی که وی آورده است در نقل نامه عمرو بن حزم حکم دیه نیست. در برخی از منابع حکم کلی دیه که صد شتر است نقل شده و در یکی از نقلها که احکام دیه هم در آن ذکر شده به بیان دیه نفس که صد شتر است و میزان دیه بینی، پا و انگشت دست و پا و دندان و برخی از جراحات پرداخته شده و آمده است که مرد در برابر زن به عنوان قصاص به قتل می‌رسد و نیز ذکر شده میزان دیه برای کسانی که اهل نقود و درهم و دینارند، هزار دینار است:

وَأَنَّ فِي النَّفْسِ اللَّيْثَةِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ، وَ فِي الْأَنْفِ إِذَا أَوْعِبَ جَدْعَا اللَّيْثَةِ... وَالرَّجُلُ يَقْتُلُ بِالْمَرْأَةِ  
وَعَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ الْفِ دِينَارًا.<sup>۳۲</sup>

در هیچ یک از منابع متعددی که به عنوان مأخذ نقل این نامه ذکر شده از قبیل الدر المنثور سیوطی و سنن بیهقی و تاریخ ابن عساکر و سیره ابن هشام و سنن ابو داود و الموطأ مالک و تنویر الحوالمک و البدایة و النهایة و کنز العمال و غیره جمله: «دیه زن نصف دیه مرد است» در نامه عمرو بن حزم نقل نشده است.

### حکم دیه اعضای زن و مرد در روایات

در مورد مقدار دیه عضو و وضعیت آن در مورد زن و مرد دو نوع روایات دیده می‌شود. در برخی از روایات اصولاً دیه عضو زن همانند دیه نفس، نصف دیه مرد شمرده شده است. در روایتی که ابی مریم از امام باقر(ع) نقل نموده آمده است: «جرح وارده، به زنان در هر موردی نصف جرح وارده به مردان می‌باشد»؛<sup>۳۳</sup> یعنی دیه جرح زن در هر مرحله‌ای نصف دیه مرد است. چنانکه قبلاً هم ذکر کردیم در برخی از منابع اهل سنت نیز نقل شده است که علی(ع) فرمود

دیه زن در هر حال چه در نفس و چه در نقص عضو و جرح به هر مقدار باشد، نصف دیه مرد است. ولی روایات زیادی هم وجود دارد مشعر به این معنی که در مورد اعضا، دیه زن تا حد ثلث دیه با دیه مرد برابر است؛ ولی وقتی به ثلث رسید یا به تعبیر بعضی از روایات از ثلث به بالا دیه زن نصف دیه مرد می‌شود. در روایتی که ابوبصیر از امام صادق(ع) نقل کرده آمده است:

جراحات زن و مرد مساوی است تا برسد به ثلث دیه وقتی از ثلث تجاوز کرد جراحات مرد (یعنی دیه جراحات مرد) دو برابر جراحات زن می‌شود. ۳۴

از طرق اهل سنت نیز روایتی به این مضمون وارد شده که دیه زن با مرد برابر است تا وقتی به حد ثلث برسد و وقتی به میزان ثلث رسید دیه زن نصف دیه مرد می‌شود. «عقل المرأة مثل عقل الرجل حتی يبلغ الثلث من ديتها» و یا «تعاقل المرأة الرجل الى ثلث الدية...» ۳۵  
و اما روایت مشهور در این زمینه از طریق شیعه، روایت ابان بن تغلب از امام صادق(ع) است که می‌گوید:

از امام پرسیدم: مردی یکی از انگشتان زنی را قطع می‌کند دیه آن چقدر است؟ فرمود: ده شتر، گفتم دو انگشت قطع کرده دیه‌اش چقدر است؟ فرمود: بیست شتر پرسیدم سه انگشت قطع می‌کند فرمود: سی شتر، گفتم اگر چهار انگشت زن را قطع کند دیه‌اش چقدر است فرمود: بیست شتر، گفتم: سبحان الله سه انگشت قطع می‌کند و دیه آن سی شتر است وقتی چهار انگشت را قطع می‌کند دیه‌اش بیست شتر می‌شود؟

وقتی ما در عراق بودیم این مطلب را می‌شنیدم و از گوینده آن بیزاری می‌جستیم و می‌گفتیم آورنده چنین حکمی شیطان است، امام(ع) فرمود: ابان صبر کن، این حکم پیامبر(ص) خدا است. همانا دیه زن با مرد برابر است تا وقتی به ثلث برسد و هنگامی که به ثلث رسد، دیه زن به نصف برمی‌گردد، ای ابان تو دست به قیاس زده‌ای و اگر در سنت قیاس شود، دین از بین می‌رود. ۳۶

شیخ مفید نیز در کتاب مقننه ضمن بیان همین مطلب که زن در دیه اعضا و جوارح با مرد مساوی است تا به ثلث دیه برسد و وقتی به ثلث رسید به نصف دیه مرد برمی‌گردد به قطع انگشتان مثال می‌زند که تا قطع سه انگشت دیه زن با مرد برابری می‌کند و وقتی چهار انگشت

قطع شد دیه زن نصف می‌شود و می‌گوید بعد از رسیدن به ثلث، میزان دیه برمی‌گردد به اصل دیه زن که نصف دیه مرد است و می‌گوید سنت پیامبر (ص) بر این حکم قرار گرفته و اخبار و روایات از ائمه (ع) بر این امر متواتر است.<sup>۳۷</sup>

از طریق اهل سنت نیز نظیر حدیث ابان بن تغلب نقل شده است. از ربیعہ نقل شده که گفت از سعید بن مسیب پرسیدم دیه قطع یک انگشت زن چقدر است گفت ده شتر، دو انگشت بیست شتر، سه انگشت سی شتر و چهار انگشت، بیست شتر دیه آن است. گفتم سبحان الله چون درد و رنج و مصیبتش بیشتر شده، دیه آن کمتر می‌شود، سعید بن مسیب گفت: آیا اهل عراق هستی گفتم، خیر. جاهلی هستم که می‌خواهم هدایت یابم یا عالمی هستم که می‌خواهم نظرم استوار و محکم شود، گفت: حکم سنت همین است و امام شافعی نیز بر این مبنا نظر داده است.<sup>۳۸</sup>

### شگفتی فقیهان فریقین از این حکم

کسی از فقهای شیعه یا اهل سنت در مقام توجیه و بیان حکمت این حکم عجیب برنیامده است؛ ولی همه در شگفتی فرو رفته‌اند. برخی آن را نپذیرفتند و برخی با ملاحظه آنچه در خود روایت آمده است که نباید گرد قیاس رفت و باید تعبداً این حکم را پذیرفت و در مقام فهم حکمت و فلسفه آن برنیامد آن را قبول کردند؛ ولی به هر حال توضیح ندادند که چه معمایی در این حکم ساده اجتماعی که باید بر مردم اجرا شود نهفته است که در طول قرون و اعصار قابل کشف نبوده است. هم ابان بن تغلب شیعه را در چهارده قرن پیش شگفت زده کرده و هم ربیعہ سنی مذهب را به حیرت فرو برده و هم امام شیعیان و هم بزرگ سنیان در این مقام برنیامدند که با توضیحی قانع‌کننده پیروان خود را از حیرت و ناباوری و وجود چنین حکمی در شرع انور درآورند و صرفاً با تاکید بر اینکه سنت پیامبر (ص) همین است و باید آن را پذیرفت آنان را مجاب کردند و هم اکنون نیز پس از گذشت قرن‌ها و بالا رفتن سطح توان فقهی فقیهان کسی به راز این حکم پی نبرده است.

### تحلیل و نظر مقدس اردبیلی

مقدس اردبیلی، از فقیهان شیعه، پس از نقل این حکم می‌گوید: این حکم مشهور است ولی هم برخلاف قواعدی که در باب دیه از روایات نقل شده می‌باشد و هم برخلاف عقل؛ است زیرا

عقل اقتضا می‌کند که دیه چهار انگشت بیش از دیه سه انگشت باشد یا لااقل از آن کمتر نباشد در حالی که اینجا کمتر شده است. دیه سه انگشت سی شتر است، دیه چهار انگشت بیست شتر. آنگاه می‌گوید: البته دیه چهار انگشت بیست شتر بودن، موافق قاعده است، زیرا با فرض نصف بودن دیه زن نسبت به مرد طبیعی است که دیه چهار انگشت که در مرد چهل شتر است در زن بیست شتر باشد. آنچه باید روشن شود این است که چه حکمتی در زیادت‌تر قرار دادن دیه دو انگشت و سه انگشت از نصف و مساوی قرار دادن آن با مرد بوده است؟ البته محقق اردبیلی به پاسخی نرسیده است؛ ولی با توجه به روایت ابان بن تغلب و آنچه در ذیل آن روایت در مورد تعرض به ابان به خاطر روی آوردن به قیاس از امام (ع) نقل شده می‌گوید:

در این روایت به بطلان قیاس اشاره رفته است در حالی که در واقع در اینجا مفهوم موافق یا مفهوم اولویت مطرح است و معلوم می‌شود استناد به مفهوم موافقت و عمل کردن بر طبق آن نیز مشکل است، زیرا عقل به حسب ظاهر چنین حکم می‌کند که اگر دیه قطع سه انگشت، سی شتر بود به طریق اولی در قطع چهار انگشت حداقل باید همان سی شتر باشد و نمی‌تواند کمتر باشد. در حالی که نص این روایت خلاف آن را می‌گوید. پس معلوم می‌شود که نمی‌توان در توسل به مفهوم موافقت و اولویت نیز جرأت کرد؛ زیرا ای بسا حکمت خفیه‌ای وجود دارد که ما بر آن دست نیافته‌ایم.<sup>۳۹</sup>

به هر حال مقدس اردبیلی با همه ایراد و تردیدی که نسبت به این حکم بدیع داشته و حتی در اعتبار سند آن هم به خاطر وجود عبدالرحمان بن حجاج در سلسله روایت تشکیک نموده به نظر می‌رسد آن را پذیرفته و تعبداً قبول کرده است.

در حالی که قبول تعبدی احکام فرعی آن هم در زمینه مسائلی اجتماعی بدون اینکه بتوان برای آن توجیه عقلی و منطقی داشت صحیح به نظر نمی‌رسد و با روح بیان احکام اسلامی که مبتنی بر مصالح مردم و جامعه است و آن مصلحت نمی‌تواند یک امر دست نیافتنی و نامکشوف باشد، سازگاری ندارد.

در خصوص روایت ابان بن تغلب به نظر می‌رسد با توجه به تردیدی که حداقل در یکی از روایت سلسله سند آن یعنی عبدالرحمان بن حجاج بنا به گفته محقق اردبیلی، به شرحی که قبلاً ذکر شد، وجود دارد و مغایرت آن با قواعد نقلی و فهم عقلی، نمی‌تواند روایت مزبور مستند و

مورد عمل قرار گیرد به خصوص که نحوه بیان روایت هم به گونه‌ای است که صحت صدور آن را زیر سؤال می‌برد. اینکه ابان بن تغلب با آن همه احترام و ارادتی که به امام صادق (ع) دارد در مقابل بیان حکم از سوی امام بگوید ما قبلاً فکر می‌کردیم گوینده و آورنده چنین حکمی شیطان است و یا امام (ع) در مقابل حیرت و ناباوری ابان تا آن حد که این حکم را یک حکم شیطانی بداند به جای اینکه پاسخ توجیهی بدهد صرفاً به بیان اینکه، این حکم از سوی رسول خدا (ص) صادر شده اکتفا کند و ابان را از توسل به قیاس و لوازم فاسد آن برحذر دارد در حالی که وی متوسل به قیاس نشده و بیان اقتضای مسلم فهم و درک عقل را بیان کرده همه نشان‌دهنده این است که این روایت نمی‌تواند صحیح باشد و مستند حکم و مبنای وضع قانون قرار گیرد این امر به این می‌ماند که کسی بشنود سیلی زدن به گوش پدر و مادر ایرادی ندارد و برآشفته از شنیدن چنین حکمی بگوید در حالی که در قرآن کریم، آیه ۲۳ سوره اسراء آمده است: «وَلَا تَقُلْ لِهَاتَا أُفٍّ وَ لَا تَنْهَرَهُمَا» یعنی از اف گفتن به پدر و مادر اجتناب کنید چگونه سیلی زدن می‌تواند مجاز باشد. بگوییم هشدار که قیاس در دین جایز نیست و از حرمت اف گفتن به پدر و مادر نمی‌توان ممنوعیت ایراد ضرب و جرح به آنها را استنباط کرد.

به هر حال به نظر می‌رسد، قرائن حالیه و مقالیه و عقلیه بر نامعتبر بودن و صحیح نبودن این روایت دلالت دارد و بحق نمی‌توان چنین حکم ناسازگار با عقل و منطقی را که هیچ کس نمی‌تواند حکمتی برای آن دریابد بر مبنای آن برقرار کرد.

طبعاً تصویب قانون بر مبنای چنین منبعی با همه تردیدهایی که در صحت آن وجود دارد از سوی قانونگذار عملی دور از احتیاط بوده و در عین حال موجب عدم مقبولیت این نوع قوانین موضوعه در جامعه می‌باشد.

### نظر صاحب فتح‌القدیر

همان استبعاد عقلی که در مورد بیان چنین حکمی از مقدس اردبیلی دیده شد، از برخی از فقهای عامه نیز ابراز شده و در نتیجه این حکم راد کرده و با این روایت قابل اثبات ندانسته‌اند. از جمله در کتاب شرح فتح‌القدیر پس از بیان اینکه دینه زن اصولاً نصف دینه مرد است و توجیه این امر می‌گوید این حدیثی که دینه زن را تا حد ثلث مساوی دینه مرد می‌داند و از ثلث به بعد حکم به نصف بودن آن می‌کند، حدیث شاذ و نادری است و نمی‌توان با چنین حدیث شاذی این حکمی

را که خلاف عقل است و هر عاقلی آن را درست نمی‌داند ثابت کرد. «و مثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل لا يمكن اثباته بالشاذ النادر...».<sup>۴۰</sup>

### ج) توجیهات عقلی و منطقی

برگردیم به اصل مسأله نصف بودن دیه زن نسبت به مرد و ببینیم غیر از روایات و دلایل نقلی که فقیهان بر این امر اقامه کردند چه توجیه عقلی و عرفی برای این حکم ارائه شده است. در واقع با ملاحظه نوشته‌های بعضی از فقها و مفسرین می‌توان دو نوع توجیه برای وجود این تفاوت بین زن و مرد یافت:

#### ۱- پایین‌تر بودن ارزش زن نسبت به مرد

از گفته‌ها و نوشته‌های برخی از بزرگان فقه و تفسیر چنین برمی‌آید که اصولاً زن در مقام مقایسه با مرد از ارزش و اعتبار کمتری برخوردار است و از همین روست که اعتبار شهادت دو زن معادل شهادت یک مرد به حساب آمده و یا سهم الارث او نصف سهم الارث مرد قرار داده شده است. به هر حال جایی که ارزش‌گذاری مادی مطرح است و قرار است خون بها مطرح شود ارزش و اعتبار زن مساوی و هم‌تراز مرد نیست و نمی‌توان همان قیمتی که برای مرد در نظر گرفته می‌شود برای زن نیز محاسبه کرد و چنانکه می‌بینیم تلقی فقه از دیه بیشتر همان خون بها (Blood-Money) است تا جبران خسارت وارده به این دلیل در جایی که برای جراحات وارده دیه مشخص وجود ندارد، باید ارزش پرداخت که ارزش مابه‌التفاوت و تفاوت قیمت جنس سالم و معیوب است. در تمام کتابهای فقهی حتی کتابهای فقهی معاصر، برای تعیین مقدار ارزش گفته شده باید شخص صدمه دیده و مجروح یا ناقص‌العضو را با فرض برده بودن یکبار در حال سالم بودن او را قیمت کرد و یک بار با توجه به صدمه و یا نقص وارده او را قیمت کرد و مابه‌التفاوت این دو قیمت را به عنوان ارزش به او پرداخت.<sup>۴۱</sup>

وقتی با این دید، دیه محاسبه می‌شود، در نظر بسیاری قیمت و ارزش زن کمتر از مرد و در حد نصف قیمت اوست و به این دلیل دیه او نیز نصف دیه مرد است. به عنوان نمونه برای بیان این نظر می‌توان به گفته صاحب شرح فتح‌القدیر اشاره کرده که در مقام توجیه نصف بودن دیه زن نسبت به مرد می‌گوید:

این امر بدان جهت است که حال و وضعیت زن ناقص‌تر و پایین‌تر از

وضع مرد است و خداوند هم فرموده است مردان بر زنان برترند و منفعت وجودی زن کمتر از مرد است از جمله اینکه نمی‌تواند بیش از یک شوهر داشته باشد.<sup>۴۲</sup>

بیان روشن‌تر در این زمینه از آن ابن عربی مؤلف کتاب احکام القرآن است که می‌گوید:

مبنای دیه در شریعت اسلامی بر تفاضل در حرمت و اعتبار و تفاوت در مرتبه است. زیرا دیه حق مالی است که میزان آن به صفات و اعتبار اشخاص فرق می‌کند برخلاف قتل، زیرا مجازات قتل چون به منظور جلوگیری و بازدارندگی از ارتکاب جرم تشریح شده این تفاوت و اختلاف وضع مجنی‌علیه در آن لحاظ نشده است. در حالی که دیه این چنین نیست و لذا چون زن ناقص‌تر و پایین مرتبه‌تر از مرد است دیه او کمتر است و به همین ترتیب چون مسلمان بر کافر مزیت و برتری دارد؛ بنابراین نمی‌تواند دیه او مساوی با دیه مسلمان باشد.<sup>۴۳</sup>

نظیر همین توجیه را می‌توان در عبارات ابن قیم جوزی در کتاب اعلام الموقعین دید. نامبرده در بحث مربوط به بیان حکمت برقراری مساوات بین زن و مرد در عبادات و حدود و نصف بودن وضع زن در مورد شهادت و دیه و ارث توجیهاتی دارد و از جمله در مورد دیه می‌گوید: از آنجا که زن ناقص‌تر از مرد است و نفع مرد بیشتر از زن بوده و متکفل مناصب دینی و مشاغل حکومتی و حفظ مرزها و جهاد و آباد کردن زمین و دفاع از دین و دنیا و عهده‌دار بودن جرف و صنایعی است که مصالح دنیا با آن کمال می‌یابد، بنابراین قیمت زن که همان دیه باشد نمی‌تواند با قیمت مرد برابر باشد؛ زیرا دیه شخص آزاد همانند قیمت برده و یا ارزش اموال دیگر است و لذا حکمت شارع بر این تعلق گرفته که قیمت زن نصف قیمت مرد باشد. به خاطر همین تفاوت‌هایی که بین آن دو وجود دارد.

ابن قیم آنگاه با اشاره به یکسان بودن دیه زن و مرد در مورد جراحات و نقصان اعضا تا میزان ثلث و مغایر بودن آن با فلسفه مذکور اشاره کرده و می‌گوید: علت اینکه میزان دیه تا کمتر از ثلث در مورد زن و مرد یکسان است وجود سنت مسلم از رسول اکرم (ص) که فرمود دیه زن مانند دیه مرد است تا به حد ثلث برسد و خود توجیهی هم برای این امر می‌آورد که در مورد کمتر از ثلث، میزان دیه کم است و بنابراین زن و مرد در میزان دیه یکسان لحاظ شده‌اند؛ ولی از ثلث به بالا که

میزان دیه زیاد می‌شود ناچار باید به همان قاعده تفاوت قیمت زن و مرد مراجعه کرد و دیه زن را نصف قرار داد. چنانکه در مورد دیه جنین نیز چون میزان آن کم است میزان دیه پسر و دختر در آن مساوی است؛ ولی وقتی روح در آن دمیده شد و دیه کامل لازم شد دیه پسر دو برابر دختر است.<sup>۲۴</sup>

## ۲- پایین‌تر بودن نقش زن در وضعیت اقتصادی

از دید عده دیگری از صاحب‌نظران اسلامی، نصف بودن دیه زن نسبت به مرد بدینگونه توجیه شده که اصولاً دیه برای جبران خسارت وارده به مجنی‌علیه یا خانواده او است، و از آنجا که مرد نقش بیشتر و مؤثرتری در زندگی اقتصادی دارد و با از بین رفتن یا صدمه دیدن او لطمه بیشتری به وضع مالی خانواده وارد می‌آید بخصوص که در نظام حقوق اسلام اداره خانواده و مسئولیت تأمین معیشت خانواده با اوست؛ بنابراین دیه او باید بیشتر باشد. از این دیدگاه دو برابر بودن دیه مرد نسبت به زن و نصف بودن دیه زن به معنای پایین‌تر بودن ارزش زن نیست؛ بلکه از این لحاظ است که تبعات از دست دادن مرد و یا صدمه دیدن او از لحاظ اقتصادی بیشتر از زن است و حال که قرار است این ضایعه به صورت مادی جبران شود، و در واقع تحت عنوان دیه، خسارت داده شود طبعاً این تفاوت وضع باید در نظر گرفته شود. از آنجا که حکم شرعی و قانونی با توجه به وضع غالب تعیین می‌شود و وضع غالب این است که مرد تأمین‌کننده هزینه خانواده و دارای نقش مؤثرتر در وضع اقتصادی و مالی است بنابراین خسارت قابل پرداخت به او یا خانواده‌اش تحت عنوان دیه، بیشتر از زن تعیین شده است.

امروزه بیشتر صاحب‌نظران تفاوت دیه زن و مرد را با این دیدگاه توجیه می‌کنند و آن را منافی با کرامت و ارزش ذاتی زن و همسان بودن ارزش انسانی او با مرد نمی‌دانند. از جمله مرحوم سید محمد رشید رضا صاحب تفسیر المنار می‌گوید:

حکمت نصف بودن دیه زن نسبت به مرد این است که منفعتی که خانواده با فقدان مرد از دست می‌دهد، بیشتر از نفی است که با فقدان زن از دست می‌دهد بنابراین همانند ارث در اینجا نیز سهم زن نصف شده است.<sup>۲۵</sup>

بر هر دو توجیه می‌توان این نقض را وارد کرد که اگر بر اثر تعلیم و تربیت و ارتقای سطح

فکری و تواناییهای اجتماعی زنان و ورود آنان به جامعه و عهده‌دار شدن مشاغل گوناگون در سطوح مختلف جامعه و احراز نقش قابل توجه در پیشرفت صنعت و توسعه سیاسی و اقتصادی (چنانکه هم اکنون تا حدود زیادی این وضعیت مشهود است) وضع تغییر کند و زنان نقش مؤثری حتی در تامین معیشت خانواده داشته باشند، به گونه‌ای که طبق گزارش سال ۱۹۹۵ سازمان ملل یک چهارم خانواده‌ها در سراسر جهان به وسیله زنان اداره می‌شوند و بسیاری از خانواده‌های دیگر هم که مرد در آنها حضور دارد به درآمد زن خانواده وابسته‌اند،<sup>۲۶</sup> دیگر مشکل می‌توان به توجیهات یاد شده برای تفاوت وضع موجود بین زن و مرد در پرداخت دیه تمسک جست.

### نتیجه

مسئله دیه زن و مرد و تفاوت آن با دیه متعلق به مرد را در قانون مجازات اسلامی ایران و بنیای فقهی آن در حد امکان بررسی کردیم و سیری در مبانی و اذله آن نمودیم و گاه در ضمن بحث، اندک نقدی هم به عمل آوردیم. نتیجه‌گیری و اظهار نظر قطعی و جزمی دشوار است ولی به هر حال در این سیری که در دلایل و منابع حکم موجود در این زمینه، یعنی نصف بودن دیه زن نسبت به مرد به عمل آوردیم این نتایج به دست آمد:

۱- قرآن کریم اصل پرداخت دیه به خانواده مقتول را در مورد قتل غیر عمدی تشریح نموده و آن را مقرر کرده است ولی نه میزان آن را تعیین کرده و نه اشاره‌ای به تفاوت بین زن و مرد نموده است. البته از دیه مربوط به نقص عضو و جراحت وارده به اعضای انسانی نیز در قرآن ذکری به میان نیامده است.

۲- روایات زیادی از طریق شیعه و سنی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده که مقدار دیه قتل انسان صد شتر قرار داده شده و ظاهراً این حکم، حکم امضایی است؛ یعنی در جاهلیت نیز حداقل در بعضی موارد این وضع رعایت شده و طبق بعضی از نقلها با ابتکار عبدالمطلب، این میزان به عنوان دیه و خون بها تعیین شده و پیامبر (ص) هم آن را پسندیده و مقرر فرموده است. ظاهراً برای تسهیل امر ضمن اینکه اصل در میزان دیه همان صد شتر بوده است اجازه داده شده اجناس دیگری نیز بر حسب مورد و اقتضای وضع مردم و جوامع مربوط در حدی که تقریباً از لحاظ قیمت نزدیک به صد شتر می‌شود، پرداخت گردد. از قبیل یک هزار دینار، ده هزار درهم، دویست

گاو، یک هزار گوسفند و دویست دست حله یمانی.

۳- در برخی روایات که به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده و البته روایات زیادی که از طرق شیعه نقل شده، دیه زن علی الاصول نصف دیه مرد ذکر شده است.

چنین به نظر می‌رسد که مسأله نصف بودن دیه زن اگر هم استحکام منبع روایی آن از پیامبر اکرم (ص) جای تردید باشد، ولی در بین صحابه این مطلب جاافتاده و تلقی به قبول شده و در واقع این معنی طبیعی می‌نموده که با توجه به نصف بودن سهم الارث زن و نیز نصف بودن ارزش شهادت زن نسبت به مرد، دیه او نصف دیه مرد است.

۴- بعضی از فقهای اهل سنت با توجه به اطلاق آیه قرآن کریم و عدم تعرض به نصف دیه زن و نیز اطلاق روایات منقول از پیامبر اکرم (ص) بخصوص نامه عمرو بن حزم که میزان دیه نفس مؤمنه به طور مطلق صد شتر تعیین شده است، و لابد معتبر ندانستن روایاتی که به نصف بودن دیه زن دلالت دارد قائل به تساوی دیه زن و مرد شده‌اند.

از میان فقهای شیعه برخی در دلایل نقلی مربوط به نصف بودن دیه زن تردید کردند و به نحوی این تردید خود را ابراز داشتند، ولی در عمل همان نظر نصف بودن را به لحاظ وجود اجماع پذیرفتند. از فقهای معاصر بعضی تمسک به اطلاق قرآن و روایات را در مورد دیه قتل غیر عمدی قویتر دانسته و به مساوات دیه زن و مرد فتوی داده‌اند.

۵- برخی از فقها و مفسرین جدا از روایات و دلایل نقلی، در مقام توجیه عقلی و منطقی نصف بودن دیه زن نسبت به مرد برآمدند، برخی به صراحت ارزش وجودی زن را نصف مرد قلمداد کردند و برخی ضعیف‌تر بودن نقش اقتصادی زن را در جامعه و خانواده، موجب نصف بودن دیه نفس و عضو او دانسته‌اند که بر هر دو توجیه تأملاتی وارد است.

۶- گرایشی هم وجود دارد که می‌پندارد هم تعیین دیه به مقدار معین از سوی پیامبر اکرم (ص) و هم نصف قرار دادن دیه زن نسبت به مرد با فرض صحت، حکم حکومتی و مقطعی است نه یک حکم ثابت و لایتغیر و همیشگی اسلامی. حکم قطعی و دائمی همانا، حکم مطلق قرآن کریم است که باید به خانواده مقتول دیه پرداخت شود. به هر حال، این دیه مقدار مالی است که به مناسبت از دست رفتن فردی به خانواده او پرداخت می‌گردد و علی‌القاعده جنبه جبران خسارت ناشی از فقدان یک انسان دارد (طبعاً در موارد نقص عضو نیز دیه متناسب با خسارت مربوط به صدمه دیدن عضو انسانی است). پیامبر اکرم (ص) در زمان خود و با توجه به مقتضیات

وضع محیط و موقعیت اجتماعی جامعه خویش و عرف رایج آنها صد شتر را مناسب دانست و آن را برای جبران خسارت تعیین کرد. تعیین نصف این مقدار برای زن نیز با فرض صحت برخی از روایات منقول از پیامبر اکرم (ص) یا با فرض پذیرش و پیاده کردن امر از سوی صحابه بزرگ با توجه به وضع و نقشی که زنان در آن زمان و محیط داشتند و نوع نگرش و دیدگاهی که بر آنان حاکم بوده، قابل قبول و دارای توجیه می‌باشد و به هر حال معلوم نیست تعیین صد شتر به عنوان دیه نفس و فرضاً نصف آن برای زن، از سوی پیامبر اکرم (ص) به منظور بیان حکم قطعی دائمی برای همه زمانها و مکانها باشد. بلکه حکم اصلی و قطعی همانا پرداخت دیه به میزان معقول و متناسب است، متناسب آن زمان و شاید آن محیط صد شتر و احياناً نصف آن در مورد زن بوده است و این امر منافات ندارد با اینکه در زمانها و مکانهای دیگر با توجه به مقتضیات لازم و در نظر گرفتن وضع جامعه و متحول شدن وضع و نقش زنان، تعیین مقدار دیه به عنوان خسارت ناشی از کشته شدن یک فرد (اعم از زن و مرد) یا صدمه دیدن او با در نظر گرفتن جهات مختلف از سوی دادگاه تعیین شود و از این حیث تفاوتی هم بین زن یا مرد مقتول یا صدمه دیده به صورت یک فرض ثابت وجود نداشته باشد بلکه موردی تصمیم گرفته شود. همان گونه که امروزه طبق قوانین عرفی مسئولیت مدنی انجام می‌شود و قانون مسئولیت مدنی ایران مصوب سال ۱۳۳۹ نیز آن را بیان کرده است.

در بین صاحب نظران اسلامی از بیان صاحب تفسیر المنار، سید محمد رشید رضا، این گرایش احساس می‌شود که قسمتی از عبارت او را قبلاً نقل کردیم. وی در قسمت دیگر از بیاناتش ذیل آیه دیه در مورد دیه غیر مسلمان می‌گوید:

خلاصه کلام این است که روایات قولی و عملی در مورد دیه مختلف و متعارض است و به همین جهت فقها اختلاف نظر دارند ولی ظاهراً آیه قرآن این است که امر دیه موكول به عرف و تراضي طرفین است.<sup>۴۷</sup>

نظیر چنین گرایشی به صورت کلی‌تر در مورد بیان احکام فرعی اسلامی بخصوص احکام مربوط به زنان و تفاوت آن با مردان در کلمات یکی دیگر از نویسندگان عرب مسلمان به نام محمود محمد طه از سودان دیده می‌شود وی می‌گوید: اسلام در دوره‌ای ظهور کرد که زنان سخت مورد آزار و اذیت بودند و به حساب نمی‌آمدند. چون اسلام نتوانست عملاً حقوق کامل آنها را بدهد سعی کرد وضع آنها را اصلاح کند و حداقل حقوقی معادل نصف حقوق مردان برای

آنها برقرار نماید و لذا سهم الارث آنان را نصف مردان قرار داد و شهادت دو زن را در حد شهادت یک مرد قابل قبول اعلام کرد ولی این عدم تساوی بین زن و مرد قطعی و همیشگی نیست. وی، در ادامه، می‌گوید وابستگی اقتصادی زن نقش مهمی در این عدم تساوی بازی می‌کند و ملاک برتری که در قرآن برای مرد نسبت به زن بیان شده، تکلیف مرد به دادن نفقه و تأمین معیشت او است. در آیه ۳۴ سوره نساء آمده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَنفُسَهُمْ عَلَى بَعْضِ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ». ولی اساس کار تساوی مطلق بین زن و مرد بر اساس مسئولیت شخصی است و به این دلیل در صورتی که وضعیت فرق کند و زنان نظیر مردان مسئولیتها و مشاغل اجتماعی را به عهده بگیرند طبعاً باید حقوق مساوی با مردان داشته باشند. در نتیجه اگر زن شغل قضا را احراز کرد دیگر نمی‌توان شهادت او را نصف شهادت مرد قرار داد (و طبعاً اگر در فعالیتهای اقتصادی و اجتماعی نقش مؤثر خود را داشت، در مورد نصف بودن دیه او نیز باید تجدید نظر کرد).

وی برخلاف نظر رایج مشرعین معتقد بود احکام و قوانین اسلامی (قاعدتاً منظور احکام فرعی عملی است) جنبه موقتی دارند و دین اسلام حرف آخر خود را در قرن هفتم نژده است. البته طه با بیان چنین نظریاتی سر خود را بر باد داد و در سال ۱۹۸۵ / ۱۳۶۴ در سن ۶۹ سالگی به جرم ارتداد به دار مجازات آویخته شد.<sup>۴۸</sup>

به هر صورت این نوع گرایش در رابطه با احکام فرعی اسلامی که گاه مقبولیت و اجرای آنها در دوران حاضر و با اوضاع و احوال زمانه سازگار به نظر نمی‌رسد، رو به فزونی است و جا دارد که فقهای روشن بین و زمان شناس به این دشواریها و این نوع نظریات توجه بیشتری مبذول دارند و با اجتهاد شایسته خود ضمن جلوگیری از انحراف و تحریف، چهره مقبول و عملی از احکام اسلامی نشان دهند و به جای تکیه بر تعبدی بودن حکم و عمل به نص در امور عرفی اجتماعی در کشف مصالح احکام و حکمت آنها و فهم نظر واقعی شارع کنکاش نمایند.

#### یادداشتها:

(۱) روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، جلد ۲، مسأله ۹ از مقصد سوم در کتاب دیات، ص ۵۹۶ و مسأله ۴ ص ۵۹۳

۲) شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، جلد ۴۳، ص ۳۲: «... فلا خلاف و لاشکال نصاً و فتوی فی انّ دبة المرأة الحرّة المسلمة... علی التّصف من جمیع الاجناس المذكورة فی العمدة و شبهه و الخطاء بل الاجماع بقسمیه علیه بل المحکی منها مستفیض او متواتر کالتصویر بل هو كذلك من المسلمین كافة الا من ابن علیه و الاصمّ فقالا هی کالرجل و قد سبقهما الاجماع و لحقهما بل لم یعتقد بخلافهما من حکم اجماع الامة غیر مشیر الیهما». همچنین رجوع کنید به:

• سید ابوالقاسم موسوی خویی [آیت الله] مبانی تکملة المنهاج، جلد ۲، ص ۲۰۵.

• شهید نانی، مسالک الافهام، جلد ۱۵، ص ۳۲۲.

• شرح لمعه، جلد ۱۰، ص ۱۸۹.

• شیخ مفید، مقنعه، ص ۷۳۹ و دیگر کتب معتبر فقهی شیعه.

۳) عبدالقادر عوده، التشريع الجنائي، جلد ۱، ص ۶۶۹ و جلد ۲، ص ۱۸۲.

۴) ابن قدامة، المغنی، جلد ۷، ص ۷۹۷.

۵) از جمله رجوع کنید به:

• عبدالرحمان الجزیری، الفقه علی المذاهب الاربعه، جلد ۵، ص ۳۷۱.

• کمال الدین محمد بن عبدالواحد، شرح فتح القدير، جلد ۹، ص ۲۱۰.

۶) وهبه زحیلی، فقه الاسلام و أدلته، جلد ۶، ص ۳۱۰.

۷) یوسف صانمی [آیت الله] توضیح المسائل، چاپ مقدم، زمستان ۱۳۷۷، ص ۵۱۵.

۸) احمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاه الافهان، جلد ۱۴، ص ۳۲۲.

۹) رجوع کنید به:

• سید ابوالقاسم موسوی خویی [آیت الله] همان، ص ۳۱۷.

• علامه حلی، ارشاد الافهان، «و تساوی المرأة و الرجل فی دیات الاعضاء و الجراح حتی یتبلغ ثلث دبة الرجل ثم یصیر علی التّصف».

• احمد مقدس اردبیلی، همان، ص ۴۶۷.

• شیخ محمد حسن نجفی، همان، ص ۳۵۲ و سایر کتب فقهی.

۱۰) متن ارشاد در مجمع الفائدة و البرهان، همان، ص ۴۶۷. همچنین رجوع کنید به:

• سید ابوالقاسم موسوی خویی [آیت الله] همان، ص ۳۲۰.

• کلام محقق در شرایع.

• شهید نانی در مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، جلد ۱۵، ص ۴۶۶.

• روح الله موسوی خمینی، همان، جلد ۲، ص ۵۳۷.

۱۱) متن قواعد در کتاب ایضاح القواعد فخر المحققین، جلد ۴، ص ۷۱۵ «... سواء كان الجاني رجلاً او امرأة علی اشکال فی المرأة».

۱۲) احمد مقدس اردبیلی، همان، ص ۴۷۱: «و لكن الذي يظهر أنه ينبغي عدم التردد و الجزم بالتسوية، فان الحكم مخالف للقواعد كما عرفت و ليس فی المرأة دليل، لاخصاص الدليل بالرجل كما سمعت و بطلان القياس خصوصاً هنا علی ما عرفت، فاي شيء يقتضي التردد كما فعله فی القواعد او الحكم بالتسوية بين كون الجاني رجلاً او امرأة كما فعله هنا و هو ظاهر».

۱۳) عبدالقادر عوده، همان، ص ۶۶۹.

۱۴) همان.

- (۱۵) عبدالرحمان الجزیری، همان، جلد ۴، ص ۳۷۱.
- (۱۶) منابع پیشین و ابن قدامه، همان، جلد ۷، ص ۷۹۸.
- (۱۷) رجوع کنید به:
- \* محمد حسین طباطبایی [علامه] المیزان، جلد ۵، ص ۴۱. نقل شده حارث بن یزید، عباس ابن ابی ربهه را که مسلمان شده بود، شکنجه و آزار داده بود، بعدها حارث مسلمان شده و به سوی پیامبر (ص) هجرت می کرد که در محلی عباس او را دید و با این پندار که همچنان کافر است او را به قتل رساند سپس نزد پیامبر (ص) آمد و جریان را نقل کرد که آیه فرق نازل شد.
- \* محمد رشید رضا، المنار، جلد ۵، ص ۳۳۲.
- \* طبرسی، مجمع البیان، جلد ۴، ص ۱۳۸.
- (۱۸) محمد رشید رضا، همان، ص ۳۳۲.
- (۱۹) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۹، ص ۱۴۵: «و یا علی أن عبدالمطلب سن فی الجاهلیة خمس سنن اجراها الله فی الاسلام الی ان قال: و سن فی القتل مائة من الابل فاجرى الله ذلك فی الاسلام».
- (۲۰) شیخ حر عاملی، همان، ص ۱۴۲: «... عن عبدالرحمان بن الحجاج قال: سمعت ابن ابی لیلی یقول: كانت الدیة فی الجاهلیة مائة من الابل فاقرها رسول الله (ص) ثم انه فرض علی اهل البقر مائتی بقره و فرض علی اهل الشاة الف شاة نبتة و علی اهل الذهب الف دینار و علی اهل الورق عشرة الف درهم و علی اهل الیمن الحلل مائتی حلة، قال عبدالرحمان بن الحجاج: فسألت ابا عبدالله (ع) عما روی ابن ابی لیلی فقال: كان علی (ع) یقول: الدیة الف دینار و قيمة الدینار عشرة دراهم و عشرة آلاف لاهل الامصار و علی اهل البوادی مائة من الابل و لاهل السواد مائة بقره و الف شاة».
- (۲۱) از جمله رجوع کنید به:
- \* ابن قدامه، همان، جلد ۷، ص ۷۹۷.
- \* عبدالرحمان الجزیری، همان، جلد ۵، ص ۳۷۱.
- \* وهبه زحیلی، همان، ص ۳۰۲.
- \* عبدالقادر عوده، همان، جلد ۲، ص ۱۸۲.
- (۲۲) سیره ابن هشام، جلد ۴، ص ۲۴۱ که ظاهراً نامه را به عنوان نامه کامل نقل نموده و احکامی در مورد حج و نماز و زکات و غیره دارد ولی راجع به دیه صحبتی به میان نیامده است و نیز تاریخ طبری، جلد ۲، ص ۳۸۷ که در آن هم به همان روای به نظر می رسد تمام نامه نقل شده ولی در آن از دیه صحبتی به میان نیامده است.
- (۲۳) موطا مالک، جلد ۲، ص ۸۴۹.
- (۲۴) سنن ابن ماجه، جلد ۲، ص ۸۷۸.
- (۲۵) شیخ حر عاملی، همان، ص ۱۵۱.
- (۲۶) همان.
- (۲۷) وهبه زحیلی، همان، ص ۳۱۰: «عن معاذ، دية المرأة نصف دية الرجل، یا: عن علی (ع): عقل المرأة علی النصف من عقل الرجل فی النفس و فیما دونها...».
- (۲۸) همان و نیز عبدالقادر عوده، همان.
- (۲۹) ابن قدامه، همان، جلد ۷، ص ۷۹۷.
- (۳۰) عبدالرحمان الجزیری، همان، ص ۳۷۱.
- (۳۱) ابن قدامه، همان، ص ۷۹۷، پس از نقل نظر دو فقیه مزبور می گوید: «و هذا قول شاذ یخالف اجماع الصحابه

و سنّة النبي (ص) فان في كتاب عمرو بن حزم: دية المرأة على النصف من دية الرجل و هي اخصّ ممّا ذكروه و هما في كتاب واحد فيكون ما ذكر مفسّراً لما ذكروه مخصصاً له...»

(٣٢) رجوع كنيده به: علي بن حسين بن الاحمدى، مكاتيب الرسول، جلد ١، ص ٢٨١ و صفحات قبل از آن.  
(٣٣) شيخ حر عاملى، همان، ص ٢٩٥: «ابن روايت را بايد حمل كرد بر آنجاى كه ديه بيش از ثلث است» و نيز ص ٦٠.

(٣٤) همان.

(٣٥) رجوع كنيده به:

\* ابن قدامه، همان، ص ٧٩٧.

\* عبدالرحمان الجزيرى، همان، ص ٣٧١.

(٣٦) شيخ حر عاملى، همان، جلد ١٩، ص ٢٦٨: «عن ابان بن تغلب قال: قلت لابي عبدالله (ع): ماتقول فى رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها

قال: عشر من الابل

قلت: قطع اثنين

قال: عشرون

قلت: قطع ثلاثا

قال: ثلاثون

قلت: قطع اربعا

قال: عشرون

قلت: سبحان الله يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون و يقطع اربعا فيكون عليه عشرون؟ ان هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنتبره ممن قاله و نقول: الذى جاء به شيطان فقال: مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله (ص) ان المرأة تعاقب الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف، يا ابان انك قد اخذتني بالقياس و السنة اذا قيست محق الدين».

(٣٧) شيخ مفيد، همان، ص ٧٦٢.

(٣٨) عبدالرحمان الجزيرى، همان، ص ٣٧١ و كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، جلد ٩، ص ٢١١.

(٣٩) مقدس اردبيلي، همان، جلد ١٤، ص ٤٧١.

(٤٠) كمال الدين محمد بن عبدالواحد، همان، جلد ٩، ص ٢١٠.

(٤١) به عنوان نمونه از كتب فقهي فقهای معاصر رجوع كنيده به: روح الله موسوى خميني، تحرير الموسيله، جلد ٢، ص ٥٩٦، مسأله ٩: «كل موضع يقال فيه بالارث او الحكومة فهما واحد و المراد انه يقوم المجروح صحيحا ان كان مملوكا تارة و يقوم مع الجنابة اخرى و ينسب الى القيمة الاولى و يعرف التفاوت بينهما و يؤخذ من دية النفس بحسابه...»

(٤٢) شرح فتح القدير، جلد ٩، ص ٢١٠. «... و ان حالها انقص من حال الرجل قال الله تعالى و للرجال عليهن درجة و منفعتنا اقل لانتمكن من التزوج باكثر من زوج واحد...»

(٤٣) ابن عربى، احكام القرآن، جلد ١، ص ٤٧٨: «... مبنى الدييات فى الشريعة الاسلامية على التفاضل فى الحرمة و التفاوت فى الرتبة لانه حق مالى يتفاوت بالصفات بخلاف القتل، لانه لما شرع زجرا لم يعتبر فيه ذلك التفاوت، فاذا ثبت هذا نظرنا الى الديه فوجدنا الاثنى تنفص فيه عن الذكر و لابد ان يكون للمسلم مزية على الكافر فوجب

الا يساوي في دينه...»

(٤٤) رجوع كنيد به: ابن القيم جوزي، اعلام الموقعين عن رب العالمين، جلد ٢، ص ١٤٦: «و اما الدية: فلما كانت المرأة انقص من الرجل و الرجل انفع منها... لم تكن قيمتها من ذلك متساوية و هي الدية فانّ دية الحرّ جارية مجرى قيمة العبد و غيره من الاموال فاقتضت حكمة الشارع ان جعل قيمتها على النصف من قيمته لتفاوت ما بينهما.»

(٤٥) سيد محمد رشيد رضا، همان، ص ٣٣٢.

(٤٦) رجوع كنيد به: حسين مهرپور، حقوق بشر در اسناد بين المللي و موضع جمهوری اسلامی ايران، ص ٣٩٧ و همچنين: Platform Action and The Beijing Declaration، ص ٣٤، بند ٢٢.

(٤٧) سيد محمد رشيد رضا، همان، ص ٣٣٢.

(٤٨) رجوع كنيد به: كتاب مسلمين و حقوق بشر به زبان فرانسه:

Les Musulmans Face Aux Droit Del'home از: سامي الديب، ص ٢١٤.

## موضوعیت نداشتن اجناس ششگانه دیات

خیراله تیموری\*

چکیده: ریشه بسیاری از معضلات عملی و اجرایی کشور ما، بویژه در خصوص مسائل حقوقی، به نارساییهای نظری برمیگردد. در واقع، نوع تلقی ما از مفاهیم و نهادهای سنتی، مایه اساسی این نوع مشکلات بوده است. از جمله این مسائل، «موضوعیت دادن به اجناس دیات» است که بر اساس آمار و ارقام موجود، بسیار مشکل آفرین بوده است و به هنگام اجرای احکام دیات، باعث ایجاد مشکلات عدیده و چه بسا لاینحل شده است. در این مقاله با تکیه به اقوال فقهای بزرگ و تجزیه و تحلیل نظریات آنان، صحت و سقم این طرز تلقی از اجناس دیات مورد مذاقه قرار میگیرد. نتیجه نهایی که در این مقاله مطرح می شود موضوعیت نداشتن اجناس ششگانه دیات است.

### درآمد

نصوص مربوط به دیه در قرآن بسیار اندک و مجمل است. از این رو سنت در بنیادگذاران قواعد دیه نقش اساسی ایفا می کند. حالات و وجوب دیه، شروط تحقق آن، مقادیر و نحوه محاسبه و دیگر مسائل ضروری آن، همگی به تفصیل در سنت مورد توجه واقع شده است.

موضوعی که در این مقال بدان خواهیم پرداخت «اجناس ششگانه دیات» است که در اغلب کتب فقهی و روایی به آن اشاره شده و به دقت در مورد انواع دیه و میزان آنها بحث شده است. قانونگذار ما نیز در ماده ۲۹۷ ق.م.ا به این مطلب تأکید کرده است. ماده مزبور در بیان مقدار و نوع دیه قتل نفس چنین مقرر می‌دارد:

دیه قتل مرد مسلمان یکی از امور ششگانه ذیل است و قاتل در انتخاب

هر یک از آنها مخیر می‌باشد و تلفیق آنها جایز نیست:

۱- یک صد شتر سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.

۲- دویست گاو سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.

۳- یک هزار گوسفند سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.

۴- دویست دست لباس سالم از حله‌های یمن.

۵- یک هزار دینار مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر دینار یک مثقال

شرعی طلا به وزن ۱۸ نخود است.

۶- ده هزار درهم مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر درهم به وزن

۱۲/۶ نخود نقره می‌باشد.

تبصره: قیمت هر یک از امور ششگانه در صورت تراضی طرفین و یا

تعذر همه آنها پرداخت می‌شود.

در مورد مفاد این ماده بحثهای گسترده و متنوعی صورت گرفته است. مثلاً در مورد اینکه آیا این امور ششگانه اصل هستند یا نه؟ اگر همه آنها اصل نیستند آیا یکی از آنها اصل است و بقیه بر پایه آن تعیین شده‌اند؟ آیا عین انواع ششگانه موضوعیت دارد یا قیمت اجناس مذکور مد نظر شارع مقدس است؟ آیا جانی در انتخاب هر کدام از آنها مخیر است یا خیر؟ آیا اصولاً، در حال حاضر، تخییر عقلایی است یا نه؟ اینها از جمله مباحثی است که در کتب و مقالات فقهی در مورد آنها بحث شده است. در میان همه این مباحث نکته‌ای که بسیار تعجب‌آور به نظر می‌رسد این است که چرا از طرح برخی از سؤالات اساسی در این بحث غفلت شده است. سؤالاتی نظیر اینکه اصولاً میزان و نوع دیه بر چه پایه‌ای استوار است؟ چرا قبل از اسلام عقلای قوم عرب جهت پرداخت دیه صد شتر تعیین کردند؟ اصلاً چرا شتر دیه قرار داده شده و چرا صد شتر ملاک قرار گرفته است؟ در حالی که اگر پاسخ در خوری به این سؤالات داده نشود و ملاک و میزان دیه

منتهی نشود، بحثهای دیگر در این مورد از اعتبار علمی چندانی برخوردار نخواهد بود.

به نظر می‌رسد اغلب، میزان و نوع دیه را تعبدی فرض کرده‌اند. به این معنا که شارع مقدس در تعیین مقدار دیه (صد شتر و یا بقیه اجناس دیات) حکمتی را در نظر داشته است، اما چون ما قادر به فهم آن نیستیم یا مطمئن نیستیم که آیا مقصود حقیقی شارع را دریافته‌ایم یا نه، بنابراین باید بی‌دغدغه از این حکم تبعیت کنیم.

در ادامه، به بررسی صحت و سقم این اعتقاد خواهیم پرداخت، لکن در این مجال به اجمال نکاتی را یادآور می‌شویم:

مسئله است که دیه حکمی امضایی است، نه تأسیسی (البته جرح و تعدیلی در مورد آن صورت گرفته است). به تصریح بسیاری از روایات میزان و نوع دیه قتل نفس قبلاً در میان مردم حجاز مشخص شده بود؛ یعنی آنها به صد شتر توافق کرده بودند، اگر چه این میزان همیشه و برای همه نبوده و میزان دیه به شخصیت و شهرت و قبیله افراد نیز بستگی داشته است، اما در هر صورت شارع مقدس میزان دیه را همان میزان قبل از بعثت برگزید حال باید در پی پاسخ این پرسش بود که برآستی چرا اعراب، قبل از اسلام، صد شتر را به عنوان دیه تعیین کردند؟

آیا آنها از چنان درکی برخوردار بودند که توانستند انتخابی کنند که قرن‌ها بعد، بقیه انسان‌ها حتی قادر به درک علت و حکمت آن نباشند؟ اصولاً به چه دلیل تنها نوع و میزان دیه امر تعبدی تلقی می‌شود؛ ولی در سایر موارد آن می‌توان تشکیک کرد و بحثهای مختلف و متنوعی مطرح نمود به طوری که حتی نظریات ضد و نقیض ارائه داد؟<sup>۱</sup> آیا با تعبدی فرض کردن دیه می‌توان آن را در دنیای امروزی پیاده نمود؟

نگاهی به آمار و ارقام و مشکلات موجود در اجرای احکام دیات، کافی است که ضرورت تحقیق و تفحص بیشتر در خصوص این ابعاد دیه درک شود.<sup>۲</sup>

حضرت آیت الله مکارم شیرازی در دروس خارج فقه دیات می‌فرمایند:

در آن چیزی که تأسیسی نیست و امضایی است و در بین عقلا بوده،

تعبد خشک خیلی بعید است.<sup>۳</sup>

باری در پی این سؤالات ما در صدد ارزیابی و تحلیل نظریاتی هستیم که بزرگان علم و فقهامت در خصوص اجناس دیات تا به امروز اظهار داشته‌اند. به امید اینکه افق جدیدی برای حل کلی معضلات جدی و مهم دستگاه قضایی کشور گشوده باشیم.

## دیه در قرآن

مشروعیت دیه در مرتبه نخست متکی به قرآن است. قرآن کریم، در این مورد فقط یک قاعده کلی در آیه ۹۲ سوره نساء قانونگذاری کرده است:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاءً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاءً فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوِّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا.

هیچ مؤمنی حق ندارد مؤمنی دیگر را بکشد، مگر به خطا، حال اگر کسی مؤمنی را به خطا به قتل برساند باید (در کفاره آن) یک برده مؤمن را آزاد کند و خون بهایی هم به کسان او تسلیم نماید، مگر آنکه خونخواهان آن را ببخشند، و اگر ورثه مقتول مؤمن از مردمی باشد که بین شما و آنان عداوت و جنگ است همان آزاد کردن برده مؤمن کافی است و اگر مقتول از قومی باشد که بین شما و آنان پیمانی برقرار هست باید برده‌ای مؤمن آزاد و خون بهایی به کسان او تسلیم نمایند و کسی که نمی‌تواند برده‌ای آزاد کند به جای آن دو ماه پی در پی روزه بگیرد، این بخشایشی از ناحیه خداست که خدا همواره دانای فرزانه بوده است.

به طوری که ملاحظه می‌شود، قرآن به تفصیلات دیه نپرداخته است. در این هیچ تردیدی نیست که «نوع بیان» قرآن خالی از حکمت نیست و صد البته قصد و غرضی در آن دنبال می‌شود. در قرآن همه چیز، حتی تقدم و تأخر کلمات بسیار پرمعنی است.<sup>۴</sup> پس مسلماً اینکه قرآن کریم در مورد دیه به یک حکم کلی بسنده کرده است شایان تأمل و تفکر است، بویژه که ما مواردی در قرآن داریم که جزئیات حکم را نیز مشخص کرده است.<sup>۵</sup> به عنوان مثال در آیه ۲ سوره نور آمده است:

الرَّائِيَّةُ وَالرَّائِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ.

باید شما مؤمنان هر یک از مردان و زنان زناکار را به صد تازیانه

مجازات کنید.

حتی در ادامه آیه از نحوه اجرای حکم نیز سخن به میان می‌آورد:  
 وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.  
 هرگز درباره آنان در دین خدا رأفت و ترحم روا مدارید اگر به خدا و  
 روز قیامت ایمان دارید.

و در آیه ۴ سوره نور نیز آمده است:  
 وَالَّذِينَ يُزْمَنُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَادَةٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ  
 جَلْدَةً.

و آنان که به زنان عقیف مؤمنه نسبت زنا می‌دهند، آنگاه چهار شاهد  
 (عادل) بر دعوی خود نیاورند، آنان را به هشتاد تازیانه کیفر دهید.

افزون بر آنچه گذشت از محتوای آیه مبارکه چنین برمی‌آید که خداوند متعال، مقادیر دیه و نحوه محاسبه آن را به عهده عرف قرار داده است. از سیاق آیه کاملاً روشن است که دیه از قبل بین مردم رایج بوده است و به همین خاطر وقتی می‌فرماید در چنین شرایطی دیه بدهید برای همه معلوم بود که دیه چیست. اگر غیر از این بود می‌بایست مرتب مردم از پیامبر (ص) سؤال می‌کردند که دیه یعنی چه و نوع و میزان آن چقدر است؟ در شأن نزول آیه مزبور که در تفاسیر متعدد آمده است، مشاهده نمی‌شود که از پیامبر (ص) در مورد مقادیر و نحوه محاسبه و اخذ آن سؤال شده باشد. از ظاهر روایات نیز چنین برمی‌آید که تا حدودی میزان و نوع دیه بر اساس عرف مشخص می‌شده است.<sup>۶</sup>

شیخ صدوق در کتاب خصال و شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه نقل کرده‌اند:  
 از حضرت علی (ع)، که حضرت رسول (ص) در وصیتی به او فرمود:  
 ای علی، عبدالمطلب در دوره جاهلیت پنج سنت تأسیس نمود که  
 خداوند آنها را در اسلام جاری ساخت... و در مورد قتل، یک صد شتر را  
 دیه قرار داد و خداوند آن را در اسلام جاری ساخت.<sup>۷</sup>

نحوه به کارگیری واژه دیه در آیه مربوط به آن نیز توجه عده‌ای از پژوهشگران را به خود جلب کرده است و آن اینکه، کلمه دیه به صورت نکره به کار رفته است و این مسأله حاکی از آن است که از منظر قرآن، مقدار مشخصی برای دیه وجود ندارد.<sup>۸</sup>

## دیه در سنت

پیشتر نیز تأکید شد که سنت نقش اساسی را در بنیادگذاران قواعد دیه ایفا می‌کند و تمامی شرایط آن را به تفصیل بیان می‌دارد؛ از این رو، برای درک شایسته موضوع دیه شاید بهتر باشد که تمامی روایات که در خصوص موضوع دیه وارد شده است به صورت طبقه‌بندی شده و نظاممند مورد بحث واقع شود، اما نگارنده قصد دارد با تکیه بر اقوال و دیدگاه‌های متقن و مشهور فقهای بزرگ اسلام، به تجزیه و تحلیل موضوع بپردازد.

از جمله مباحث جدی در مورد دیه، مربوط به کم و کیف انواع ششگانه دیه است. قبل از ورود به بحث اصلی ابتدا باید این نکته مشخص شود که در پرداخت دیه آیا یکی از اجناس ششگانه دیه اصالت دارد و بقیه به اعتبار آن تعیین می‌شوند یا همه این اجناس در عرض هم از اصالت برخوردارند؟

گفتنی است که فقهای شیعه همگی به استناد روایاتی که از ائمه معصومین (ع)، نقل شده است بر جواز پرداخت دیه از اجناس ششگانه (شتر، گاو، گوسفند، حله، دینار و درهم) اتفاق نظر دارند و حتی در کلمات تنی چند از فقهای بزرگ شیعه بر این موضوع ادعای اجماع شده است، چنانکه شیخ طوسی می‌گوید:

و قد قلنا ان عندنا ستة اصول، كل واحد اصل في نفسه<sup>۹</sup>

ابن زهره در غنیة النزوع،<sup>۱۰</sup> عاملی در مفتاح الکرامه،<sup>۱۱</sup> شیخ محمد حسن نجفی در جواهر الکلام<sup>۱۲</sup> با عباراتی شبیه جمله شیخ طوسی بر این نکته تأکید کرده‌اند.

در مورد اینکه، آیا یکی از اینها اصل محسوب می‌شود یا خیر، باید گفت: فقهای شیعه بالاتفاق بر اصالت تک تک آنها اعتقاد دارند. در مفتاح الکرامه پس از نقل این کلام علامه حلی که «هر یک از اجناس دیه به خودی خود اصل محسوب می‌شوند و چنین نیست که یکی بدل از دیگری و یا پرداخت یکی مشروط به نبود دیگری باشد»، اضافه می‌کند که:

در این موضوع هیچ اختلافی در بین فقهای شیعه وجود ندارد.<sup>۱۳</sup>

اما با توجه به نظریات ابرازی فقهای اهل سنت می‌توان گفت:

قول مشهوری که در مورد اجناس دیه در بین ایشان وجود دارد این است که در پرداخت دیه، شتر اصل محسوب می‌شود و پیشوایان چهارگانه مذاهب اهل سنت نیز همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند.<sup>۱۴</sup>

البته اقوال نادر دیگری نیز در کتب فقهی به چشم می‌خورد که مجال طرح همه آنها را نداریم. با عنایت به آنچه گذشت می‌توان گفت که فقهای بزرگ اسلام در خصوص این مسأله به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند:

گروه اول) گروهی از فقها بر این باور هستند که از میان انواع ششگانه دیه، شتر اصل بوده و بقیه اجناس بر پایه آن استوار است.

گروه دوم) گروهی دیگر از فقها بر اصالت تک تک انواع دیه تأکید دارند و آنها را در عرض هم تلقی می‌کنند.

طبیعی است هر کدام از دیدگاههای فوق به طور منطقی نتایجی را در پی دارند که قائلین دیدگاههای فوق‌گریزی از پذیرش آن ندارند. در ذیل به نحو اختصار به تحلیل هر دو دیدگاه می‌پردازیم.

### تحلیل دیدگاه گروه اول

گفتیم که عده‌ای شتر را از میان اجناس دیگر، اصل تلقی کرده و بقیه را بدل از آن می‌دانند. معنی روشن این عقیده چنین است که تنها در صورتی که دست یافتن به شتر مقدور نباشد، می‌توان از بقیه اجناس جهت پرداخت دیه استفاده کرد. این عده عمدتاً از فقهای اهل سنت هستند که برای اثبات دیدگاه خود به روایات متعددی استناد می‌کنند، اما باید تأکید کرد که ما الان در مقام تحقیق صحت و سقم این دیدگاه نیستیم بلکه در اینجا می‌خواهیم ببینیم این فرض چه نتایجی را به طور طبیعی به دنبال دارد.

نکته درخور توجه در این فرض این است که وقتی صحبت از «اصل» بودن یکی و تابع بودن بقیه به میان می‌آید، از باب اصل «تساوی بدل و مبدل منه» می‌بایست همه اجناس دیه با یکدیگر مساوی باشند. در نتیجه با کمی تأمل، کاملاً روشن می‌شود که سنجش تساوی آنها با یکدیگر بدون ارزیابی «مآلیت» شتر میسر نیست، بنابراین، این گروه در واقع «قیمت» شتر را ملاک قرار داده و بدین ترتیب معادل آن را از سایر اجناس به عنوان «بدل» تقویم می‌کنند. از توضیحات فوق نتایج ذیل حاصل می‌شود.

۱- با فرض اینکه مینا در دیه «قیمت» صد شتر است، بدیهی است با پرداخت معادل «قیمت» صد شتر، غرض شارع حاصل می‌شود. بنابراین «تعداد» در بقیه اجناس موضوعیت نخواهند

داشت. صاحب جواهر، در نقد دیدگاه ابن بزّاج که به نوعی در بین اجناس دیه معتقد به برقراری تساوی قیمت بوده می‌گوید:

چه بسا اگر ما تنها قیمت اجناس دیه را معتبر بدانیم دیگر نزاعی در «تعداد» این اجناس نخواهد بود.<sup>۱۵</sup>

البته صاحب جواهر بلافاصله به «عدم اعتبار» موضوعیت قیمت در دیه تأکید می‌کنند ولی غرض از آوردن عبارت ایشان، این بود که اگر مبنا را در دیه «قیمت» بدانیم دیگر تعداد در سایر اجناس موضوعیت نخواهد داشت.

آیت الله مکارم شیرازی نیز در بحث خارج فقه دیات بر حصول چنین نتیجه‌ای اشاره کرده است.<sup>۱۶</sup>

۲- وقتی مقدار دیه قیمت صد شتر باشد محصور کردن بدل آن در اجناس مذکور، دیگر وجهی نخواهد داشت و هر چیزی که از حیث ارزش مالی معادل قیمت صد شتر باشد می‌توان به عنوان دیه پرداخت نمود.<sup>۱۷</sup>

### تحلیل دیدگاه گروه دوم

چنانکه بیان شد، عده‌ای از فقهای بزرگ اسلام بویژه فقهای شیعه معتقد هستند که تمامی انواع ششگانه دیه دارای اصالت بوده و هیچ کدام بدل از دیگری محسوب نمی‌شوند. در فرض مذکور دو صورت متصور است که می‌بایست به شکل جداگانه مطرح کرده و هر کدام را به طور مستقل مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

صورت اول) اصول ششگانه دیه، از جهت میزان «مالیت» الزاماً یکسان نبوده و اصولاً تعادل ارزش سوقی آنها مطمح نظر شارع نبوده است.

صورت دوم) تساوی ارزش اجناس ششگانه دیه، پیش شارع مقدس موضوعیت داشته است.

صورت اول از دو جهت قابل خدشه به نظر می‌رسد که در ذیل به طور اجمال بدان اشاره می‌شود:

الف) از ملاحظه مجموع روایات مربوطه چنین استفاده می‌شود که ائمه هدی (ع) به تساوی ارزش اجناس دیات عنایت داشتند.

در روایتی که از ابن عتبه از ابو جعفر (ع) نقل شده چنین آمده:

فلما ظهر الاسلام وكثرت الورق في الناس قسمها امير المؤمنين (ع) على الورق. ۱۸

این عبارت نشان می‌دهد که شارع، درهم و دینار را به عنوان قیمت شتر تعیین می‌کردند. صحیححه عبدالله بن سنان که در آن امام صادق (ع) از امیرالمومنین (ع) نقل می‌کنند که ایشان دربارهٔ دیه قتل شبه عمد می‌فرمایند:

إنّ الدية مائة من الابل، وقيمة كل يعير من الورق مائة وعشرون درهماً، او عشرة دنائير و من الفتم قيمة كل ناب من الابل عشرون شاة. ۱۹

همچنین در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است:

كان على (ع)، يقول، الدية الف دينار وقيمة الدينار عشرة دراهم. ۲۰

به طوری که ملاحظه می‌شود در این احادیث انواع دیات کاملاً با یکدیگر به لحاظ «مالیت» سنجیده شده‌اند. روایات زیادی را می‌توان از این حیث مطالعه کرد، لکن بیشتر از این در حوصله این مقال نمی‌گنجد. برای اعتبار بیشتر این برداشت از روایات، عقیده دو نفر از صاحب نظران و فقهای معاصر را یادآور می‌شویم.

آیت الله مکارم شیرازی دربارهٔ این مسأله در دروس خارج فقه دیات چنین اظهار نظر کرده‌اند:

در عصر صدور این احکام و روایات، قیمت این شش اصل مستقارب بوده است ۲۱... و اصولاً لعن روایات نیز حاکی از این است که قیمت اصول دیه متوازن است. ۲۲

ایشان در جای دیگری نیز چنین می‌فرمایند:

به خاطر اینکه دیه خسارت مالیه است، بسیار بعید است حکیم در باب خسارات تخخیر بین دو چیز قائل بشود که از نظر ارزش یکی، پنج برابر دیگری باشد. کدام حکیم این کار را می‌کند؟ ۲۳

آیت الله مرعشی نیز ضمن اینکه متفاوت بودن قیمت این اقسام را بی‌معنی و نامعقول می‌دانند، تصریح می‌کنند که در آن روزگار (زمان صدور احکام) انواع ششگانه دیات با هم برابر بودند. ۲۴

ب) در دنیای به هم پیوسته امروزی، وحدت رویه در قضاوت، از ضرورت‌های مسلم است،

لذا ناهماهنگی، نه تنها باعث تزلزل مبانی قضا در افکار عمومی می‌شود که از منظر جرم‌شناسانه نیز، به دلیل تأثیر منفی فراوانی که بر افکار عمومی دارد، قابل تأمل است. آیت الله مکارم شیرازی در ضرورت این مسأله می‌فرماید:

سابقاً در فقه می‌گفتند که قاضی حق دارد، خودش مقدار تعزیر را تعیین کند، هر قاضی برای خودش تعیین می‌کرد، یکی ده تازیانه، دیگری پانزده تازیانه، و این نظرها مختلف بود و هیچ مشکلی هم ایجاد نمی‌شد، ولی امروزه وحدت رویه یک ضرورت است.<sup>۲۵</sup>

بر اساس آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که این صورت، با تحلیل موازین شرعی و منطقی حقوقی سازگاری ندارد و ما نیز در اینجا به همین مقدار قناعت کرده در ادامه به تحلیل صورت دوم این دیدگاه می‌پردازیم.

صورت دوم این بود که اقسام ششگانه دیه از حیث قیمت به طور نسبی مساوی بوده‌اند. این نظر عمده فقهای شیعه است.

چنانکه صاحب جواهر در توجیه روایاتی که در آنها مقادیر مختلف دیه با یکدیگر سنجیده شده و بعضی قیمت دیگر داشته‌اند می‌نویسد:

فهو بیان للواقع فی تلك الازمان او اشارة الى الحكمة فی شروع التقادیر  
اول مرة.<sup>۲۶</sup>

پرواضح است، آنگاه که از تساوی ارزش انواع ششگانه دیه سخن می‌گیریم در حقیقت پیشاپیش، برای هر کدام «قیمتی» تصور کرده‌ایم. برای اینکه در غیر این صورت ملاکی جهت سنجش و ارزش‌گذاری آنها نداریم. بنابراین خواه ناخواه اعتقاد به دیدگاه دوم، موضوعیت دادن به قیمت اجناس ششگانه دیات است. مخفی نماند، شاید به ذهن بیاید که از تصور قیمت بر اجناس دیه چگونه موضوعیت داشتن قیمت را استخراج می‌کنیم؟ ما پیشتر نیز این را جواب داده‌ایم باز تأکید می‌کنیم که به نظر ما آنچه مهم است این است که در ارزیابی اجناس دیه، به ارزش و مالیت آنها توجه می‌شود، و دقیقاً به همین دلیل است که

وقتی در زمان خلیفه دوم قیمت شتر بالا رفته بود، درهم و دینار  
جایگزین آن شد.<sup>۲۷</sup>

باری، همچنان که قبلاً نیز متعرض شده‌ایم با فرض ملاک بودن «قیمت» دیگر سخن از

موضوعیت «تعداد» سایر اجناس و نیز «محصور نمودن دیه در انواع مذکور» درخور اعتنا نیست و هرگز با منطق عقل و حتی شرع سازگاری ندارد.

در پرتو آنچه گذشت کاملاً مبرهن است که همه فقهای اسلام چه آنهایی که یکی از اجناس را اصل قلمداد کرده و بقیه را تابع آن می‌دانند و چه آنهایی که برای تک تک اجناس دیه اصالت قائل می‌شوند، خواه ناخواه به نوعی، موضوعیت را در دیه به پرداخت مقداری مال داده‌اند که معادل آن در زمان صدور احکام، قیمت صد شتر، یا دویست گاو و هزار گوسفند و غیره بود.

شایان تأکید است، ما برای اعتبار علمی نظر خود، مبنای تحلیل‌مان را نظریه‌های مشهور و معتبر فقهای عظیم‌الشان اسلام قرار دادیم و بر اساس نتایج مسلم نظریات آنها، استنباط خود را بیان کردیم. می‌دانیم دیدگاههای فقها محصول صدها سال تحقیق است و هر نکته ریز و درشت نتیجه تتبع سالیان دراز عالمانی است که از جهت علم و ایمان مورد اعتماد هستند. بنابراین وقتی این نظریه‌ها مبنای بحث واقع می‌شوند و اتفاقاً بر اساس همان نظریات «تعداد» در اجناس دیه از اعتبار خلع شده و موضوعیت «قیمت» نیز اثبات می‌شود، در حقیقت در جای خود کاری است مبتنی بر روشهای متداول علمی که تجارب گذشته را پله صعود به مراحل بعد قرار می‌دهند.

با وجود این، می‌توان از لایه لای روایات وارده نیز ادله قابل قبولی دال بر موضوعیت قیمت اجناس دیه پیدا کرد. به عنوان مثال، وقتی در روایات متعددی ملاحظه می‌شود که از خصوصیات جسمانی اجناس دیه سخن رفته است، چه نتیجه‌ای باید گرفت؟ برآستی حرف از سن و لاغری و جنس شتران، چه چیزی را در اذهان تداعی می‌کند؟ آیا جز این است که این خصوصیات در ارزش و «مالیت» جنس مذکور مؤثر است؟

برغم این دلایل روشن، خالی از فایده نخواهد بود که به نظریات چند تن از بزرگان فقه نیز اشاره داشته باشیم. خداوند را شکر خواهیم گزارد اگر افرادی نیز که عمق و استحکام یک نظریه را نه در ادله آن که در شهرت قائلین آن می‌جویند ما را همراهی کنند.

موضوعیت داشتن «قیمت» و نه «عین اجناس دیه» به وضوح از سوی بعضی از فقهای معاصر مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است.

آیت الله مکارم شیرازی در درس خارج فقه بحث دیات به کرات می‌فرمایند:

یقین داشته باشیم در عصر و زمان ما معیار دیه، اسکناس است.<sup>۲۸</sup>

آیت الله مرعشی نیز در کتاب خود آورده‌اند:

من قطع دارم اگر در آن روز اموال غیر از اینها بود آنها نیز ذکر می‌شد.<sup>۲۹</sup>

حضرت امام خمینی (س) و حضرت آیت الله خوئی (ره) در خصوص موضوعیت نداشتن عین درهم و دینار تصریح کرده‌اند.

حضرت امام خمینی (س) در این زمینه می‌نویسند:

دینار همان مسکوک شرعی است که در عصر صدور روایات رایج بوده، اما از آنجا که در آن زمان، نقد رایج همین درهم و دینار بوده و معامله با آنها در بین مردم متداول بوده است، نمی‌توان از ادله استفاده کرد که پرداخت عین «دینار» موضوعیت دارد و بدین جهت، جایز خواهد بود که قیمت آن با سایر نقود و نه با کالاهای تجارتمی پرداخته شود.<sup>۳۰</sup>

حضرت آیت الله خوئی (ره) در بخشی از کتاب التقیح می‌فرماید:

در هر مورد که لفظ درهم و دینار استعمال می‌گردد، آنچه از آنها فهمیده می‌شود فقط مالیتی معین است، بی آنکه ماده آنها در این میان خصوصیتی داشته باشد، بنابراین آنچه گفته شد، مراد از دینار؛ تنها قیمت و ارزش مالی آن می‌باشد.<sup>۳۱</sup>

به طوری که ملاحظه می‌شود، این دو بزرگوار با دو بیان متفاوت بر جواز پرداخت معادل ارزشی دینار از سایر نقود استدلال کرده‌اند و از کلمات آنها نیز استفاده می‌شود که ذکر دینار در روایات باب دیات، موضوعیت نداشته و فقط نشانگر میزان معینی از «مالیت» بوده است.

آیت الله سید محمود هاشمی نیز در این خصوص چنین نظر داده‌اند:

... از عنوان درهم و دینار چنین درمی‌یابیم که مقصود از آن دو در زبان روایات اگر گواهِ دیگری بر خلاف آن نباشد، هرگونه پول در گردش است و نه پول ویژه و معینی، و در خود روایات دیده، گواهان و مناسبت‌های ویژه‌ای می‌توان درباره درهم یافت که بدان به عنوان پول در گردش نگریسته و بهای کالاها برشمرده است به گونه‌ای که هر پول در گردش دیگری می‌تواند جایگزین آن شود.<sup>۳۲</sup>

البته معلوم نیست که به چه دلیل این استدلال تنها به درهم و دینار محدود می‌شود، بویژه که اساس استدلال آنها این است که درهم و دینار پول رایج آن روزگار بوده است. می‌دانیم که اقدام

شارع در پذیرش سنت اخذ صد شتر به عنوان دیه خالی از وجه نبوده؛ زیرا در آن عصر هیچ چیز به اندازه شتر در نزد اعراب از ارزش و مالیت برخوردار نبوده است و حتی از اقوال لغویین چنین استفاده می‌شود که اعراب نه تنها بر شتر بیش از هر چیز دیگر اطلاق مال می‌کرده‌اند، بلکه در بعضی موارد «مال» را به طور مطلق در شتر و سایر حیوانات استعمال می‌کرده‌اند، چنانکه در لسان العرب می‌خوانیم «مال، لغت شناخته شده‌ای است و بر هر چیزی که قابل تملک باشد اطلاق می‌شود، جمع آن اموال است. در حدیث آمده است که از تلف کردن و ضایع نمودن مال نهی شده است» که در تعریف آن گفته شده است که مراد از مال در اینجا حیوان می‌باشد؛ یعنی با آنها باید خوشرفتاری کرد و آنها را رها نمود.

این اثیر گفته است:

مال در اصل به آنچه از طلا و نقره به تملک درمی‌آید اطلاق می‌شود و سپس بر هر کدام از اعیان که فراهم آمده و به تملک درمی‌آید نیز این لفظ اطلاق می‌گردد و در نزد اعراب بر هیچ چیز به اندازه شتر، اطلاق مال نشده است، زیرا بیشتر دارایی آنها همین بوده است.<sup>۳۳</sup>

در تاج العروس نیز عباراتی شبیه به عبارت بالا آمده است که آن هم بر ارزش بالای شتر نزد اعراب دلالت می‌کند.<sup>۳۴</sup>

در هر صورت، ما وقتی به تاریخ عرب قبل از اسلام مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که شتر یکی از اموال بسیار با ارزش در جزیره عربستان بوده تا آنجا که

حتی به شتر، قَسَم هم می‌خوردند و وقتی می‌پرسیدند فلانی چقدر مال دارد، منظور این بود که چند تا شتر دارد.<sup>۳۵</sup>

تا اینجا از مجموع مباحث چنین استفاده می‌شود که دیه چیزی بیش از مقداری مال که می‌بایست در مقابل نفس یا عضو تلف شده پرداخت شود نمی‌باشد. در واقع، آنچه موضوعیت دارد ادای مال مقرر است نه پرداخت جنسی خاص. بنابراین کافی است که ما دریابیم که چه میزان مال از طرف شارع به عنوان دیه تعیین شده است تا بتوان در هر زمان با توجه به آنچه در بین مردم از رواج بیشتری برخوردار است برای پرداخت دیه استفاده کرد. البته وقتی بنا بر این است که در دیه آنچه موضوعیت دارد «پرداخت مقداری مال» باشد، دیگر اجناس را مبنای آن مالیت قرار دادن صحیح نیست. هیچ رابطه منطقی دو سویه بین اجناس دیه و مالیت مورد نظر

شارع مقدس وجود ندارد. حداکثر چیزی که می‌توان استنباط کرد این است که آن مقدار مال مورد نظر شارع در زمان صدور احکام برابر با قیمت صد شتر و یا قیمت بقیه اجناس معین بود به دیگر سخن، اجناس، تابع مالیت مورد نظر شارع بود و نه الزاماً برعکس. اینکه خلیفه دوم به خاطر گرانی بیش از حد شتر، مقادیر معینی از درهم و دینار را به عنوان دیه تعیین کرد، حکایت از همین امر دارد. این کار عمر شاهدهی است برای ارتكازی بودن اینکه شتر بعینه منظور نیست بلکه مالیت برابر آن منظور است هر چند ممکن است گفته شود که فعل خلیفه دوم خالی از حجیت و اعتبار است.

در پرتو آنچه گذشت به وضوح اهمیت فوق‌العاده این سؤال که «مبنا و ملاک تعیین میزان دیه چیست؟» معلوم می‌شود.

### یادداشتها:

- ۱) در کتابهای فقهی در مورد دیه فراوان صحبت شده است و اختلاف نظرهای قابل ملاحظه‌ای در این خصوص وجود دارد.
  - ۲) بر اساس یک آمار چهل درصد از پرونده‌های وارده به اجرای احکام را، پرونده‌های دیات تشکیل می‌دهند. مرکز تحقیقات و پژوهشهای قوه قضاییه، بررسی وضعیت اجرای احکام دیات و حلّ اطاله آن، ص ۲۰.
  - ۳) ناصر مکارم شیرازی، تقریرات دروس خارج فقه، بحث دیات، جزوه شماره ۹، چاپ انتشارات فیضیه، جزو ۱۲.
  - ۴) در اکثر تفاسیر این مسأله به وضوح روشن است. در خصوص خود آیه دیه در مورد قسمت اخیر آیه، مقدم شمردن پرداخت دیه بر تحریر رقبه مورد توجه مفسرین قرار گرفته است.
  - ۵) جالب توجه است که تعیین جزئیات احکام در جایی است که اساساً قضیه مجازات در کار است.
  - ۶) ناصر مکارم شیرازی، همان، ص ۵ و نیز رجوع کنید به: ابراهیم شفیع سروستانی و دیگران، قانون دیات و مقتضیات زمان، معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ص ۲۶۷.
  - ۷) رجوع کنید به:
- # شیخ صدوق، کتاب الخصال، جلد ۱، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.
  - # شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۹، ص ۱۴۵.
  - ۸) عوض احمد ادریس، دیه، ترجمه علیرضا فیض، ص ۲۵ و ۳۴۰ و نیز رجوع کنید به: زراعت، عباس، شرح قانون مجازات اسلامی، جلد ۱، بخش دیات، ص ۸.
  - ۹) شیخ طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، جلد ۷، ص ۱۱۹.
  - ۱۰) حمزه بن علی بن زهر، غنیه النزوع، سلسله الینایع الفقهیه، جلد ۲۴، ص ۲۴۹.
  - ۱۱) سید محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، جلد ۱۰، ص ۳۵۷.

- (۱۱) سید محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، جلد ۱۰، ص ۳۵۷.
- (۱۲) شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، جلد ۴۳، ص ۱۵.
- (۱۳) محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، جلد ۱۰، ص ۳۵۷ و نیز رجوع کنید به:
- شیخ طوسی، المبسوط، جلد ۷، ص ۱۱۸.
  - محقق حلی، شرایع الاسلام، جلد ۴، ص ۲۴۶ - ۲۴۵.
- (۱۴) ابراهیم شفیع سرستانی و دیگران، همان، ص ۷۵.
- (۱۵) جواهر الکلام، جلد ۴۳، ص ۱۶: «بل ان كانت الضابطه اعتبار القيمة فلامشاحة فی العدد مع حفظ قدر القيمة...».
- (۱۶) ناصر مکارم شیرازی، همان.
- (۱۷) همان، ص ۱۳.
- (۱۸) من لایحضره الفقیه، باب ۳۱، حدیث ۵ و نیز رجوع کنید به: وسائل الشیعه، جلد ۱۹، ص ۱۴۸.
- (۱۹) وسائل الشیعه، جلد ۱۹، حدیث ۱۲، ص ۱۴۴.
- (۲۰) همان، حدیث ۱، ص ۱۴۲.
- (۲۱) ناصر مکارم شیرازی، همان، جزوه شماره ۹، ص ۱۶ - ۱۷.
- (۲۲) همان، ص ۲۱.
- (۲۳) همان، ص ۱۱ - ۱۲.
- (۲۴) سید محمد حسن مرعشی، دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام، ص ۱۸۵ و ۱۸۹ و ۲۰۲.
- (۲۵) ناصر مکارم شیرازی، فصلنامه نقد و نظر، شماره پنجم، ص ۱۴.
- (۲۶) جواهر الکلام، جلد ۴۳، ص ۱.
- (۲۷) سید محمد حسن مرعشی، همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۲ و نیز رجوع کنید به: آیت الله مکارم شیرازی، همان، جزوه شماره ۹، ص ۱۴.
- (۲۸) ناصر مکارم شیرازی، تقریرات دروس خارج فقه، بحث دیات، جزوه شماره ۹، ص ۱۹.
- (۲۹) محمد حسن مرعشی، همان، ص ۲۰۰ و ۲۰۲.
- (۳۰) امام خمینی، کتاب الطهاره، قم: اسماعیلیان، بی نا، جلد ۱، ص ۱۳۹، به نقل از: ابراهیم شفیع سرستانی، نقش زمان و مکان در تعیین دیه، «مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی» شماره ۱۲، ص ۲۱۸ - ۲۱۷.
- (۳۱) میرزا علی التبریزی النوری، التذقیح فی شرح العروة الوثقی (تقریر دروس فقه آیت الله العظمی خویی) قم: الهادی و لطفی، جلد ۶، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۷۸ به نقل از ابراهیم شفیع سرستانی، همان، ص ۲۱۷.
- (۳۲) سید محمود هاشمی، مجله فقه اهل بیت (ع)، شماره ۴، ص ۴۴.
- (۳۳) محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، بیروت: بی نا، جاب اول، جلد ۱۱، ۱۴۰۸ ق، ص ۶۳۵.
- (۳۴) سید محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار مکتبه الحیاة، جلد ۸، بی نا، ص ۱۲۱.
- (۳۵) سید محمد حسن مرعشی، همان، ص ۲۰۲ - ۲۰۱.



## بلوغ

سید محمد موسوی بجنوردی\*

چکیده: محتوای این مقاله از یکسو می‌تواند بر احکام مربوط به دختران و پسران، اعم از عبادات و معاملات، مؤثر اخذ و از سوی دیگر موضوعی را مطرح می‌کند که از نظر بین‌المللی منشأ برخی ابهامات در باب نسبت فقه اسلامی و حقوق بشر شده است. نویسنده در این مقاله با رویکردی فقهی و اصولی در صدد اثبات تکوینی بودن پدیده بلوغ است و ادله نفی و اثبات را در این باب می‌کاود.

بلوغ پدیدهٔ اعجاب‌انگیزی است که در روند رشد انسانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بلوغ طبق نظریهٔ دانشمندان انتقال از مرحلهٔ کودکی به بزرگسالی است. در این دوره تغییرات فیزیولوژیکی در مغز و غدد داخلی بدن باعث دگرگونی جسمی، روانی و رفتاری چشمگیری می‌شود. در واقع، شخصیت نوجوان در این مرحله از زندگی است که ثبات می‌یابد و شکل می‌گیرد.

بلوغ تنها پدیده‌ای زیستی نیست بلکه یکی از نشانه‌های رشد فکری و اجتماعی است و در

نتیجه نشانه آمادگی پذیرش مسئولیت در زندگی فردی و اجتماعی به شمار می‌رود. بلوغ در ادیان الهی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا بلوغ از شرایط تکلیف است و مکلف از نظر ادیان الهی، خاصه اسلام، کسی است که حقوق و وظایف و تکالیفی دارد که موجب پذیرش مسئولیتهای متفاوت می‌شود. مسئولیتهایی که فرد را موظف به انجام اعمالی می‌کند. دایره شمول این اعمال تمام شئون زندگی فرد را دربرمی‌گیرد: اعمالی چون نماز، روزه، حج و... که در زمره اعمال عبادی هستند. شرکت، حواله، اجاره، عقود و ایقاعات، ازدواج و طلاق و... که در معاملات گنجانده می‌شوند و قضاوت، شهادت، اجرای حدود و قصاص که در حقوق مطرح می‌شوند.

بلوغ از جمله مسائل اختلافی بین علمای شیعه و اهل سنت است. مشهور بین علمای شیعه آن است که پسران در ۱۵ سالگی و دختران در ۹ سالگی بالغ می‌شوند. این نظر موجب بروز پاره‌ای اختلافات و اعتراضات در میان اقشار مختلف شده است. از طرفی، باعث ایجاد نکات مبهم و سؤالات زیادی برای مکلفین، بویژه دختران در شرف بلوغ و والدین آنها شده است. از طرف دیگر، باعث بروز زمزمه‌های مغرضانه کسانی که خارج از مجموعه دین و در سایر ملل و ادیان هستند شده است که در دین اسلام حقوق، بویژه حقوق دختران، رعایت نمی‌شود. گاهی در بعضی محافل و مجلات و مقالات، مطالبی با هدف بهره‌برداری سیاسی و تخریبی در بین مردم منتشر می‌شود که بعضاً به دلیل جهل به احکام قرآن و روایات و احادیث و یا تجاهل نسبت به آنهاست.

طرح و مشاهده این مسائل و مشکلات انگیزه نگارش یک مقاله جدی در مورد این موضوع مهم را قوت می‌بخشد. البته در سالهای اخیر این موضوع نظر اینجانب و بعضی از صاحب نظران را به خود مشغول داشته و بحثهایی در قالب مقاله و رساله ارائه شده است و برخی نیز به رد نظریات جدید و تأکید بر نظر پیشینیان پرداخته‌اند. در مجموع با اینکه بررسیهای مثبتی در جهت روشن نمودن نکات مبهم مسأله بلوغ انجام شده است؛ اما متأسفانه این بررسیها از عمق کافی برخوردار نیست. در حالی که سزاوار است بحث بلوغ در طلیعه مباحث فقهی قرار گیرد و این دگرگونی عظیم روحی و جسمی و مسئولیت‌آفرین به طور جدی و مستقل بحث شود، با مراجعه به کتب فقهی و روایی دیده می‌شود که بجز چند کتاب روایی مثل وسائل الشیعه و جواهر الکلام و جامع احادیث الشیعه و برخی از کتب فقهی که به طور مستقل بحث بلوغ را مطرح کرده‌اند؛ فقهای دیگر در کتابهای خود فقط در فصولی مثل کتاب الحج و مباحثی مثل

نکاح، حیض، حدود، روزه و... به طور پراکنده به این مسأله مهم اشاره کرده‌اند.

در مقاله حاضر برآنیم تا به پرسشهای زیر پاسخ دهیم:

- ۱- آیا قرآن کریم اشاره صریح و روشنی به سن بلوغ دارد یا خیر؟
  - ۲- آیا سن به تنهایی می‌تواند بیانگر بلوغ باشد؟
  - ۳- آیا همه فقها در مورد سن بلوغ اتفاق نظر دارند؟
  - ۴- آیا علائم متعدد بلوغ که در روایات و احادیث به آنها اشاره شده است در همه دختران در سن ۹ سالگی ظهور می‌کند یا خیر؟
- در ادامه، ضمن پاسخ به پرسشهای فوق، به پرسشهای دیگری که در این خصوص مطرح است نیز پاسخ خواهیم داد.

### بلوغ امری تکوینی است

قبل از هر چیز باید مشخص شود که آیا بلوغ یک امر تعبدی و قراردادی است یا یک امر تکوینی؟ به تعبیر دیگر، آیا بلوغ عبارت از این است که انسان به حدی از رشد جسمی و جنسی برسد که در آن صورت موضوعی برای احکام شرعیه - حدود و تعزیرات، واجبات و محرمات - قرار گیرد یا اینکه بلوغ منوط به قرارداد و اعتبار قانونگذار و شارع مقدس است که در وقت و زمان خاصی انسانها را بالغ معرفی می‌کند؟

از مجموع روایات و آیات در این زمینه استفاده می‌شود که نظر قانونگذار اسلام به بلوغ جنسی و جسمی است و بلوغ را یک امر تکوینی و طبیعی معرفی کرده است. بر فرض، اگر بخواهیم بلوغ را تعبدی بدانیم، ابتدا باید ببینیم خود قانونگذار در مورد آن چه گفته است تا اینکه به همان مقدار تعبد کنیم نه بیشتر از آن.

بعلاوه که قبل از مراجعه به آیات و احادیث به نظر علما و کارشناسان فن در این باره رجوع کنیم و نظریات کارشناسی و تخصصی آنان را به دست آوریم و سپس به بررسی مباحث فقهی بپردازیم.

دانشمندان و متخصصان فیزیولوژی بر این عقیده‌اند که چنانچه انسان به حد خاصی از رشد جسمی و جنسی رسید، دگرگونیهای مختلفی در بدن او رخ می‌دهد. البته رشد جسمی و جنسی انسان ارتباطی به کمال عقلی او ندارد؛ چون دیوانه و سفیه هم رشد جسمی و جنسی دارند.

بنابراین لازمهٔ رشد جسمی، رشد عقلی نیست. رشد جسمی و جنسی عبارت است از دگرگونیها و تغییراتی که در بدن رخ می‌دهد و دانشمندان فیزیولوژی از آن به بلوغ جسمی و جنسی تعبیر می‌کنند. فقهای شیعه نیز همچون صاحب جواهر، قدس سره، در مقام تبیین بلوغ، بلوغ را به معنای رشد جسمی و جنسی در نظر می‌گیرند و به عبارتی اعتقاد دارند که بلوغ، یک امر تکوینی و واقعی است که در بدن انسان رخ می‌دهد. بلوغ، یک امر تعبدی نیست که قانونگذار اسلام مسلمانها را متعبد کرده باشد بر اینکه هرگاه سنّ شما به فلان حد رسید، بالغ می‌شوید.

### تأثیر عوامل طبیعی در بلوغ: بلوغ تکوینی است

علمای فیزیولوژی سردسیر بودن و گرمسیر بودن آب و هوای منطقه‌ای را که انسان در آن زندگی می‌کند در زودرس و یا دیررس بودن بلوغ مؤثر می‌دانند؛ در منطقهٔ گرمسیر، رشد جسمی و جنسی سریع‌تر صورت می‌پذیرد؛ به خلاف مناطق سردسیر که بلوغ در آن مناطق دیر صورت می‌گیرد. عامل دیگر در زودرس یا دیررس بودن بلوغ تغذیه است. اگر تغذیه مناسب نباشد، بلوغ دیررس می‌شود و اگر تغذیه مناسب باشد، سبب زودرسی رشد جنسی می‌گردد. اختلال بینایی و صداهای ناهنجار و غیرمأنوس نیز موجب می‌شود که دگرگونی در بدن، زودتر از وقت طبیعی خودش صورت گیرد. چشم بر اثر دیدن بعضی مناظر، و گوش بر اثر شنیدن بعضی از صداها، سبب زودرسی بلوغ می‌گردد. مسأله ژنتیک (قانون وراثت) نیز تأثیر دارد؛ یعنی زودرسی و دیررسی بلوغ در پدرها و مادرها، در بلوغ فرزندان اثر می‌گذارد.

ملاحظه می‌کنیم که عواملی از قبیل تغذیه، وراثت، آب و هوا، عوامل محیطی مثل صدا و بینایی و نابینایی در بلوغ تأثیر می‌گذارد. به همین جهت است که بلوغ دختران و پسران در سنهای مختلف گزارش شده است. بنابه اوضاع و شرایط دختران گاه در ۹ سالگی، گاه در ۱۰ سالگی و حتی گاه در ۱۶ سالگی بالغ می‌شوند. اگر عوامل خارجی را در نظر بگیریم، بلوغ دختر بین ۱۳ تا ۱۴ سالگی رخ می‌دهد. تأثیر این عوامل طبیعی در نوسان بلوغ، خود نشانگر این حقیقت است که بلوغ یک امر تکوینی است نه قراردادی و تعبدی.

تکوینی بودن سنّ بلوغ در پسرها نیز محرز است. کارشناسان فن، یعنی دانشمندان فیزیولوژی، معتقدند وقتی رشد جسمی به آن حدی رسید که فرد قدرت تولید مثل پیدا کرد آن وقت بالغ شده است. نشانهٔ بلوغ در پسرها احتلام و در دخترها حیض است. احتلام و حیض

اعتباری و قراردادی نیست تا آن را امری تبعیدی و قراردادی بدانیم.

### بلوغ از منظر آیات قرآن کریم

قرآن کریم آیاتی دارد که مسأله بلوغ در آنها به روشن‌ترین وجه بیان می‌شود. مطابق این آیات مسأله بلوغ به‌طور قطع و یقین تکوینی و طبیعی است و با توجه به آنها نمی‌توان سن را ملاک بلوغ قرارداد. آیاتی که بیانگر تکوینی بودن سن هستند عبارتند از:

{۱}

آیه ۶ سوره نساء:

وَأْتَلُوا أَلْيَامًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ  
أَمْوَالَهُمْ.

«و یتیمان را بیازمایید تا هنگامی که به حد بلوغ برسند [در این موقع] اگر در آنان رشد یافتید، اموالشان را به آنان بدهید».

در این آیه مطالب زیادی وجود دارد؛ ولی ما آن قسمت‌هایی از آیه را توضیح می‌دهیم که به مسأله بلوغ مربوط است.

«وَأْتَلُوا أَلْيَامًا» ابتلاء به معنای اختیار و امتحان است و یتامی جمع یتیم و یتیم می‌باشد. بعضی گمان می‌کنند یتیم کسی است که پدر خود را از دست داده باشد. البته این هم صحیح است؛ ولی جامع نیست. در اینجا، یتیم به معنی محجور است؛ یعنی ممنوع از تصرف. چون در روایت هم یتیم به معنای ممنوع از تصرف وارد شده است: «الجاریه اذا حاضت، ذهب عنها الیتیم».

یتیم، صفت مشبیه و بر وزن فعیل است. در عرب به کسی که صغیر یا محجور از تصرف، یعنی فاقد استقلال در تصرف باشد، می‌گویند هذا یتیم؛ یعنی به آن حد از رشد جسمی و فکری که بتواند استقلال در تصرف داشته و معاملات مالی را خودش انجام دهد نرسیده است. بنابراین، ترجمه آیه شریفه «وَأْتَلُوا أَلْيَامًا» چنین می‌شود: کسانی را که محجور و ممنوع از تصرف در اموال باشند، آزمایش و امتحان کنید. البته خیلی واضح است که این آزمایش و اختبار، قبل از زمان بلوغ صورت می‌گیرد، چون در آیه شریفه، کلمه «حتی» برای غایت است که در فارسی به معنای «تا» می‌باشد. افرادی را که در تصرفات مالی خود استقلال ندارند و ممنوع از تصرف

می‌باشند امتحان کنید «تا» اینکه بالغ شوند. «حَقُّ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» یعنی تا اینکه به حد نکاح برسند.

«بَلَغَ» در لغت به معنای رسیدن است. مثلاً می‌گویند: «بلغ فلان الى رتبة الاجتهاد» یعنی فلانی به حد اجتهاد رسید. «بَلَغُوا النِّكَاحَ» یعنی به حدی از رشد جسمی و جنسی برسد که بتواند نکاح کند و قدرت تولیدمثل و باروری داشته باشد. بلوغ النکاح، عام است و به طور کلی حالت طبیعت انسان را بیان می‌کند که اگر به حدی از رشد جسمی و جنسی رسید که توانست نکاح کند؛ یعنی در پسر به حد تولیدمثل و در دختر به حد باروری رسید، آن وقت بلوغ حاصل شده است.

«آنس» به معنای دریافتن است. حضرت موسی (ع) در جریان دریافت پیام الهی در کوه طور می‌گوید: «أَنْسْتُ نَارًا» (طه: ۱۰) یعنی دریافتم. البته به حسب ظاهر دریافت او غیر از دریافت ماست. به هر حال، اگر یتیم و ممنوع التصرف از اموال را آزمایش کردید و به رشد معاملی، جنسی و حقوقی در او رسیدید و دریافتید که مصلحت و منفعت خود را تشخیص می‌دهد، بر شما واجب است که اموالش را به او برگردانید.

بلوغ نکاح، نهایت و غایت ولایت است بعد از بلوغ نکاح، بر ولی حرام است که اموال شخصی را نگه دارد. از این آیه شریفه استفاده می‌شود که اگر تا یک ساعت پیش اموال یتیم تلف می‌شد ولی یدش امانی و ضامن نبود؛ ولی از این لحظه (بلوغ النکاح) در صورتی که قیم و ولی دربرگرداندن اموال کوتاهی کند و مال تلف گردد، ید او عدوانی محسوب می‌شود و ضامن است و قاعده «و علی الید ما أخذت حتی تؤدیة» جاری می‌شود.

از این آیه استفاده می‌شود که بلوغی را که خداوند در «بلغوا النکاح» بیان کرده است، تبعیدی نیست؛ چون بلوغ النکاح، یعنی توان آمیزش و تولیدمثل و باروری داشتن، و این حالت برای پسر و دختر یک امر تکوینی است؛ یعنی طبیعت انسان (چه پسر و چه دختر) اگر به این حد از رشد جسمی و جنسی برسد، توان تولیدمثل و باروری دارد.

البته بلوغ النکاح را در دختر و پسر، از طریق ابتلا و آزمایش می‌توان تشخیص داد چون توان هرکدام از آنها در تولیدمثل و باروری مختلف است. به اصطلاح علمی، توان مرد به اسپرم و توان زن به تخمگذاری (اوول) است. یعنی از طریق احتلام پسر و عادت ماهانه دختر مشخص می‌شود که آنها به حد تکلیف و بلوغ رسیده‌اند.

آیه ۵۸ سوره نوره:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الْوَالِدِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا  
الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ  
الظُّهْرِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ  
جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ  
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! باید بردگان شما و همچنین کودکانتان که به حد بلوغ نرسیده‌اند، در سه وقت از شما اجازه بگیرند: قبل از نماز فجر و در نیمروز هنگامی که لباسهای خود را بیرون می‌آورید و بعد از نماز عشا. این سه وقت خصوصی برای شماست. اما بعد از این سه وقت، گناهی بر شما و بر آنها نیست و برگرد یکدیگر طواف کنید. اینگونه خداوند آیات را برای شما تبیین می‌کند و خداوند عالم و حکیم است.»

از اطفال کسانی که به حد احتلام نرسیده‌اند، و مصداق «أَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ» هستند، در ارتباط با ورود به اتاق استراحت پدر و مادر حکمی دارند و کسانی که به حد احتلام رسیده‌اند و به تعبیر شیرین قرآن «بَلَغَ الْأَطْفَالَ مِنْكُمْ الْحُلُمَ» هستند، حکمی دیگر دارند. خداوند برای سالم‌سازی جامعه و ایجاد مدینه فاضله و همین‌طور برای سلامتی خانواده، یک حکم تربیتی و اخلاقی را در این آیه شریفه ذکر فرموده است، و در عین حال، مسأله بلوغ را که از شرایط عامه تکلیف است، در این آیات بیان نموده است.

در آیه شریفه به مؤمنین دستور می‌دهد که به بردگان و کودکان یاد بدهند در سه وقت هنگام ورود اجازه بگیرند:

الف) قبل از نماز فجر؛

ب) نیمروز و هنگام ظهر؛

البته به نظر می‌رسد منظور بعد از نماز عصر، که وقت استراحت است، باشد نه بعد از نماز ظهر.

ج) بعد از نماز عشاء.

این دستور قرآن کریم واقعاً از مسائل عالی تربیتی است که در سالم‌سازی جامعه دخالت

تمام دارد و به حق باید گفت که خانواده، محل رشد تمام صفات فاضله، یعنی محل تحقق اخلاق فاضله است. همین طور که می تواند منشأ فسادهای اخلاقی هم باشد. به این دلیل است که خداوند به مؤمنین دستور می دهد که افراد نابالغ را تحت کنترل داشته باشند تا گرفتار ناهنجاریهای اخلاقی نشوند.

(۳)

آیه ۵۹ سوره نور:

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ  
كَذَلِكَ يَتَّبِعُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

«و هنگامی که اطفال شما به سن بلوغ رسند، باید اجازه بگیرند؛ همان گونه که اشخاصی که پیش از آنها بودند، اجازه می گرفتند. این چنین خداوند آیاتش را برای شما تبیین می کند و خداوند عالم و حکیم است.»

موضوع در این آیه شریفه، اطفالی هستند که به حد بلوغ الحُلُم رسیده اند که در هنگام ورود به اتاق استراحت پدر و مادر، باید اذن بگیرند. به عبارت دیگر، هنگامی که اطفال به حد احتلام رسیده باشند، باید هنگام وارد شدن اجازه بگیرند. احتلام، یک حد از رشد جسمی و جنسی است و ارتباطی با مسأله سن ندارد. خداوند، بلوغ را به عنوان امری تکوینی و حقیقی معرفی می کند. هیچ آیه ای از قرآن نداریم که خداوند بلوغ را در ارتباط با سن و سال مطرح کرده باشد. هنگامی که طفل به این حد از رشد جسمی و جنسی رسید، که از آن در قرآن کریم تعبیر به حُلُم می شود، واجب است که همچون افراد دیگر که به حد بلوغ رسیده اند، هنگام دخول اذن بگیرد.

واژه حُلُم و احتلام هم در قرآن آمده و هم در سنت. معنای این واژه در قرآن و سنت و عرف عقلا واحد است؛ چراکه واژه حلم و احتلام، حقیقت شرعی ندارد؛ بلکه حقیقت عقلایی دارد و شارع مقدس نیز در هر جایی که این واژه را به کار برده به معنای عقلایی آن توجه داشته است و آن را از معنای حقیقی و لغوی خودش خارج ننموده است.

حلم که جمع آن احلام است، در واقع به معنای خواب دیدن می باشد؛ زیرا جوانان مقارن بلوغ خوابهایی می بینند که سبب احتلام آنها می شود.

این واژه کنایه از بلوغ و یکی از تعبیرات زیبای کنایی قرآن کریم می باشد؛ یعنی ذکر لازم و

اراده ملزوم کرده است.

خداوند در این آیه، مبنای بلوغ را یک امر طبیعی و تکوینی یعنی حلم قرار داده است. حلم عبارت از رسیدن به آن حد از رشد جنسی و جسمی است که توان تولید مثل را داشته باشد. در اینجا دیگر، سن و جنس مطرح نیست و کاری به طول عمر ندارد که در چند سالگی به بلوغ می‌رسد و همین‌طور کاری به جنس انسان هم ندارد که دختر است یا پسر. به طور کلی، مطابق قرآن کریم به حلم و بلوغ رسیدن مطرح است نه جنس اطفال و دختر یا پسر بودن آنها.

در پسر حلم همزمان با خروج اسپرم هست؛ ولی در دختر این امر چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ به عبارتی دیگر، از کجا بفهمیم که دختر نیز به حد حلم رسیده است؟ حلم و احتلام در دختر از کجا و به چه طریق تشخیص داده می‌شود؟

برای فهم مطلب، باید به عرف عقلا رجوع کرد. اگر در عرف به زنی بگویند: «هذه المرثة احتملت ای بلفته الحلم» یعنی این زن، به حدی رسیده است که توان تولید مثل دارد. نشانه این توان در زن تخمگذاری است که با عادت ماهانه و حیض شدن ملازم است. البته این یک بحث کارشناسی و تخصصی است. اگر در حال حاضر، از دانشمندان فیزیولوژی، که کارشناسان این مسأله هستند، بپرسید: بلوغ و احتلام در دختر چگونه است؟ پاسخ می‌دهند: وقتی که دختر تخمگذاری کند به سن بلوغ رسیده است. این زمان مقارن است با عادت ماهانه او که اماره‌ای قطعی است بر اینکه این دختر به سن بلوغ رسیده است.

### بلوغ از دیدگاه احادیث و روایات

اثنه اطهار که قرآنهای ناطق هستند و سخنانشان تبیین و توضیح آیات قرآن می‌باشد، درباره مسأله بلوغ، احادیث زیادی را به مناسبتهای مختلف بیان کرده‌اند. پاره‌ای از آن احادیث، که مطلوب ما (تکوینی بودن بلوغ) را ثابت می‌کند، ذکر می‌کنیم.

«۱»

عن اسحاق بن عمار، قال: سألت ابا الحسن<sup>(ع)</sup> عن ابن عمر سنين يبعث، قال<sup>(ع)</sup>: عليه حجة الاسلام، اذا احتلم وكذلك الجارية عليها الحج، اذا طمئت.<sup>۱</sup>

«اسحاق بن عمار از حضرت رضا(ع) در مورد پسری که ده سال دارد سؤال می‌کند که: آیا می‌تواند حج به جا آورد؟ حضرت در جواب می‌فرماید: در صورتی که محتمل شود، حج بر او واجب می‌گردد. دختر نیز هنگامی که حیض ببیند، حج بر او واجب است.»

حقیقت سؤال این است که حجة الاسلام که یکی از شرایط آن بلوغ می‌باشد چه زمانی بر پسر و دختر واجب می‌گردد؟ حضرت در پاسخ انگشت روی یک امر تکوینی می‌گذارد: در پسر ملاک را احتلام و در دختر حیض معرفی می‌کند و اصلاً سخنی از سن به میان نمی‌آورد.

«۲»

عن شهاب، عن ابی عبدالله، قال: سألته عن ابن عشر سنین یحییج، قال(ع):

علیه حجة الاسلام، اذا احتلم و كذلك الجارية، علیها الحج، اذا طمشت.<sup>۲</sup>

«شهاب از امام صادق(ع) سؤال می‌کند پسری که ده ساله است آیا می‌تواند حج به جا آورد؟ امام می‌فرماید: پسر هنگامی که محتمل گردد و دختر زمانی که حیض ببیند می‌توانند حجة الاسلام را به جا آورند.»

«۳»

عن ابی عبدالله(ع) قال: ان اولاد المسلمین موسومون عندالله شافع و

مشفق. فاذا بلغوا اثنتی عشرة سنة، کتبت لهم الحسنات؛ فاذا بلغوا الحلم،

کتبت علیهم السيئات.<sup>۳</sup>

«امام صادق(ع) می‌فرماید: فرزندان مسلمانان نزد خداوند دارای علامت هستند که هم شفاعت می‌کنند و هم شفاعت می‌شوند؛ زمانی که به سن ۱۲ سالگی برسند، حسنات بر آنها نوشته می‌شود و زمانی که به مرتبه حلم برسند، گناهان بر آنها ثبت می‌گردد.»

این روایت از روایات جالب تربیتی است که در آن مسأله بلوغ نیز مطرح شده است. پسرهای زمانی که دوازده ساله باشند، اعمال نیک و مستحباتی را که به جا می‌آورند، در نامه اعمال آنها ثبت می‌شود؛ اما گناهان آنان از زمان حلم ثبت می‌گردد. در واقع، فعل حرام در زمان بلوغ و تکلیف عقاب و کیفر دارد.

امام(ع) می‌فرماید: «اذا بلغوا الحلم، کُتبت علیهم السيئات». زمانی که به مرتبه حلم برسند، در صورت ارتکاب جرم، مستحق کیفر خواهند بود. امام(ع) بلوغ را به معنای حلم گرفته و جنس مذکر و مؤنث بودن را مشخص نکرده است، بلکه به طور کلی طبیعت انسان را - زمانی که به حد

(۴)

عن حمران، قال: سألت أبا جعفر<sup>(ع)</sup> قلت له: متى يجب على الغلام ان يُوخذ بالحدود التامة و يقام عليه و يؤخذ بها؟ قال: اذا خرج عنه اليتيم و ادرك. قلت: فلذلك حدّ يعرف به؟ فقال: اذا احتلم، او بلغ خمس عشرة سنة، او اشعر او انبت قبل ذلك، اقيمت عليه الحدود التامة و اخذ بها و اخذت له قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة و تؤخذ بها و يؤخذ لها؟ قال: ان الجارية ليست مثل الغلام، ان الجارية اذا تزوجت و دخل بها، و لها تسع سنين، ذهب عنها اليتيم و دفع اليها مالها و جاز امرها في الشراء و البيع، و اقيمت عليها الحدود التامة و اخذ لها و بها.<sup>۴</sup>

«حمران می‌گوید: از امام باقر<sup>(ع)</sup> سؤال کردم که چه زمانی حد تام بر پسر اقامه می‌شود؟ فرمود: زمانی که از یتیم (محبوریت) خارج گشته و ادراک کند. گفتیم: آیا برای آن نشانه‌ای هست؟ فرمود: زمانی که احتلام شود، یا به ۱۵ سالگی برسد و یا قبل از آن انبثات شعر صورت گیرد، حد تمام به نفع و ضرر او اقامه می‌شود. گفتیم: چه زمانی حد تام به ضرر و نفع دختر اقامه می‌شود؟ فرمود: دختر همانند پسر نیست؛ دختر زمانی که ازدواج کند و مدخول بها واقع شود و دارای نه سال باشد، یتیم (محبوریت) از او برداشته می‌شود و اموالش به او بازگردانده می‌شود و در خرید و فروش امر او نافذ است و حد تام به نفع و ضرر او اقامه می‌گردد».

در این حدیث شریف، راوی از امام باقر<sup>(ع)</sup> زمان و جوب تکلیف و اقامه حد بر پسر و دختر را سؤال می‌کند. امام<sup>(ع)</sup> در جواب به چند مسأله اشاره می‌کنند؛ هم مسأله تکوینی بودن بلوغ (احتلام و حیض یا تزویج) و هم مسأله سن مطرح می‌شود.

همه فقهای ما این روایت را دیده‌اند؛ ولی بدون توجه به مسأله احتلام و حیض و تزویج، مسأله سن را ملاک تکلیف و اقامه حدود قرار داده‌اند و احکام راروی ۹ سال در دختر و ۱۵ سال در پسر برده‌اند. در حالی که سن نمی‌تواند ملاک تکلیف و اجرای حد قرار گیرد، چون در حدیث دارد که «ان الجارية اذا تزوجت و دخل بها و لها تسع سنين» باید دید که مقصود از «تزوجت» چیست؟

مقصود از «تزوجت و لها تسع سنين»، این است که دختر ازدواج کرده و قابلیت آمیزش داشته

باشد. فقط صرف تزویج مهم نیست، بلکه قابلیت آمیزش مهم است. «و لها تسع سنین» در تکلیف و بلوغ، موضوعیت ندارد؛ بلکه می‌خواهد اقل مراتب قابلیت برای تزویج را بیان کند آنچه در فقرات حدیث شریف عمده هست «اذا تزوجت و دخل بها» می‌باشد.

البته امکان دارد که دختر در ۹ سالگی هم قابلیت تزویج و آمیزش داشته باشد. به اجماع همه فقها دخول به غیر بالغ جایز نیست؛ بلکه باید دختر به یک حد از رشد جسمی و جنسی رسیده باشد که از آن تعبیر به بلوغ می‌کنیم. این روایت می‌خواهد بگوید که امکان دارد در ۹ سالگی هم این قابلیت تزویج و آمیزش پیدا شود، نه اینکه ملاک ۹ سال باشد.

«۵»

ان رسول الله (ص) دَخَلَ بِعائِشَةَ وَ هِيَ بِنْتُ عَشْرٍ سَنِينَ وَ لَيْسَ يَدْخُلُ  
بِالْجَارِيَةِ حَتَّى تَكُونَ امْرَأَةً.<sup>۵</sup>

«رسول خدا (ص) با عایشه که در سن ده سالگی بود، ازدواج کرد و دختر مورد آمیزش قرار نمی‌گیرد، مگر زمانی که به حد زنی رسیده باشد».

اینکه در ذیل حدیث می‌فرماید: «لیس یدخل فی الجاریه، حتی تکون امرأة» بسیار حائز اهمیت است. چون می‌گوید، باید زن باشد. زن بودن یعنی چه؟ یعنی اینکه قابلیت زناشویی داشته باشد. وقتی زن قابلیت آمیزش داشت، در آن صورت جایز است که مدخول بها واقع شود و آمیزش و قابلیت زناشویی یک امر تکوینی است؛ یعنی باید به حد خاصی از رشد جسمی و جنسی رسیده باشد. عایشه هم در سن ده سالگی به آن حد از رشد جنسی و جسمی رسیده بود که قابلیت تزویج با رسول گرامی اسلام را پیدا کرد.

«۶»

عن ابی ظبیان، قال: اتی عمر بامرأة مجنونة، قد زنت؛ فامر برجمها.  
فقال علی (ع):<sup>۶</sup> اما عَلِمْتَ ان القلم یرفَعُ عن الثلاثة: عن الصبی حتى یحتلم و  
عن المجنون حتى یفقی و عن النائم حتى یتقیظ.<sup>۶</sup>

«ابوظبیان می‌گوید: زن دیوانه‌ای را نزد عمر آوردند که زنا کرده بود. عمر دستور داد تا سنگسارش کنند. علی (ع) به عمر گفت: آیا نمی‌دانی که قلم تکلیف از سه گروه برداشته شده است: از کودکی تا اینکه احتلام شود و از دیوانه تا اینکه به هوش آید و از شخصی که در خواب است، تا اینکه بیدار گردد؟»

این حدیث به دو طریق عامه و خاصه نقل شده است و می‌توانیم بگوییم که تواتر لفظی دارد. آنچه در این حدیث مورد نظر ما می‌باشد، فقره «عن الصبی حتی یحتمل» است و در اینجا قطعاً صبی و صبیه مراد است؛ چرا که امام (ع) حکم طبیعت انسان را اعم از دختر و پسر بیان می‌کند.

احتلام، که در حدیث ملاک تکلیف قرار داده شده، اختصاصی به پسران ندارد. از این روایت نیز استفاده می‌کنیم که ملاک بلوغ در دختر و پسر سن نیست.

﴿۷﴾

عن عمار الساباطی، عن ابی عبدالله (ع) قال: سألته عن الغلام، متى تجب علیه الصلاة؟ قال: اذا اتی علیه ثلاث عشرة سنة، فان احتلم قبل ذلك، فقد وجبت علیه الصلاة و جرى علیه القلم و الجارية مثل ذلك ان اتی لها ثلاث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك، فقد وجبت علیها الصلاة و جرى علیها القلم.<sup>۷</sup>

«عمار ساباطی می‌گوید: از امام صادق (ع) سؤال کردم که چه هنگام بر پسر نماز واجب است؟ فرمود: زمانی که ۱۳ ساله شود و اگر قبل از سیزده سالگی احتلام شود نماز بر او واجب و قلم تکلیف بر او جاری می‌گردد. دختر نیز همانند پسر است؛ اگر سیزده سال بر دختر بگذرد یا قبل از ۱۳ سالگی حیض شود، نماز بر او واجب و قلم تکلیف بر او جاری می‌گردد.»

از اینکه امام (ع) ۱۳ سالگی را بیان کرده است، استفاده می‌کنیم که در پسر احتلام با این سن، غالباً ملازمه عادی دارد و اینکه می‌فرماید اگر قبل از سیزده سالگی احتلام شود، موضوع تکلیف قرار می‌گیرد، استنباط می‌کنیم که سن ملاک نیست. آنچه در اینجا ملاک واقع شده و جای توجه و تأمل دارد این است که احتلام را که یک امر تکوینی و طبیعی است مطرح نموده است.

در دختر هم ملاک بلوغ، همانند پسر یک امر تکوینی قرار داده شده است. از اینکه امام (ع) می‌فرماید: اگر قبل از سیزده سالگی حیض شود موضوع تکلیف واقع می‌شود و قلم تکلیف بر او جاری می‌گردد، استنباط می‌شود که در دختر، ملاک همان «اذا حاضت» و زمانی که حیض گردد است و سن هیچ موضوعیتی ندارد.

﴿۸﴾

صدوق، علیه الرحمه، در کتاب من لایحضره الفقیه نقل می‌کند:

على الصبي اذا احتلم الصيام و على المرثة اذا حاضت الصيام.<sup>۸</sup>

«زمانی که پسر محتلم شود، روزه بر او واجب می‌گردد و زن زمانی که حیض شود، باید روزه گیرد.»

از اینکه در حدیث شریف، حیض عدل احتلام قرار داده شده است، با دقت و تحقیق در مورد استعمال این کلمه، می‌توان استنباط کرد که احتلام و حیض معنای واحدی دارند و هر دو بیانگر حالت طبیعی و تکوینی هستند که در بدن انسان بروز می‌کند. اینکه در حدیث شریف، حیض و احتلام را با هم آورده است، خراسته مصادیق را بیان کند.

«۹»

صدوق، علیه الرحمه، نقل می‌کند:

فی وصیة النبی لملی<sup>(ع)</sup> قال: یا علی لا رضاع بعد فطام ولا یتیم بعد

احتلام.<sup>۹</sup>

«ای علی! بعد از اینکه طفل از شیر گرفته شود، رضاع تحقق پیدا نمی‌کند و بعد از احتلام، یتیمی (مجبوریت) نخواهد بود.»

یتیم در اینجا به معنای بی‌پدر نیست؛ بلکه منظور از یتیم، آن کسی است که به حدی از رشد جسمی و جنسی نرسیده است که قابلیت تصرف در اموال را داشته باشد. یتیم یعنی کسی که از معامله کردن و تصرف در اموال، ممنوع و محجور باشد. در اینجا مخاطب، طبیعت انسان است و اختصاص به مذکر ندارد.

انسانی که احتلام شد، دیگر یتیم ندارد؛ یعنی محجوریت از معامله کردن و تصرف در اموال از او برداشته می‌شود؛ اعم از اینکه پسر باشد یا دختر. مصداق این امر در دختر، با حیض شدن و در پسر، با خروج منی می‌باشد.

«۱۰»

عن عبدالله بن سنان، عن ابی عبدالله<sup>(ع)</sup> قال: اذا بلغ الفلام ثلاث عشرة

سنة، کتبت له الحسنه و کتبت علیه السینة و عوقب، و اذا بلغت الجارية تسع

سنین، فکذلك و ذلك انها تحيض لتسع سنین.<sup>۱۰</sup>

«امام صادق<sup>(ع)</sup> می‌فرماید: هنگامی که پسر به سن ۱۳ سالگی برسد، حسنات و سیئات بر او نوشته می‌شود و کیفر نیز می‌بیند و دختر نیز هنگامی که به سن ۹ سالگی برسد، حسنات و

سینات بر او نوشته می‌شود و این بدین دلیل است که دختر در سن ۹ سالگی حیض می‌شود. این روایت موثقه است و راویانش توثیق شده‌اند. امام (ع) علت مکلف بودن دختر را در ۹ سالگی بیان می‌کند چون دختر در آن سن حیض می‌شود. ولی اگر حیض نشود، موضوع تکلیف قرار نمی‌گیرد. ملاک عمده، حیض شدن است، سن نمی‌تواند ملاک قرار گیرد. با توجه به این حدیث، می‌توانیم بگوییم: روایاتی که ۹ سال را سن تکلیف معرفی می‌کنند، همه ناظر بر این هستند که در آن سن، امکان حیض شدن هست. ملاک اصلی بلوغ، حیض و عادت ماهانه شدن است. حالا این با ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲ سالگی قابل جمع است.

این روایت، بیانگر این حقیقت است که دختر قابلیت دارد در سن ۹ سالگی هم عادت شود، نه اینکه ملاک ۹ سال باشد. همه فقها که فتوی داده‌اند بلوغ در ۹ سالگی است، این حدیث را دیده‌اند که می‌فرماید: «إذا بلغت الجارية تسع سنین فکذلك»؛ ولی متأسفانه به تمته روایت، که خیلی مهم است و مفسر همه روایاتی است که بلوغ را به سن معرفی می‌کند، توجه نکرده‌اند. تمته روایت علت را بیان می‌کند؛ یعنی به چه علت دختر در سن ۹ سالگی باید واجبات را انجام دهد و موضوع تکلیف قرار گیرد؟ علتش این است که در آن سن، قابلیت حیض و عادت ماهانه شدن را پیدا کرده است. روایتهای دیگری هم که بلوغ را در سنین مختلف بیان کرده‌اند، بازگشتشان به این حدیث شریف است؛ یعنی در آن سنهای مختلف، قابلیت عادت ماهانه شدن را دارد.

به بیان دیگر، چون اعتقاد داریم بلوغ یک امر تکوینی است، اماره آن نیز باید امر تکوینی باشد. یک امر قراردادی مثل سن و عمر، نمی‌تواند اماره بلوغ قرار گیرد؛ بلکه دز هر جا که سن ملاک بلوغ ذکر شده است، امکان دارد بگوییم که در مناطق مختلف، بین رسیدن به حد احتلام و حیض، با سن ذکر شده در روایات ملازمه عادی وجود دارد. به این جهت امکان دارد که پسر در سن ۱۲ یا ۱۳ سالگی محتلم شود و دختر در سن ۹ سالگی حیض بیند. طبق قاعده حیض که در قواعد فقه بحث می‌شود، از ۹ سالگی تا ۵۰ و ۶۰ سالگی، امکان حیض شدن هست. از این جهت قبول دارم که در سن ۹ سالگی هم امکان حیض و بلوغ وجود دارد و روایات ۹ سال مبین این معنا است که امکان دارد بلوغ از ۹ سالگی شروع شود؛ اما این امر ملاک و معیار بلوغ نیست؛ بلکه حد بلوغ را که ممکن است از ۹ سالگی شروع شود بیان می‌کند.

«هنگامی که دختر خون حیض ببیند محجوریت از تصرف در اموال از او برداشته می شود و حدود الهی به طور کامل بر او جاری می گردد.»

وقتی دختر به مقدار خاصی از رشد جسمی و جنسی برسد حدود الهی بر او جاری می شود. عبادات بر او واجب و موضوع احکام الهیه واقع می گردد.

«۱۲»

عن علی (ع) قال: اذا حاضت الجارية، فلا تصلی الا بخمار. ۱۱

«هنگامی که زن حیض شود، باید با روسری نماز بخواند.»

زنی که به سنّ بلوغ رسیده و مکلف شده است، باید با چادر و روسری نماز بخواند و ملاک اینکه زن چه هنگام به تکلیف می رسد تا وقت نماز پوشش را رعایت کند، با یک قضیه شرطیه بیان گردیده است: «اذا حاضت» یعنی هنگامی که حیض گردید، پوشش بر او واجب می گردد. با استفاده از این روایت می توانیم به طور کلی بیان کنیم: وقتی زن حیض شد، روزه، حج، امر به معروف و نهی از منکر و احکام دیگر بر او واجب می گردد.

«۱۳»

عن ابی عبدالله (ع) انه قال: علی الصبی اذا احتلم الصیام و علی الجاریة

اذا حاضت الصیام و الخمار. ۱۲

«امام صادق (ع) فرمود: پسر هنگامی که محتلم شود روزه بر او واجب می گردد و دختر نیز وقتی که حیض ببیند، روزه و روسری بر او واجب می گردد.»

در این روایت، پایان صغر و یتیم را حیض و احتلام معرفی می کند؛ یعنی بلوغ با این دو امر تحقق پیدا می کند. چون بلوغ یک امر تکوینی است، شارع مقدس نیز باید اماراتی را که از سنخ همان بلوغ و از امور تکوینی باشد بیان کند.

روایاتی که نشانه های بلوغ را سن یا چیزهای دیگر قرار می دهد، در واقع ما را به یک امر تکوینی ارشاد می کند. روایات بلوغ را که بررسی می کنیم، باید با این دید به آنها نگاه کنیم که این روایات، یک حالت ارشادی به آن حقیقت و امر تکوینی دارند. در این صورت است که روایات را خوب خواهیم فهمید و در نتیجه، حکم خدا را به نحو صحیح به دست خواهیم آورد. روایاتی که برای بلوغ، سنهای مختلف را ذکر می کند، معنایش این است که این امر تکوینی امکان دارد در هر کدام از آن سنهایی که در روایت آمده، تحقق پیدا کند؛ یعنی حداقل سنی که ممکن است در

دختر بلوغ ظاهر شود، ۹ سالگی است.

آماری که در سال ۱۳۵۷ از کشورهای مختلف تهیه کرده‌اند، در اروپا حد میانگین عادت ماهانه دختران در ۱۳ سالگی و در کشورهای امریکا ۱۲ سالگی را نشان می‌دهد و در مناطق مختلف دیگر نیز فرق می‌کند. حالا به چه علت عادت ماهانه دختران در کشورها با همدیگر اختلاف دارد، سؤش همان عوامل طبیعی است که سبب می‌گردند بلوغ زودرس یا دیررس صورت گیرد. آب و هوا و شرایط محیط زیستی در اروپا طوری است که دختر زودتر از ۱۳ سالگی حیض نمی‌شوند، ولی ممکن است در جزیره العرب، حیض در ۱۰ سالگی رخ دهد.

### علامت دیگر بلوغ

برآمدن موی زهار از دیگر علائم بلوغ است. امروزه علمای فیزیولوژی اعتقاد دارند که عموماً، پسر و دختر، از سن ۱۳ سالگی به بالا موی در اعضای خاص بدنشان می‌روید. البته این موی، باید موی خشن باشد. رویدن موی خشن، ملازمه عادی با مسأله عادت ماهانه و احتلام دارد و این علامت، مشترک بین پسر و دختر است؛ برخلاف بعضی از آقایان که این را فقط علامت بلوغ پسران می‌دانند.

إنبات شعر خود یک امر تکوینی است و هیچ‌گونه منافاتی با احتلام و حیض ندارد، بلکه همه اینها از یک چیز حکایت می‌کنند و آن رسیدن به یک حد از رشد جسمی و جنسی است که به تعبیر کارشناسان، عالیترین حد آن در پسر احتلام و در دختر حیض است.

### تذکر

بنده حدود ۲۵ سال است که در مورد این مسأله کار کرده‌ام. آن زمان که نجف بودم، کتابهایی را که در بیروت به زبان عربی در مورد فیزیولوژی چاپ می‌شد مطالعه می‌کردم و از متخصصینی که با آنها برخورد می‌کردم در این باره سؤال می‌کردم و با توجه به نظر کارشناسان فیزیولوژی، این روایات را مورد بحث و نظر قرار می‌دادم. ای کاش، فقهای ما نیز در مورد بسیاری از مسائل که جنبه کارشناسی و تخصصی دارند، از متخصصین استفاده می‌کردند و با دید کارشناسانه به احادیث و روایات رجوع می‌کردند. در این صورت، بسیاری از مسائل که در احادیث ذکر شده است و در حال حاضر نیز فقها بعضاً در آن مسائل نظر مشخص ندارند، روشن می‌شد. مثلاً،

محتلم شدن زن که در احادیث ذکر شده است، چه صورتی دارد؟ چون در این مسأله از کارشناسان و متخصصان مربوط استفاده نشده است، مسأله نیز لاینحل مانده است و رجوع کردن به کارشناسان هیچ نقص و عیب شمرده نمی‌شود. چرا که با همین نظرخواهی از کارشناسان، خیلی از دشواریهای فقه به آسانی حل می‌شود و تأثیر بسزایی در تکامل و پویایی فقه سنتی دارد.

### یادداشتها:

- (۱) شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۸، ص ۳۰.
- (۲) همان.
- (۳) شیخ صدوق، التوحید، باب الاطفال، ص ۳۹۳.
- (۴) شیخ حرّ عاملی، همان، جلد ۱، ص ۳۰.
- (۵) همان، مقدمه العبادات، باب ۴، حدیث ۵.
- (۶) شیخ صدوق، خصال، انتشارات علمیه اسلامیة، ص ۱۰۵.
- (۷) شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱، مقدمه العبادات، باب ۴، حدیث ۱۲، ص ۳۲.
- (۸) شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، چاپ انتشارات اسلامی حوزه علمیه، جلد ۲، ص ۱۲۲.
- (۹) همان، جلد ۴، ص ۶۳۶۱.
- (۱۰) شیخ حرّ عاملی، همان، جلد ۱۳، ص ۴۳۱.
- (۱۱) همان، جلد ۳، ص ۲۹۶.
- (۱۲) همان، ص ۲۹۷.

## دنیاگرایی، صنعتی شدن و جمهوری اسلامی\*

چریل بنارد و زالمای خلیلزاد\*\*

ترجمه عباس کشاورز شکری\*\*\*

**چکیده:** تحولات سیاسی و انقلابی در ایران در دهه هفتاد میلادی نظریه‌های توسعه رازیر سؤال برده است. استقرار جمهوری اسلامی با الگوهای نظری نوسازی لیبرالی و مارکسیستی قابل پیش‌بینی نبود. انقلاب ایران یکی از اساسی‌ترین مفروضهای نظریه نوسازی را که بر اساس آن صنعتی شدن و تغییر اجتماعی با دنیاگرایی همراه است ابطال کرده است. نویسنده در این مقاله در پی آن است که نشان دهد با ظهور مجدد جنبشهای سیاسی - مذهبی، نظریه نوسازی قادر به بازسازی خود برای تبیین این جنبشها نیست. همچنین بررسی تحولات جریان اصلی نظریه‌پردازی در واکنش به تحولات انقلابی در ایران و ارائه فرضیه‌هایی به منظور تبیین وقوع جنبشهایی که بیانگر نارضایتی سیاسی و اجتماعی بوده‌اند و تمایل به بازگشت به ارزشهای مذهبی اسلامی دارند از جمله مباحث اصلی این مقاله‌اند.

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Cheryl Benard and Zalmay Khalilzad, "Secularization, Industrialization, and Khomeini's Islamic Republic", *Political Science Quarterly*, Volume 24, no 3, Summer 1979, PP. 241 - 299.

\*\* پژوهشگران مؤسسه تحقیقی Rand Corporation در ایالات متحده امریکا.

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

تحولات سیاسی اخیر در ایران بازتاب شکست سیاست و کیاست امریکا و دیگر کشورهای سرمایه‌داری و نقض نظریه‌های ارتدکس توسعه است. استقرار جمهوری اسلامی به واسطه جنبش توده‌ای در ایران در سال ۱۹۷۹ - و علائم توان بالقوه مردمی مشابه در کشورهای نظیر مصر، عربستان سعودی، افغانستان و حتی ترکیه - با مدل‌های نظری نوسازی لیبرالی و مارکسیستی قابل پیش‌بینی نبود. اکنون زمان ارزیابی مجدد یکی از اساسی‌ترین مفروضه‌های جریان اصلی نظریه‌پردازی فرارسیده است: اینکه دنیاگرایی (secularization) با صنعتی شدن و تغییر اجتماعی همراه است که در آن نخبگان سنتی و نظام عقیدتی راه را برای دولت مدرن هموار می‌کنند و مذهب به حوزه مسائل خصوصی رانده می‌شود.

نظریه‌پردازان توسعه، پیش از آن\* در برخورد با جنبش‌های اسلامی با سهولت بیشتری می‌توانستند کاربردهای سیاسی اسلامی، ماهیت ارزش‌های اسلامی و هویت اسلامی را تبیین کنند. برای مثال، در مورد لیبی قذافی، استقرار مجدد قانون اسلامی به مثابه کوششی جهت به دست آوردن حمایت ایدئولوژیکی و مردمی برای حکومتی نوساز و نظامی تفسیر می‌شد. نظریه‌پردازان اسلام را به مثابه بنیادی سنتی برای جامعه‌ای در حال انتقال که نظام ارزشی آن از عناصر ناهمگونی از جمله سوسیالیسم، دنیاگرایی و ایده ترقی تشکیل یافته است ترسیم می‌کردند. در مورد فلسطینی‌ها، ترکیب مذهبی درهم و مخلوط، حتی در مورد تندروترین شاخه‌های سازمان آزادیبخش فلسطین این اجازه را می‌دهد که آن را به مثابه جنبشی ناسیونالیست و نه یک پدیده خالص اسلامی طبقه‌بندی کنیم.

این مقاله بر اساس انقلاب ایران و برداشت [امام] خمینی از جمهوری اسلامی تلاش می‌کند تا عدم توانایی نظریه نوسازی را در سازگاری با ظهور مجدد جنبش‌های سیاسی مبتنی بر مذهب، که نمی‌توان آنها را به مثابه نوسانات کوتاه مدت در فرآیند دنیاگرایی به حساب آورد، تبیین کند و در مورد جهتی که جریان اصلی نظریه‌پردازی در پاسخ به تحولات ایران و مناطق اطراف ممکن است به خود بگیرد تأمل نماید و برخی فرضیه‌های ممکن را برای تبیین ضرورت بسیج سیاسی در شکل جنبش مذهبی مطرح کند. انقلاب ایران سؤالات زیادی را برای نظریه‌های توسعه سیاسی ایجاد نمود و بسیاری از کاستی‌های آنها را روشن ساخت. هدف نویسنده در این مقاله به

جای فراهم آوردن جوابهای قطعی به این سؤالات، پی‌ریزی بحثی دربارهٔ سرنوشت نظریهٔ نوسازی در پرتو تحولات ایران است.

### پیش‌فروضهای نظریهٔ نوسازی

نظریه‌های متداول توسعهٔ سیاسی، چه نظریه‌های مارکسیستی و چه لیبرالی، از یکسری از مفروضه‌ها ناشی شده‌اند: اینکه یک مدل اصلی نوسازی، با حداقل اختلافات و تنوعات، وجود دارد که تمام کشورها در انتقال جامعهٔ خود از سنتی به مدرن از آن پیروی می‌کنند. این مدل می‌تواند از مطالعهٔ تجربهٔ تاریخی و ساختارهای نهادین کشوری که از سایر کشورها پیشرفته‌تر است استنتاج شود و بنابراین به عنوان یک راهنما و هادی از آن استفاده شود. (این کشور پیشرفته بنابر تمایلات مؤلف می‌تواند ایالات متحده، شوروی\* و یا چین باشد). برای توسعه، جایگزین کردن ساختارهای سنتی با ساختارهای مدرن سازمان اجتماعی و اقتصادی الزامی است. الگوی توسعه شامل عناصر ضروری «صنعتی شدن اقتصاد، دنیاگرایی در اندیشه و سازمان اجتماعی و حقوقی»<sup>۱</sup>، شهرنشینی، اتخاذ الگوهای مدرن رفتار، شخصیت و ارتباط «گرایشهای بین‌المللی»<sup>۲</sup>، دموکراتیک شدن حوزه سیاسی و ادغام در «فرهنگ جهانی» است.<sup>۳</sup>

در چارچوب نظریهٔ اجتماعی، ریشهٔ الگوی جهانی توسعه، در اعتقادات و باورهای دربارهٔ رشد، ترقی و همگرایی بین‌المللی است.<sup>۴</sup> مکتب «ملت‌سازی» بر اساس این فرض عمل می‌کند که عناصر اصلی تجدید را - یعنی ارزشها، نهادها و دانش فنی - می‌توان از غرب پیشرفته به بقیهٔ جهان انتقال داد و اینکه نوسازی ساخته و پرداختهٔ این فرآیند انتقال است.<sup>۵</sup> بنابراین، مطابق با فرمول گابریل آلموند: «دانشمندان علوم سیاسی که می‌خواهند به مطالعهٔ نوسازی در مناطق غیر غربی بپردازند باید به مدل مدرن غالب که به نوبهٔ خود تنها از دقیقترین تحلیلهای رسمی و تجربی از کارکردهای جوامع مدرن غربی قابل استنتاج است توجه کنند».<sup>۶</sup>

عقیده بر این بود که دنیای غیر غربی باید همان مسیر توسعهٔ اروپا و ایالات متحده را بپیماید؛ اما علاوه بر این، چنین فرآیندی باید با دو چیز تسهیل شود. اول با کمکهای اقتصادی و دوم با کارکردهای پیشگامانهٔ غرب که نهادها و اشکال اجتماعی مدرن را پیش از این ایجاد کرده

\* این مقاله قبل از فروپاشی اتحاد شوروی نوشته شده است.

بودند و بنابراین به عنوان یک الگو می‌توانست به کار رود. کشورهای در حال توسعه از دو جهت با «موج اول» صنعتی شدن - برهه‌ای تاریخی که از سوی آنها طی شده است - متفاوت بودند: آنها با شکاف فزاینده‌ای بین خودشان و جهان مدرن که اعطای کمک را الزامی می‌کرد مواجه بودند، و نمی‌توانستند از روش تجربه و خطا برای نیل به یک نظام مدرن سیاسی استفاده نمایند؛ زیرا چنین نظامی پیش روی آنان وجود داشت.

نظر غالب در مکتب «ملت‌سازی» آن بود که جامعه دموکراتیک مدرن از ساختارهای نهادی مشخص و اشکال معین سازمان اجتماعی حاصل می‌شود و ایجاد پارلمان، احزاب سیاسی و نظامهای قضایی جدید به تغییر شکل روشهای زندگی، ابزار تولید و جامعه منجر خواهد شد. هنگامی که بسیاری از حکومت‌های «دموکراتیک» جدید در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ مضمحل و یا با کودتاهای نظامی سرنگون شدند، مکتب «ملت‌سازی» با مشکلات جدی روبرو شد. تناسب ارزشهای سیاسی و نهادهای مدرن تحمیل شده از بالا هنگامی مورد تردید قرار گرفت که نتیجه اصول دموکراتیک وارداتی، انتخاباتی بود که در آن ۹۹/۹ درصد از رأی دهندگان پیروزی حکومت نظامی را تأیید کردند. علوم اجتماعی در مقابل این تحولات از دو طریق واکنش نشان داد. اول، نخبگان نظامی در الگوی نوسازی ادغام و به عنوان «طبقه متوسط جدید» طبقه‌بندی شدند. این طبقه بنا به خصالت، در جهان سوم نماینده نوسازی محسوب می‌شود. دوم، کشورهای در حال توسعه، اکنون به عنوان کشورهایی با اشکال سیاسی مشخص و متفاوت با اروپا و آمریکا محسوب می‌شوند. یعنی «یک فرآیند سیاسی غیر غربی»<sup>۷</sup> که وجه مشخصه آن فهرستی از عناصر و از جمله پیدایش رهبران فرهمند (کاریزماتیک) و بسپج اجتماعی نامنظم است.

در حالی که این مکتب تلاش می‌کرد تا عناصر متمایز فرآیند سیاسی غیر غربی را که ثبات اجتماعی را تخریب می‌کردند و بیشتر علامت بحران یا تغییر اجتماعی سریع بودند تا شاخص تنوعات فرهنگی، فهرست نماید رهیافت کارکردگرا سعی می‌کرد تا با شناسایی «کارکردهای سیاسی مشابه» و «بیطرفانه» و با مطالعه جوامع به منزله «واحدهای عمل»<sup>۸</sup> و با تئودیرقن تمایزاتی نظیر تفاوت بین جوامع دارای دولت و فاقد دولت و با تحلیل عملکردهای سیاسی، علوم سیاسی را از تعصبات قوم مدارانه‌اش تصفیه کند. با وجود این، در این مکتب دیدگاه سلسله مراتبی و تکاملی غالب بود و این دیدگاه حتی در مقایسه‌های بیولوژیک نیز به کار می‌رفت -

دانشمندان علوم سیاسی کارکردهای سیاسی را با هم مقایسه می‌کردند، به همان شیوه‌ای که بیولوژیست‌ها «تک سلولی‌ها و پستانداران» را مقایسه می‌کنند<sup>۹</sup>. این دانشمندان جوامع مدرن و سنت‌گرا را به عنوان قطبهای مخالف در یک مقیاس تکاملی معرفی می‌کردند.

یک عنصر مهم نظریه توسعه این باور است که نوسازی (هم به مثابه یک نظام ارزشی که رفتار سیاسی و مشروعیت را هدایت می‌کند و هم در گرایشهای شخصی) دنیاگرایی را همراهی می‌کند و یا به آن منجر می‌شود. اجماع عمومی در مورد غیر قابل اجتناب بودن دنیاگرایی، تحت تأثیر جرح و تعدیهای کارکردگرایانه نظریه، قرار نگرفت. برای مثال دانکوارت روستو شکی نداشت که اکثریت غالب جمعیت شهری، چه طبقه بالا و چه طبقه پایین (در شرق نزدیک) در یک بستر دنیاگرا و مدرن زندگی می‌کنند.<sup>۱۰</sup> سیریل بلک استدلال می‌کند که گرایشهای عقلایی و پیامد ضروری آن یعنی دنیاگرایی، «هسته مرکزی نوسازی»<sup>۱۱</sup> است. نویسندگانی چون لرنر، آلموند، پاول، آیزن اشتات، اسملسر و شیلز مبدل اجتماعی ایستا، «ضعیف»، اقتدارگرا و سنت‌گرا را در کنار «فرهنگ سیاسی دنیاگرا» گذاشتند. فرهنگ سیاسی دنیاگرا به منزله فرهنگی «چند ارزشی»، «محاسبه‌گر عقلایی»، «چانه‌زن و تجربه‌گرا»، پویا، ابتکاری و همگرا تعریف شده است.<sup>۱۲</sup>

نظریه غالب حتی به طور نظری حوادث ایران را در نظر نگرفته است. زیرا اگر تنها یک کشور باشد که به طور واضح با راه نوسازی مطابق باشد، آن ایران است. اگر شاخصهای توسعه را در نظر بگیریم، ایران در موقعیت رهبری جهان سوم قرار دارد: شخصیتهای تحصیلکرده، شهرنشینی، نقش رهبری در ارتباط با همسایگان، رشد تولید ناخالص ملی، زیر بنا و ارتباطات صنعتی شدن (شاخصهایی که مطابق نظر لرنر و دیگران به طور غیر قابل انفاکی متصل به دنیاگرایی هستند) به طور اساسی از میانگینهای جهان سوم بالاترند. شاه حتی برنامه‌های اقتصادی و نظامی را با فرانسه تا ۱۹۹۳ اعلام کرده بود.<sup>۱۳</sup>

تولید ناخالص ملی ایران بین سالهای ۱۹۷۳ و ۱۹۷۶ با دلار ثابت بیش از ۵۰ درصد رشد کرد.<sup>۱۴</sup> درآمد سرانه سالیانه به رکوردی در جهان سوم یعنی ۲۰۰۰ دلار رسید و جمعیت شهری بین سالهای ۱۹۵۶ و ۱۹۶۶ دو برابر شد (از ۵ میلیون به ۱۰ میلیون رسید) و انتظار می‌رفت که تا سال ۱۹۸۰ به ۲۰ میلیون برسد که بدین ترتیب ۵۰ درصد از جمعیت ایران شهری می‌شدند. جمعیت دانش‌آموزان (از ابتدایی تا دانشگاه) بالغ بر ۱۰ میلیون نفر بود که شامل ۱۰۰ هزار

دانشجو و ۵۰۰ هزار دانش‌آموز دبیرستانی بود. به ۳ میلیون خانواده روستایی، ۷۵ درصد زمینهای قابل زرع اختصاص یافته بود. طبقه متوسط تحصیلکرده بین سالهای ۱۹۵۶ و ۱۹۷۶ دو برابر شد، یعنی از ۶ درصد به ۱۳ درصد کل جمعیت استخدام شده رسید - اگر تجار و بازرگانان نیز اضافه شوند، طبقه متوسط ۲۵ درصد جمعیت را تشکیل می‌داد.<sup>۱۵</sup>

در حالی که برخی از شیوه‌های اقتدارگرایانه و اقدامات سرکوبگرانه شاه جای انتقاد داشت؛ اما از نظر تحلیلگران توسعه، شاه ضامن ثبات سیاسی قلمداد می‌شد. ثباتی که از نظر بسیاری از نظریه‌پردازان به عنوان پیش شرط رشد تدریجی به سوی شیوه‌های انسجام دموکراتیک تلقی می‌شود. بر اساس چنین شاخصهایی، بسیاری از رهبران سیاسی و علمای اجتماعی اعتقاد داشتند که ایران نمونه امیدوارکننده‌ای از رشد برنامه‌ریزی شده است. جرج لنزوسکی در سال ۱۹۶۴ در ستایش از برنامه‌های شاه برای ایجاد ساختارهای زیربنایی مدرن نوشت:

ایران از مصونتهایی برخوردار است که احتمالاً این کشور را از تغییرات شدید خشونت‌آمیز نظیر عراق حفظ می‌کند. این مصونتها را می‌توان تحت این عناوین فهرست کرد:

عدم پیوند با پان عربیسم انقلابی، تداوم تهدیدات امپریالیسم شوروی که وقتی فشارها زیاد و آشکار هستند به یکپارچه کردن ترتیبات ملی گرایش دارد و تداوم تاریخی نهاد سلطنتی.<sup>۱۶</sup>

سالها بعد، در اوت ۱۹۷۸، سیا در «برآوردهای اطلاعات ملی» عنوان کرد که ایران هنوز نباید به عنوان یک جامعه قبل از انقلاب (دارای زمینه‌ها و پیش‌شرطهای انقلاب) قلمداد شود و آنهایی که در موضع مخالف هستند - چه به صورت خشونت‌آمیز و چه مسالمت‌آمیز - توانایی اینکه بتوانند چیزی بیش از مزاحمت ایجاد کنند ندارند ... ناخشنودیهایی از بابت کنترل شدید شاه بر فرآیندهای سیاسی وجود دارد اما این ناخشنودیها نمی‌تواند حکومت را تهدید کند.<sup>۱۷</sup>

اشتباه نظریه رایج در مورد ارزیابی روند توسعه در ایران ممکن است مربوط به یکی از سه تبیین اجتماعی زیر باشد:

۱- این مفروضه اصلی حقیقت دارد که صنعتی شدن، شهری شدن، تحصیلات و دنیاگرایی، عناصری بودند که به طور همزمان و مرتبط با یکدیگر موجب نوسازی شدند. اما در عوض ممکن است برخی از این پیشرفتهای با درجات و ترکیبات متفاوتی به اجرا در آمده باشند و یا

اینکه ممکن است نوسازی اقتصادی اتفاق افتاده باشد بدون اینکه الزاماً پیشرفت در زمینه‌های دیگر را به همراه داشته باشد.

۲- این فرضیه که صنعتی شدن، شهری شدن و تحصيلات موجبات نوسازی را فراهم آورده‌اند ممکن است یا واقعیت داشته باشد و یا خیر، اما ممکن است آنچه موجب اشتباه نظریه شده است به کارگیری چنین مقوله‌هایی برای تشخیص پیشرفتهای ایران باشد. [مثلاً] حرکت جمعیت روستایی به شهرها (مهاجرت) [به اشتباه] شهرنشین شدن قلمداد شود و یا میزان تولید ناخالص ملی به عنوان شاخصی برای بالارفتن استانداردهای زندگی در نظر گرفته شود.

۳- نوسازی اقتصادی و برخورد با غرب می‌تواند جوامع جهان سوم را به دو نوع عکس‌العمل وادار نماید: یک عکس‌العمل، عبارت است از کوشش برای تطبیق با مدل نظم اجتماعی و ارزشهایی که به عنوان جلوه‌های مادی و ایدئولوژیک برتری غربیها انگاشته می‌شوند.<sup>۱۸</sup> عکس‌العمل دیگر می‌تواند تثبیت و اثبات مجدد ارزشهای بومی، ملی، فرهنگی، قومی و یا مذهبی به منظور تقویت جامعه در مقابل سلطه قدرت خارجی و شیوه‌های بیگانه زندگی باشد. گروه دوم به جای باورداشتن برتری قدرت خارجی به عنوان شاهدهی بر حقارت ذاتی نظم اجتماعی خودشان، ضعف نسبی خود را معلول انحراف از ارزشهای ذاتی خودشان و رها کردن این ارزشها می‌دانند.

نظریه اجتماعی هم اکنون با ضرورت تبیین روندهای توسعه در جهان اسلام روبروست. پاسخ آشکار نظریه به رویدادهای پیش‌بینی نشده جاری آن است که این رویدادها را بسا خود همساز نماید. ساموئل پی. هانتینگتون درباره این گرایش نظریه‌پردازان نوسازی که «تحولات انحرافی» را تأییدی بر عقاید خود تلقی می‌کردند، می‌نویسد: «تقریباً هر چیز که در کشورهای در حال توسعه اتفاق می‌افتد، اعم از کودتاها، کشمکشهای نژادی و قومی و جنگهای انقلابی، همه به صورت بخشی از فرآیند توسعه در می‌آید، اما تناقض و یا قهقراپی بودن آن ممکن است بزودی خود را نشان دهد».<sup>۱۹</sup>

چنین تلفیقی از نظریه‌ها و رویدادها، در مورد گسترش غیر منتظره رژیمهای نظامی در دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به وقوع پیوست. قابل قبول به نظر می‌رسد که این موضوع می‌تواند به مثابه کشمکش مجدد نظریه‌پردازان نوسازی در مورد بسط تفسیرهایی باشد که برای جنبش مذهبی اسلامی و رهبران آن، «نقش توساز» قائل می‌شوند. اخیراً نویسندگانی نظیر ریچارد فالک

و جیمز کوکرافت این قابلیت انطباق را نشان داده‌اند: توصیف [امام] خمینی به عنوان نوعی فیلسوف / دولتمرد پرهیزگار و نیکوکار که از به کارگیری قدرت به صورت فسادانگیز و در جهت منافع شخصی می‌زاست، و توصیف او به عنوان نماد نوعی زندگی شجاعانه و بی‌تجمل. فالک در یک مقاله تاکتیکی که در آن از طرح موضوعات مورد مناقشه و در دسرها نظیر حقوق زنان و اقلیتها در ایران اجتناب می‌کند، [امام] خمینی را به عنوان یک رهبر روحانی ملایم، درستکار و باز، تصویر می‌کند و حتی با احساسات می‌گوید که «ممکن است هنوز ایران مدلی از شیوه حکومت انسانی در یک کشور جهان سوم را به دست دهد».<sup>۲۰</sup>

می‌توان یک قطب‌بندی دقیق را در تجزیه و تحلیل رهبران و جنبشهای سیاسی جهان سوم مورد توجه قرار داد. ظاهر شدن رهبرانی با وضعیتهای سیاسی و روشهای شخصی مشابه یا تحت عنوان شخصیت‌های غیر قابل کنترل و غیر عقلایی (نظیر قذافی و عیدی امین) و یا تحت عنوان رهبران اقتدارگرا اما نوساز و خیرخواه (نظیر آتاتورک و شاه).<sup>۲۱</sup>

### ایران، اسلام و انقلاب جهان سوم

از هم گسیختگی فرهنگ سیاسی در فرآیند توسعه اقتصادی و در روابط متقابل با جوامع خارجی و مسلط فرهنگ سیاسی رخ می‌دهد. یک نتیجه، ظهور دسته‌بندیهای متعارض و مفهوم مشروعیت سیاسی - اجتماعی منازع [یا مشروعیت موجود] است که باعث بروز بحرانهای مشروعیت می‌شود. با در نظر گرفتن این مطلب، دو شکل (موازی و مرتبط با هم اما متمایز از) مشروعیت سیاسی در بسیاری از کشورهای جهان سوم رخ می‌دهد. اولین نوع بحران مشروعیت، شامل فقدان بنیادی اجماع بر ماهیت و اساس نظم سیاسی و فرآیند سیاسی است. گروههای اجتماعی متفاوت، مانند گروههای نظامی، دودمانی، قبیله‌ای، قومی، مذهبی و سنتی با مفاهیم مغایر مشروعیت سیاسی، اغلب بلوکهای رقیب را تشکیل می‌دهند. بحران مشروعیت در چنین شکلی، ویژگی جوامعی است که در حال تغییر سریع هستند و نظیر آن در کشورهای صنعتی معاصر، که در آنها اجماع در مورد ساختارها و ابزار نظام سیاسی وجود دارد، دیده نمی‌شود. علاوه بر این، بحران مشروعیت میان نظامهای مفهومی رقیب، دربارهٔ مواردی که دسته‌بندیها یا اشخاص بیشتری ادعا را برای ارائهٔ شکل [مورد ادعای خودشان] دارند نیز وجود دارد.

در حالی که این تمایز مهم است، باید خاطر نشان ساخت که [میان این دو نوع بحران] تداخل

و همپوشانی (overlap) ضروری است و ادعای مشروعیت [از طرف گروه‌های منازع با حاکمیت موجود] از منابع گوناگونی ناشی می‌شود. برای مثال، رژیم‌های نظامی در جهان سوم، اغلب سعی می‌کنند در زمینه‌های سنت فرهنگی و یا ملی، ادعای مشروعیت نمایند یا اینکه ادعای مشروعیت مذهبی می‌کنند. بدین ترتیب که خود را «مدافعین ایمان» معرفی می‌کنند. در ایران، شاه ادعای مشروعیت دودمانی می‌کرد؛ یعنی سعی می‌کرد سلسله پنجاه و سه ساله پهلوی را به حکومت سلطنتی دو هزار و پانصد ساله ایران بچسباند. (جشنهای دو هزار و پانصد ساله برای چنین منظوری بود). همچنین شاه ادعای مشروعیت بر اساس قدرت نمایشی (demonstrative power) داشت بدین نحو که توان نظامی خود را به نمایش می‌گذارد و همچنین بر اساس «ترقی» و «نوسازی» ادعای مشروعیت می‌کرد. این ادعاها، از طرف جنبشهای مذهبی و یا چپی رد؛ و رژیم شاه «نامشروع» قلمداد می‌شد. این گروه‌ها اولاً مشروعیت شاه را در زمینه‌های مختلف رد می‌کردند و ثانیاً بیان می‌داشتند که شاه حتی در زمینه‌های مورد ادعایش موفق نبوده است. برای مثال، در سطح مشروعیت مذهبی، [امام] خمینی ادعاهای شاه را رد کرد و بیان داشت که شاه معتقد به مذهب نیست و شرایط یک رهبر راه مطابق با عقاید اصولی مذهب شیعه حایز نیست. اما شاه در عوض، استبدادی پادشاهی و اقتدارگرا که به وسیله نیروی قهریه پشتیبانی می‌شد پی‌ریزی کرده بود، زیرا وی هیچ‌گونه تعهد اخلاقی در مورد اطاعت از رأی مردم و به دست آوردن حمایت آنان نداشت.

[امام] خمینی همچنین ادعای شاه را در مورد «انسجام و یکپارچگی» رد می‌کرد و بر این اساس استدلال می‌کرد که به دلیل وابستگی رژیم شاه به سلطه خارجی از یک طرف، و ماهیت اقتدارگرای حکومت او از طرف دیگر، این حکومت نمی‌تواند ادعای دموکراتیک بودن و پارلمانتاری بودن را نماید. جایی که نمایندگان پارلمان حتی مستقیماً از سوی شاه انتخاب نشده‌اند، بلکه یا به واسطه رهنمودهای حکومت‌های خارجی و یا از سوی گروه‌های ذی نفوذ خاصی به مجلس راه یافته‌اند، دیگر نمایندگان مردم محسوب نمی‌شوند. ادعای شاه در مورد بالا بردن استانداردهای زندگی و کوششهای مؤثر در پیش بردن یک برنامه نوسازی پیش‌تاز مورد مخالفت [امام] خمینی قرار داشت. [امام] خمینی اصرار می‌کردند که پانزده سال وقت لازم است تا خسارتها و زیانهایی که از سوی حکومت پهلوی به ایران وارد شده است جبران گردد و ایران به وضعیت قبل از سلطنت پهلوی برگردد. [امام] خمینی می‌گفتند که شاه منابع کشور را تلف کرده و

بیشتر از آنکه این منابع را در جهت منافع مردم به کار گیرد در جهت منافع شخصی و خرید اسلحه به کار گرفته است. بر این اساس، به نظر [امام] خمینی شاه در برنامه صنعتی کردن توفیقی به دست نیاورده است، بلکه در عوض، میلیونها نفر را از روستاها و بخش کشاورزی به سمت شهرها مهاجرت داده و آنها در حاشیه شهرها در جستجوی بیهوده برای کار سرگردان کرده، و محله‌های بزرگ [مهاجرنشین] را به وجود آورده است. عدم مقبولیت و مشروعیت رژیم شاه در هر دو مورد در گفته‌ها و استدلال‌های [امام] خمینی به یکدیگر مرتبط می‌شدند، زیرا همان طور که ایشان استدلال می‌کردند، یک فرمانروای کافر (ناپرهیزکار) فقط قادر است کشور را به سمت نابودی سوق دهد. یک رهبر فاسد فقط می‌تواند مجریان فاسد را منصوب کند. رئیس یک دولت که حکومت را بر مبنای اصول غلط اجرا کند فقط قادر است تصمیمات غلط اتخاذ نماید.

### سه فرضیه

در واقع، [در ایران] چهار گروه عمده مدعی قدرت مشروع وجود داشت. گروه‌های گوناگون چپگرا، جبهه ملی (مجموعه‌ای از گروه‌های محافظه کار و ناسیونالیست دموکرات)، طرفداران سلطنت و حامیان شاه، و جنبش مذهبی، جنبشی که به وضوح توانست توده‌ها را به حرکت درآورد، جنبش اسلامی بود؛ یعنی همان جنبشی که هم اکنون موقعیت خود را در جمهوری اسلامی تحکیم کرده است. این واقعیت که در آغاز برای ناظران غربی گیج‌کننده بود، موضوعی است که نیاز به آزمایش دارد. در این قسمت از نوشته حاضر، به منظور تبیین وقوع جنبشهایی که بیانگر نارضایتی سیاسی و اجتماعی بوده و تمایل به بازگشت به ارزشهای مذهبی اسلامی دارند، سه فرضیه مرتبط با یکدیگر ارائه خواهد شد:

۱- اسلام بیش از آنکه از نظر جنبه‌های آشکار مذهبی و مضمونهای اخلاقی آن درک شده باشد از نظر سیاسی و به عنوان یک چارچوب نمادین و یک بنیاد برای هویت جمعی و مخالفت با سلطه خارجی درک شده است.<sup>۲۲</sup> وضعیتی همانند آنچه در ایران فعلی وجود دارد، از سوی نظریه پردازان توسعه تحت عنوان جنبشهای کاریزماتیک بررسی شده‌اند.<sup>۲۳</sup> هر چند برخی از پیش شرطها و پدیده‌هایی که این نویسندگان به عنوان ویژگیهای چنین جنبشهایی معرفی می‌کنند با مورد ایران شباهتهایی دارد؛ اما در مورد توصیف جنبش مذهبی که در حال حاضر در ایران جریان دارد به عنوان جنبشی کاریزماتیک، تودیهایی وجود دارد. کاریزمایی که در [امام]

خمینی نهفته است و به ایشان قدرت می‌بخشد، بعضاً، کاریزمای نهادینه شده‌ای است که در ذات آن، سنتی وجود دارد که ایشان متعلق به آن هستند. ایشان جزئی از بدنهٔ نهادهای اقتدار و دانش مذهبی هستند که حامی آن سنت است. مشکل بتوان اقتدارهای کاریزماتیک، سنتی و قانونی - عقلایی را که از سوی وبر تفکیک شده‌اند و یا حتی ملغمه‌ای از این سه نوع اقتدار را در مورد رهبران مسلمان به کار برد. رهبرانی که اقتدار آنها به طور متعادلی از زمینه‌های متعددی نظیر عناصر کاریزماتیک - مهدویت شیعه، نقش رهبری آنان در مخالفت با یک حکومت کافر، موقعیت سنتی علما و رهبران مذهبی در مسائل اجتماعی و سیاسی، و از قانون مذهبی «شریعت» برآمده است. در مورد [امام] خمینی، ویژگیها و شهرتهای شخصی ایشان به دلیل محکومیت و زندانی شدنشان و به سبب عقایدی که داشتند و نیز زندگی در تبعید به زمینه‌ها و پیوندهای مذکور اضافه می‌شود. این در حالی بود که تصویر ایشان - به عنوان یک مرد فرزانه و فیلسوف و نه یک جوان پویا و بدعتگذار - او را از غربگرایان بی‌پایه متمایز می‌ساخت و به طور مستحکمی با فرهنگ سنتی و ارزشها و حیثیتهای ملی پیوند می‌داد.

در دههٔ ۱۹۶۰، دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی، مدل‌های نظری را برای تبیین ظهور رهبران مردمی در کشورهای جهان سوم بسط داده و تکمیل کردند. طبقه‌بندی رهبرانی نظیر ناصر و نکرومه که در جایی بین ارزشهای سنتی و جامعهٔ نوین قرار می‌گیرند، این تبیین را مجاز می‌سازد که چنین رهبرانی به عنوان نقاط مرکزی جهتگیری شخصیتها در دوره‌های گذار به کار گرفته شوند. در موقعیتهایی که هویت سنتی و همبستگی اجتماعی برای ضمانت انسجام گروه چندان کفایت نمی‌کند، رهبر کاریزماتیک به عنوان مرکز و حدث تلقی می‌شود. آنها در برهه‌های تغییرات شدید هنجاری و نهادی به منزلهٔ حلقهٔ پیوند بین گذشته و آیندهٔ جامعه عمل می‌کنند. اما مورد [امام] خمینی روشن می‌سازد که این مدلها نیز ساده‌انگارانه هستند. اگر چه [امام] خمینی ممکن است به عنوان نقطهٔ نمادین همبستگی برای جامعه‌ای که از بحران در نظام ارزشی و هویت خود رنج می‌برد، بخوبی مناسب باشد اما ایشان را نمی‌توان یک شخصیت انتقالی تلقی کرد که یا به جامعه‌ای که در حال دگرگونی سریع است آرامش و تسلی روانی بدهد و یا اینکه به جامعه‌ای که بنیادهای سنتی آن در حال فروپاشی است هویتی جمعی ببخشد. اما البته این نیز توجیه‌پذیر نیست که ایشان را منحصرأً به عنوان کسی بشناسیم که جامعه را به سنتهای گذشته برمی‌گرداند. فهرست آپتر در این زمینه سودمند است.<sup>۲۴</sup>

۲- در زمینه کارویژه مرجع نمادین شیعه برای ایجاد هویت گروهی می توان به نقش تاریخی شیعه به عنوان یک جنبش مخالفت آمیز نمادساز، که در زمینه های متعددی مدعی مشروعیت است، استناد کرد. به منظور آزمون این فرضیه، مروری مختصر بر تاریخ اسلام ضروری است. جانشینان حضرت محمد (ص) زمان کافی و مناسب برای تثبیت و تحکیم موقعیت خود نداشتند. ادعای آنها برای جانشینی از سوی عموم تصدیق و تأیید نشد. به طوری که ابوبکر، اولین خلیفه برای تثبیت مجدد انسجام منطقه ای اقتدار خویش به وسیله مذاکره و عملیات نظامی، تحت فشار قرار داشت. او بعد از دو سال درگذشت و جانشین او، عمر، که در یک دوران پر از تنش بین اعراب و مردم مناطق تسخیر شده بر سر مالیات، فرمانروایی بیگانه و وضعیت ناعادلانه مسلمانان عرب و غیر عرب دچار مشکل بود، توسط یک برده ایرانی به قتل رسید. عثمان جانشین او شد. عثمان کاندیدای مطلوبی برای نخبگان مکه بود و این در حالی بود که گروه های زیادی از مردم با او دشمن بودند. هنگامی که عثمان کشته شد، امام علی (ع) به عنوان جانشین او اعلام شد. اما مشروعیت حکومت امام علی (ع) مورد چالش واقع شد. از همه بیشتر معاویه حاکم شام بود که بر خود فرض می دانست که انتقام خون عثمان را بگیرد و لذا با امام علی (ع) به مبارزه برخاست\*. نتیجه آن بود که بعد از مواجهه نظامی سخت بین دو طرف و انجام مذاکرات، حکومت [در ظاهر و به نحوی غاصبانه] به معاویه رسید. او حکومتی عرب و پادشاهی را پی ریزی کرد که جهت حرکت «اسلام سنی» را در آینده تعیین نمود. حزب علی (ع) از حزبی که برای قدرت می جنگید به یک جنبش مقاومت تبدیل شد که فرض اصلیش، عدم مشروعیت جریاناتی بود که از خط اصلی و صحیح خلافت (که همان امامت امام علی (ع) و جانشینانش بود) منحرف شده و به یک پادشاهی عربی تبدیل شده بودند.

برنارد لوئیس می نویسد:

رشد واقعی جنبش [شیعه] شروع شد .... مذہب شیعه هنگامی که به عنوان یک حزب عرب شکست خورد، به عنوان یک گروه اسلامی (و نه عربی) که در پی پیروزی بود، مطرح شد. مبلغین شیعه موفقیت بزرگی را

\* برداشت مؤلف در این زمینه درست نیست، خونخواهی معاویه بهانه ای بیش نبود. بهانه ای که حتی خودش به نادرستی آن واقف بود.

در جذب توده‌های ناراضی و به خصوص موالی\* به دست آوردند. برای موالی، اعتقاد به «مشروعیت جانشینی در خط پیامبر» بسیار جذابتر بود تا برای خود اعراب. مذهب شیعه ضرورتاً به صورت ابزار مخالفت مذهبی با دولت و نظم موجود درآمد که قبول این نظم به معنای هماهنگی با اسلام سنی و یا به عبارت دیگر [هماهنگی با] آموزهٔ مکتب اسلام غیر شیعی است. ۲۵

مذهب شیعه که در اصل یک جنبش عرب بود، در ایران اشاعه و زمینهٔ مساعدی را برای گسترش پیدا کرد. بخصوص در میان مخالفین نخبگان حاکم که عمدتاً عرب بودند و از سوی نخبگان وابستهٔ داخلی حمایت می‌شدند.

۳- مذهب شیعه<sup>۲۶</sup> در ایران به عنوان ابزاری برای بسیج مقاومت سیاسی در مقابل سلطهٔ خارجی و ساختار اجتماعی گروه سالار به کار رفته است. به دلایلی، مذهب شیعه شیوه‌ای مناسب برای ابراز نارضایتی در مخالفت با شاه محسوب می‌شد. به غیر از این دلیل که این شیوه‌ای سنتی برای ابراز اعتراض‌های اجتماعی و سیاسی است، دلایل عملی دیگری نیز وجود دارد. ویژگی ایران به عنوان یک کشور جهان سومی، این است که دارای سطحی از تمرکز و همگرایی که در کشورهای صنعتی یافت می‌شود نیست. این از لحاظ نظریهٔ نوسازی بدین معناست که چنین جوامعی فاقد یک نظام ارتباطی یکپارچه‌کننده و یک زیربنای توسعه یافته‌اند - قضایاتی که فقط در مقایسه با استانداردهای جوامع غربی قابل حصول است. در حقیقت یک نظام ارتباطی و یک زیربنای ایدئولوژیکی و مادی وجود دارد، اما این یک زیربنای سنتی است که بر روی آن یک روبنای مدرن تحمیل شده است، چون مفاهیم و واژه‌شناسی در دسترس، ساختارهای سازمانی و اشکال برخورد و به کار گرفتن افراد، شیوه‌های ابراز و قاعده‌مند کردن علایق، شکایات و اهداف، بیشتر «اسلامی» هستند تا مردم‌انگیز، اقتدارگرا و یا مارکسیست لنینیست. نظام مذهبی با شبکه‌های ارتباطی، ساختارهای نهادی و کارکنان خود، قادر است دست به گونه‌ای اقدامات سازمانی و مفهومی بزند که وسایل مدرن قابل رقابت با آن نیستند.<sup>۲۷</sup> حتی آنهایی که در بنیادگرایی مذهبی سهم نیستند به دلیل دیگری تحت جنبش مذهبی

\* موالی به مسلمانان غیر عرب و عمدتاً به ایرانیان مسلمان اطلاق می‌شد.

جمع می‌شوند، که البته هنوز این غیر ممکن است تا ارزیابی شود که چنین گروههایی چه تعدادند و چقدر قدرت دارند. برای مثال، برای هر رژیمی در ایران غیر ممکن است که جنبشهای مذهبی را با همان شدتی سرکوب کند که گروهها و سازمانهای کمونیستی مظنون را سرکوب می‌نماید. در ایران دسترسی به جمعیت از طرق مذهبی به سادگی امکان‌پذیر است، در حالی که امکان چنین کاری با به کارگیری ابزار مارکسیستی وجود ندارد.

شیعه هم می‌تواند نقشی متمایزکننده و هم نقشی یکپارچه‌کننده در مورد اسلام داشته باشد: برای مثال، شیعه که در قرن ۱۶ به عنوان مذهب رسمی از طرف صفویه شناخته شد، ایران را از امپراتوری سنی مذهب عثمانی متمایز می‌ساخت. امروزه، [امام] خمینی دربارهٔ اتحاد مسلمانان جهان در برابر امپریالیسم سخن می‌گوید.<sup>۲۸</sup> ایشان به جای تأکید بر اختلافات شیعه و سنی، بر تمایز میان اسلام و غیر اسلام و دنیاگرایی تأکید می‌کند. ناسیونالیسم در آموزه سیاسی خود مفهومی بسیار متمایز از شکل غربی آن است. همان طور که در مراحل اولیه جنبشهای طرفدار وحدت اعراب و طرفدار وحدت آفریقا می‌بینیم، استقلال ملی تنها اولین قدم جهت تأسیس یک واحد سیاسی بزرگتر است؛ مثلاً ملت آفریقا، ملت عرب و یا ملت اسلام. ناصر سوسیالیست و طرفدار وحدت اعراب و قذافی طرفدار وحدت اعراب و طرفدار وحدت اسلام، هر دو اشکالی از سازمان سیاسی و اتحاد اجتماعی را ورای دولت ترسیم می‌کردند. [امام] خمینی اعتقاد داشت که تأسیس جمهوری اسلامی ایران، اولین قدم در خلق یک کشور اسلامی فدرال است که ایران یکی از استانهای آن خواهد بود.\* اهداف وحدت‌گرایانه اسلامی [امام] خمینی، همچون جنبشهای طرفدار وحدت اعراب و طرفدار وحدت آفریقا، با وفاداریهای ناسیونالیستی - ایرانی، قومی، منطقه‌ای و با پویاییهای نگاه‌دارندهٔ دولت - ملتها در تضاد است. حکومت‌های مستقر موجود و گروه‌های سیاسی که دارای اهدافی دیگر هستند - مانند گروه‌های مارکسیست، و عربهایی که با ادعاهای رهبری ایران موافق نیستند - با چنین کوششهایی جهت ادغام، یعنی با تمایلات پان‌اسلامی مخالف‌اند.<sup>۲۹</sup>

به طور آشکار، می‌توان از جنبش مذهبی به عنوان عاملی یکپارچه‌کننده استفاده کرد. عاملی

\* امام خمینی (س)، چنین تعبیراتی نداشته‌اند و نویسنده با استفاده از منابع دست دوم، که چندان دقیق نیست، از مواضع ایشان، چنین استنباطی کرده است.

که نیروهای مخالف را حول محور مشترکی از مقاومت در مقابل نظم موجود متحد می‌کند. در حالی که، مبارزه علیه رژیم شاه به پیش می‌رفت، اهداف اجتماعی مبهم و کلی باقی می‌ماند، به طوری که اتحاد میان گروههای مختلف تحت چنین اهداف کلی و مبهمی امکان‌پذیر بود. اما رفته رفته، آرمانهایی نظیر «خیر و صلاح مردم»، «ریشه‌کنی فساد»، «از زیر یوغ سلطه خارجی در آمدن» و «خودکفایی درباره واردات کالاهای ضروری» به سیاستهای عینی، اختلافات ایدئولوژیکی، مبارزه برای نیل به قدرت و مشروعیت و سطوح مختلفی از توان بالقوه سیاسی تبدیل شد و توده‌های بی‌شکل مردمی که در خیابانها اعتراض می‌کردند به گروههای متمایز با منابع حمایت داخلی و خارجی، و سطوح متفاوتی از مشارکت مستمر و بالقوه، و با ظرفیتهای متفاوتی برای تبدیل اهداف مبهم و پراکنده به سیاستها و خواسته‌های مشخص بدل شدند.

### نتیجه‌گیری

جنبشهای مذهبی می‌توانند به ابزاری برای ابراز نارضایتی اجتماعی رادیکال، گردهم آوردن احساسات پراکنده و گروههای با التزامات مشترک و تنظیم کردن ارزشها و وفاداریهای مثبت به کار روند. این جنبشها همچنین می‌توانند ابزاری برای حمایت از امتیازات، و یکپارچه کردن خواسته‌ها و علایق عینی و روابط قدرت تحت یک نظام عقیدتی باشند. جنبشهای مذهبی همچنین می‌توانند نابرابریها را عقلایی کنند و مردم را تحت پرچم واحدی با هدف تحقق «برابری اجتماعی» بسیج کنند. مذهب، زمانی که نخبگان مذهبی راست آیین، جنبشهای بدعتگذار و گروههای مذهبی نقش خود را در تشکیل دولت - ملتها ایفا نمودند، تمام این وظایف را در تاریخ اروپا انجام داد. کاتولیک‌گرایی هنوز در اروپای شرقی به عنوان نوعی پیش‌زمینه ملی، در امریکای لاتین یعنی جایی که «الهیات آزادیبخش» دارای لحن انقلابی است و در اروپای غربی به عنوان یک التزام سیاسی - اجتماعی برای سازمانهای حزبی معین، اهمیت دارد. در فلسطین اشغالی و پاکستان، مذهب توجیهاتی منطقی برای وجود دولت فراهم می‌آورد. مفهوم «دنیاگرایی» در نظریه توسعه، تمایل به چشم‌پوشی از نقشی که مذهب، جنبشهای مذهبی و گروههای ذی نفوذ در فرآیند نوسازی اروپا ایفا کرده‌اند دارد. در مورد جهان سوم، مفهوم ترکیب نشده و غیر متمایز «دنیاگرایی» توان بالقوه سیاسی و اجتماعی ارزشها و نظامهای عقیدتی و اشکال سازمانی را نادیده می‌گیرد.

نمونه ایران مشخص می‌کند که اجرای برنامه‌های نوسازی لزوماً منجر به کاهش نقش سیاسی و ضرورت مذهب نمی‌شود. در نظریه نوسازی، تضاد بین مذهب (که اخلاقی و مبتنی بر ارزش است) و دنیاگرایی (که واقع بین و مبتنی بر عقل است) مسلم و بدیهی فرض می‌شود و اعتقاد بر این است که در قلمرو اقتصادی و عمومی، این دو نظام به طور ذاتی متناقض هستند — هر کدام الگوهای رفتاری، ارزشها و محرکه‌های خودشان را دارند. (رقابت در برابر هماهنگی و همکاری، جامعه واقع‌گرا به جای جامعه احساسی، علاقه به خود به جای علاقه به خانواده).

مفهوم نظم سیاسی و نوسازی و احتیاجات عقلایی و عملی نوسازی که در غرب مشاهده می‌شود، در دیدگاه [امام] خمینی تابع ارزشهای مذهبی می‌باشد. حدّ صنعتی شدن هم بر این اساس است. هنوز بسیار زود است که دیدگاه [امام] خمینی را به عنوان یک «بدیل شرقی» به جای فرآیند سیاسی سنتی غرب تلقی نماییم؛ همان طور که اعلام قبلی دنیاگرایی زود هنگام بود. در حقیقت هر دو نوع جوامع، یعنی سنتی و صنعتی، بر اساس نظام ارزشی خود عمل می‌کنند اگر چه ارزشها، خود متفاوت هستند. هر دو دارای ساختار قدرتی هستند که این ارزشها را تفسیر کرده و به کار می‌برند (برای مثال تکنوکراتها و علما)؛ و هر دو با محدودیتهای نظام بین‌المللی محدود می‌شوند. ارزشهای مذهبی مانند ارزشهای اقتصادی، با قضاوتهای اخلاقی، محدودیتهای خارجی و علایق عینی تفسیر می‌شوند. در حالی که گروه حاکم، تصمیماتش را به عنوان دستورات اخلاقی ارائه می‌دهد، لکن اغلب آنها نتیجه منازعه قدرت و انعکاس روابط آن هستند.

### یادداشتها:

- 1) Dankwart A. Rustow, "The Politics of the Near East," in Gabriel Almond and James Coleman(eds), *The Politics of the Developing Areas*, Princeton, N.J: Princeton University Press, 1960 P. 387.
- 2) Lucian Pye, *Aspects of Political Development*, Boston: Little, Brown, 1966, P. 10.
- 3) Ibid.

(۴) برای مثال رجوع کنید به:

Ali Mazrui, "From Social Darwinism to Current Theories of Modernization: A Tradition of Analysis", *World Politics*, October 1968, PP. 69 - 83.

(۵) یکی از بحثهایی که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به طور متناسب برای حمایت از برنامه‌های کمک برای

توسعه به کار رفت، این عقیده بود که این کمکها به دموکراسی در کشورهای کمک‌گیرنده می‌انجامد.

6) Almond and Coleman, *The Politics of Developing Areas*, P. 64.

(۷) برای مثال رجوع کنید به:

George Kahin, Guy Parker and Lucian Pye, "Comparative Politics of Non Western Countries," *American Political Science Review*, December 1955, P.49.

(۸) یکی از متون مطلوب در اینجا متن زیر است:

Almond and Coleman, *The Politics of Developing Areas*.

9) Almond, *Political Development*. P. 13.

10) Rustow, "Politics of the Near East," P. 369.

11) Cyril Black. (ed). *Comparative Modernization*, New York: Free Press, 1976, PP. 1 - 12.

(۱۲) برای مثال رجوع کنید به:

Almond. G. *Political Development*. P. 37. Daniel Lerner. *The Passing Traditional Society: Modernizing the Middle East* Glencoe, Ill: Free Press, 1958.

13) U.S. News and World Report, March 27, 1976.

14) Abdul Kassim Mansur, "The Crisis in Iran: Why the U.S. Ignored a Quarter Century of Warning." *Armed Forces Journal International*, January 1979, PP. 26 - 29.

15) James Bill, "Iran and the Crisis of 78" *Foreign Affairs*, 57, January 1979, P. 233.

16) George Lenczowski, *The Middle East in World Politics*, Ithaca. N.Y. : Cornell University Press. 1964). P. 232.

(۱۷) به نقل از:

Quoted in Abdul Kassim Mansur. "The Crisis in Iran". P. 28.

(۱۸) برای تبیین عام این پاسخ به سلطه فرهنگی، اقتصادی و نظامی رجوع کنید به:

Peter Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday, 1966.

19) Samuel Huntington, "The Change to Change: Modernization, Development, and Politics", in Black. *Comparative Modernization*. PP. 25 - 61.

20) Richard Falk. "Trusting Khomeini." *New York Times*, February 16. 1979, P. A - 17.

21) Abdul Kassim Mansur. "The Crisis in Iran". PP. 27 - 31.

(۲۲) برای مثال رجوع کنید به:

David Apter. ed. *Ideology and Discontent*, New York: Macmillan, 1964, on the "Identity Function" of Ideologies in developing areas.

23) For a typical text, K.J. Ratnam, "Charisma and Political Leadership", *Political Studies* 12. (December 1964). 342.

24) David Apter, *Ghana in Transition*, Princeton, N.J: Princeton University Press. 1972, P.8.

25) Bernard Lewis, *The Arabs in History*, New York: Harpr & Row, 1966, P.71.

(۲۶) شیعه سه تقسیم عمده دارد.

(۲۷) علاوه بر این، سه شبکه و ساختار عملی و کارایی دیگر نظیر سازمانهای تجاری مثل بازاری‌ها وجود دارد.  
 (28) Imam Khomeini, Hokumati Islamiyy [Islamic Government], n.P. 1971, P. 42 (in Farsi).

(۲۹) برای بحثی دربارهٔ تجربهٔ پان عرب، رجوع کنید به:

Malcolm Kert, *The Arab Cold War*, London: Oxford University Press, 1971.

## آزادی در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (س)

حمید حیدری \*

چکیده: در این مقاله آزادیهای مدنی از منظر اندیشه سیاسی امام خمینی (س) مورد بررسی قرار گرفته است. این مقاله نظریه امام خمینی (س) در این زمینه را «آزادی قانونی» می‌نامد و وجوه گوناگون آن را در آرا و عملکردهای امام جستجو می‌کند. در این مقاله حرم خصوصی در نظریه امام بسان حوزه‌ای دیده شده است که حکومت حق وضع قانون در آن و تحدید دامنه آن را ندارد.

حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی (س) رهبر انقلاب شکوهمند اسلامی و بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی ایران، به عنوان عالمی برجسته در علوم مختلف اسلامی (چون: فلسفه، عرفان، فقه، اصول، تفسیر، اخلاق و رجال) شناخته شده و آثار گرانقدری در این علوم از خود بر جای گذاشته‌اند. از منظری دیگر، ایشان فردی سیاستمدار بودند که با سیاست جهان و قدرتهای استکباری آشنایی داشتند و صاحب قدرت، شجاعت و مهارت ستودنی در رهبری یک انقلاب عظیم و موفق بر علیه نظامی کهن و مورد حمایت قدرتهای بزرگ جهانی بودند. لکن در باب «اندیشه سیاسی» آنگونه که شایسته است شناخته نشده‌اند. آنچه معمولاً در این زمینه از ایشان

معروف است عمدتاً «اصل ولایت فقیه» است. در حالی که ایشان نظریات قابل توجهی درباره موضوعاتی چون: سرشت انسان، تاسیس حکومت، اهداف دولت، مشروعیت، قرارداد اجتماعی، حکومت قانون، انواع حکومتها، مشروطیت، آزادی، عدالت، سعادت و ... ابراز نموده‌اند که حتی اصل ولایت فقیه نیز بدون فهم و تبیین صحیح این نظریات بدرستی درک نخواهد شد. در این مقاله سعی شده است که به طور فشرده یکی از این اصول یعنی «آزادی» تبیین شود.

امید است که توفیق تشریح کافی این اصل و نیز سایر اصول مورد اشاره برای نگارنده حاصل شود.

## ۱- تعریف آزادی

### الف. آزادی فلسفی یا توصیفی

در فلسفه امام، آزادی به دو معنا به کار رفته است: آزادی فلسفی یا توصیفی، و به بیان دیگر، اختیار (Free - will) و آزادی حقوقی (Freedom) یا تجویزی. در مسأله «جبر و اختیار» که از مهمترین موضوعات عقیدتی اسلام است، امام نظریه «جبر» را که از طرف اشاعره ابراز شده رد می‌کند و آن را ستم به خدای متعال و پایمال‌کننده حق آفریدگان معرفی می‌کند.<sup>۱</sup>

جبریون معتقدند که خلق به طور کلی از تأثیر برکنارند و همه تأثیرات به گونه مباشرت و بدون واسطه به خدای تعالی استناد دارند.<sup>۲</sup>

در نتیجه انسان «فاقد اراده و اختیار و آزادی» و مقهور اراده حق تعالی است. همچنین نظریه «تفویض» را که معتزله آن را ساخته و پرداخته‌اند، شرک به خدای متعال توصیف می‌کند.<sup>۳</sup>

قاتلان به تفویض معتقدند:

هرگاه بنده‌ای کاری انجام می‌دهد و یا هر موجودی هرگونه اثر از او ظاهر می‌شود حضرت باری تعالی، العیاذ بالله، بود و نبودش یکسان است ...  
[و] حق تعالی ... مکلف را آفریده و کارهایش را به او واگذار کرده است.<sup>۴</sup>

نتیجه این نظریه این است که انسان «دارای آزادی و استقلال کامل در کارهایش» است و اراده خدای تعالی هیچ نقشی در زندگی او ندارد. امام پس از رد نظریه جبر و تفویض، نظریه «الامر بین الامرین» را که نظریه مذهب امامیه است نقل می‌کند و توضیح می‌دهد که:

در تمام هستی و دار تحقق، فاعل مستقلى به جز خدای تعالی نیست و دیگر موجودات همان گونه که در اصل وجود مستقل نیستند بلکه ربط محضند و وجودشان عین فقر و تعلق است و ربط و احتیاج صرفند، صفات و آثار و افعالشان نیز استقلالی نیست. صفاتی دارند و دارای آثاری هستند و کارهایی انجام می‌دهند ولی در هیچ یک از اینها استقلال ندارند... آیه مبارکه: «وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ<sup>۵</sup>...» می‌فرماید: شما نخواهید خواست مگر آنکه خدا بخواهد که در عین حالی که مشیت را برای خلق اثبات می‌فرماید وابستگی آن را به مشیت الهی بیان می‌کند، نه اینکه بخواهد بگوید که دو چیز دارای تأثیر باشند: مشیت خلق و مشیت خالق، و یا اینکه به طور اشتراک مؤثر باشند؛ بلکه به گونه‌ای است که مشیت [انسان] ممکن ظهور مشیت خدا و عین ربط و تعلق به مشیت خدا است.<sup>۶</sup>

امام انسان را مختار و آزاد می‌داند لکن نه مستقل از قدرت، اراده و خواست خدای متعال. در نتیجه، انسان مقهور اراده الهی نیست.

از سوی دیگر، امام ضمن قبول اینکه سرشت انسانها در میل به نیکی و بدی تفاوت دارد و تفاوت انسانها در نطفه، در پاکی و ناپاکی رحم، رفتار مادر در ایام بارداری و شیر دادن به فرزند، محیط تربیتی و دیگر امور موجب تفاوت آنها در میزان میل به نیکی و بدی می‌شود؛ ولی هیچ یک از اینها را مانع «اختیار و آزادی انسان در تصمیم‌گیری و کنش» نمی‌داند و انسان را مقهور طبیعت، وراثت و محیط تربیتی نمی‌داند.<sup>۷</sup>

حاصل سخن اینکه، امام معتقد است انسان موجودی است دارای اراده، اختیار و آزادی در تصمیم‌گیری و کنش؛ نه اراده الهی نه وراثت، نه طبیعت و نه محیط رشد و نمو و زیست، اراده انسان را مقهور خویش نساخته‌اند و انسان را «مجبور» نکرده‌اند. این «آزادی فلسفی یا توصیفی» است، که پیش فرض بحث «آزادی حقوقی و تجویزی» است. اگر در بحث فلسفی انسان را مقهور و مجبور و فاقد اختیار بدانیم جایی برای بحث از اینکه آیا خوب است انسان را در کارهایش آزاد بگذاریم یا برخی انسانها مجازند اراده خود را بر انسانهای دیگر تحمیل کنند و آزادی آنها را محدود کنند باقی نخواهد ماند.

ب. آزادی حقوقی یا تجویزی

در حالی که آزادی فلسفی به بحث از وجود اراده برای انسان مربوط می‌شود، و بحث درباره «بود و نبود» است، آزادی حقوقی به تجویز آزاد گذاشتن انسان در تصمیم‌گیری و کنش مربوط می‌شود، و بحثی درباره «باید و نباید» است. در اینجا امام آزادی را به نبود الزام و اکراه از سوی سایرین تعریف می‌کند و آن را «به مثابه شرایطی که در آن شخص مجبور نیست، مقید نیست، در امورش مداخله نمی‌شود، و تحت فشار قرار نمی‌گیرد»<sup>۸</sup> تعریف می‌کند. امام در اینجا همچون آیزایا برلین که معتقد است «هر چه حوزه عدم مداخله وسیعتر باشد، آزادی من بیشتر است»<sup>۹</sup> آزادی را به «حوزه‌ای از عدم مداخله»<sup>۱۰</sup> تعریف می‌کند. امام در پاسخ اورینانا فالاجی که از ایشان خواستار ارائه یک تعریف ساده از آزادی می‌شود می‌فرماید:

آزادی یک مسأله‌ای نیست که تعریف [پیچیده‌ای] داشته باشد. مردم عقیده‌شان آزاد است، کسی الزامشان نمی‌کند که شما باید حتماً این عقیده را داشته باشید، کسی الزام به شما نمی‌کند که حتماً باید این راه را بروید، کسی الزام به شما نمی‌کند که باید این را انتخاب کنی، کسی الزامتان نمی‌کند که در کجا مسکن داشته باشی یا در آنجا چه شغلی را انتخاب کنی. آزادی یک چیز واضحی است.<sup>۱۱</sup>

## ۲- ارزش آزادی

### الف. آزادی حقی خدادادی

در نظر امام آزادی دارای جایگاه والایی است. آزادی حقی اولیه، طبیعی و خدادادی است. این حکومتها نیستند که به مردم آزادی اعطا می‌کنند، بلکه آفریدگار انسان، او را آزاد آفریده و به او آزادی اعطا فرموده است. حکومتها نه به شهروندان آزادی داده‌اند و نه می‌توانند آن را نادیده بگیرند. آزادی حقی است خدادادی که حکومتها موظف به رعایت و پاسداری از آن هستند. امام در یک سخنرانی در پیش از انقلاب اسلامی در توصیف آرمان ملت از انقلاب بر علیه حکومت سلطنتی می‌فرماید:

مملکت ما امروز قیام کرده است و این قیام قیامی است که همه موظفیم دنبالش برویم... هر کس که هست، اهل این مملکت است باید دنبال این اهالی مملکتش باشد تا این کار بشود، بلکه مسأله‌ای است که، منطقی است

که بشر باید دنبالش باشد. اینها دارند حقوق اولیه بشریت را مطالبه می‌کنند. حق اولیه بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم، من می‌خواهم حرفم آزاد باشد.<sup>۱۲</sup>

با این بیان، امام آزادی را حقی اولیه برای عموم بشریت قلمداد می‌کند و آنان را برای گرفتن این حق اولیه ترغیب می‌نماید.

امام در توضیح وجود آزادی برای اقلیتهای دینی و مسلکی در حکومت اسلامی در یک مصاحبه مطبوعاتی می‌فرماید:

اسلام بیش از هر دینی بیش از هر مسلکی به اقلیتهای مذهبی آزادی داده است، آنان نیز باید از حقوق طبیعی خودشان که خداوند برای همه انسانها قرار داده است بهره‌مند شوند. ما به بهترین وجه از آنها نگهداری می‌کنیم. در جمهوری اسلامی کمونیستها نیز در بیان عقاید خود آزادند.<sup>۱۳</sup>

امام در رد سخن شاه سابق ایران که مدعی بود به مردم ایران آزادی اعطا کرده است برمی‌آشوبد و اعطای آزادی از سوی حکومت را به مسخره می‌گیرد و می‌فرماید:

این چه وضعی است که در ایران هست؟ این چه آزادی است که اعطا فرموده‌اند آزادی را؟! مگر آزادی اعطا شدنی است؟! خود این کلمه جرم است، کلمه اینکه اعطا کردیم آزادی را، این جرم است. آزادی مال مردم است، قانون آزادی داده، خدا آزادی داده به مردم، اسلام آزادی داده، قانون اساسی آزادی داده به مردم... آزادی اعطایی که آزادی حقیقتاً نیست.<sup>۱۴</sup>

در اینجا گرچه امام به نظریه جان لاک، فیلسوف انگلیسی، که معتقد است انسانها طبیعتاً آزاد، برابر و مستقل هستند و هیچ کس را نمی‌توان از این داریایی محروم کرد و او را مطیع قدرت سیاسی دیگری بدون رضایت خود او نمود، رضایتی که از راه توافق با دیگر حاصل شده باشد،<sup>۱۵</sup> نزدیک می‌شود؛ لکن به موجب آنکه امام یک فیلسوف الهی است هم آزادی را عطیه‌ای الهی می‌داند و هم برای خود خالق حق دخالت در آزادی بشر را محفوظ می‌داند.<sup>۱۶</sup>

نتیجه این اصل که «آزادی حقی اولی، فطری، طبیعی و خدادادی برای بشر» است، این می‌شود که حکومت باید دغدغه رعایت آزادی شهروندان را داشته باشد و آن را تضمین کند.

امام در این باره فرموده است:

باید آزادیها در حدود قوانین مقدس اسلام و قانون اساسی به بهترین وجه تأمین شود.<sup>۱۷</sup>

در جای دیگر درباره رعایت حقوق اقلیتهای مذهبی می‌فرماید:

تمام اقلیتهای مذهبی در حکومت اسلامی می‌توانند به کلیه فرایض مذهب خود آزادانه عمل نمایند و حکومت اسلامی موظف است از حقوق آنان به بهترین وجه حفاظت کند.<sup>۱۸</sup>

به نظر امام نه آزادی قابل چشم‌پوشی و نادیده انگاشتن است، نه شایسته است مردم از آن صرف نظر کنند، نه چیزی است که حکومت به مردم داده باشد و نه چیزی است که حکومت مجاز باشد آن را پایمال کند. آزادی حقیقی است خدادادی که مردم باید آن را طلب و حکومتها باید آن را رعایت کنند. بدین دلیل حکومت اسلامی نمی‌تواند یک حکومت استبدادی باشد در اسلام دیکتاتوری اصلاً در کار نیست، هیچ، ابد، هیچ وقت نبوده و هیچ وقت نیست، هیچ وقت نخواهد بود.<sup>۱۹</sup>

امام معتقد است که حکومت اسلامی شبیه هیچ یک از اقسام حکومتهای استبدادی (Despotism) نیست.

اسلام حکومتی را بنیان نهاد که نه به شیوه استبدادی است که در آن نظر و تمایلات نفسانی یک نفر بر تمام جامعه حاکم است، و نه به شیوه مشروطه [لیبرال] یا جمهوری [خالص] که مبتنی بر قوانین بشری است که آن قوانین را گروهی از مردم بر تمام جامعه حاکم می‌کنند. بلکه حکومت اسلامی، نظامی است که از وحی الهی الهام می‌گیرد و در تمام زمینه‌ها از قانون الهی کمک می‌گیرد و هیچ یک از زمامداران امور جامعه حق استبداد به رأی ندارند.<sup>۲۰</sup>

به این ترتیب امام با ردّ حکومت استبدادی خودکامه، موافقت خود را حکومت مشروطه (Constitutionalism) دینی و جمهوری اسلامی اعلام می‌دارد. حکومتی که در آن ضمن اجرای حقوق و احکام الهی، آزادی، اراده و خواست شهروندان نیز به طور کامل مورد توجه قرار می‌گیرد.

در اندیشه سیاسی امام حکومت و تشکیل جامعه مدنی از سوی بشر برای پایان دادن به وضعیت هرج و مرج، ظلم و ناامنی است. انسان به این دلیل در برابر اوامر حکومت تسلیم می‌شود که خود را در محیطی امن و آرام قرار دهد و در چنین محیطی به تحصیل حقوق خود (از جمله حق طبیعی آزادی، و رشد فضائل) بپردازد. در اینجا امام نظریه هابز یعنی «کسب امنیت» را در خصوص فلسفه تشکیل دولت با نظریه لاک یعنی «تضمین آزادی»<sup>۲۱</sup> ترکیب می‌کند و در ضمن آن را با آموزه «رشد فضائل» افلاطون که از وظایف دولت است<sup>۲۲</sup> پیوند می‌دهد. امام جامعه بدون حکومت را جامعه‌ای گرفتار «هرج و مرج و ناامنی» توصیف می‌کند<sup>۲۳</sup> و معتقد است که انسان برای فرار از ناامنی و به دست آوردن امنیت به تشکیل حکومت رو آورده است:

ضرورت تشکیل حکومت برای گسترش عدالت و تعلیم و تربیت  
[شهروندان] و حفظ نظم [اجتماعی] و رفع ظلم و حفظ مرزها [کشور] و  
جلوگیری از تجاوز بیگانگان از واضحترین احکام عقلاست بدون آنکه  
تفاوتی میان کشورهای مختلف و یا زمانهای مختلف وجود داشته باشد. در  
عین حال دلیل شرعی نیز بر این مطلب دلالت دارد.<sup>۲۴</sup>

امام وجود امنیت در جامعه را پیش شرط همه لذات و خوشیهای دنیوی قلمداد می‌کند و معتقد است سعادت دنیوی بدون وجود امنیت امکان‌پذیر نیست؛ و به این دلیل دولت اسلامی را موظف به تأمین سعادت دنیوی شهروندان و ضامن حفظ امنیت آنان می‌داند:

اگر ... محتوای اسلام در همه جای این مملکت پیاده بشود یک حالت  
اطمینان برای ملت در کشور حاصل می‌شود که سرآمد همه خوبیهاست.  
انسان اگر چنانچه همه خوشیها را داشته باشد لکن حال اطمینان نداشته  
باشد و متزلزل باشد، تمام آن خوشیها تلخ می‌شود... این طمأنینه روحی  
بهترین چیزی است که برای انسان هست.<sup>۲۵</sup>

در محیط اسلام، مملکت اسلامی، رعب نیست و در محیط طاغوت  
رعب است.<sup>۲۶</sup>

امام آزادی و امنیت را اینگونه به هم پیوند می‌دهد: آزادی آن است که فرد با احساس امنیت از آزادی‌اش بهره‌برداری کند و گر نه آزادی همراه با اضطراب و ترس ارزش ندارد:

آزادی در حدود ضوابط است ... در حدود قواعد و قوانین آزادی هست، یعنی شما دیگر از کسی ... نمی‌ترسید ... به این معنی الحمد لله ما الان آزادیم.<sup>۲۷</sup>

آنگاه سعادت را که هدف و آرمان حکومت اسلامی است به آزادی پیوند می‌دهد و آن را الزامی معرفی می‌کند:

با جمهوری اسلامی سعادت، خیر [و] صلاح برای همه ملت است. اگر احکام اسلام پیاده بشود... تمام اقشار ملت به حقوق حقه خودشان می‌رسند، ظلم و جور و ستم ریشه‌کن می‌شود. در جمهوری اسلامی زورگویی نیست، در جمهوری اسلامی ستم نیست. در جمهوری اسلامی آزادی است، استقلال است، همه اقشار ملت در جمهوری اسلامی باید در رفاه باشند.<sup>۲۸</sup>

بدین ترتیب، در اندیشه سیاسی امام، آزادی همراه با امنیت نه تنها یک اصل ارزشمند و قابل احترام است که باید پاس داشته شود، بلکه یکی از اهداف اصلی تأسیس حکومت و یکی از اصول جمهوری اسلامی است که الگوی مطلوب حکومت در نزد ایشان به شمار می‌رود.

### ج. آزادی، تمدن و توسعه

ارزش آزادی برای امام آنقدر است که از آن به عنوان یکی از ارکان اساسی تمدن یاد می‌کند و آن را در مقابل توحش قرار می‌دهد: «جامعه متمدن جامعه‌ای است که وحشی نیست». با این تقابل امام در صدد ستودن «جامعه متمدن» و نکوهش «جامعه وحشی» است. تمدن آن چنان ارزشی است که در صورت نبود آن چیزی جز «توحش»، که همه انسانها به حکم فطرت از آن تنفر دارند، باقی نخواهد ماند. آنگاه «تمدن» را با «آزادی» و «توحش» را با «سلب آزادی» برابر دانسته و نتیجه می‌گیرد که جامعه غیر آزاد «جامعه وحشی» است و حکومتی که بر چنین جامعه‌ای حاکم است نیز وحشی و غیر متمدن است:

اول مرتبه تمدن، آزادی ملت است ... یک مملکتی که آزادی ندارد تمدن ندارد. یک مملکتی که استقلال ندارد... این نمی‌شود گفت یک مملکت متمدن. مملکت متمدن آن است که آزاد باشد، مطبوعاتش آزاد

باشد، مردم آزاد باشند در اظهار عقاید و رأیشان...<sup>۲۹</sup> این مردمی که آزادی و استقلال می‌خواهند، اینها وحشی نیستند. اینها متمدن هستند که آزادی و استقلال می‌خواهند، وحشی آنها هستند که استقلال و آزادی را از آنها گرفته‌اند، نه اینها که آزادی و استقلال را می‌خواهند. استقلال و آزادی دو تا چیزی است که ... از حقوق اولیه بشر است و همه بشر این را مطلع هستند، آن که سلب می‌کند این را از مردم، او وحشی است، آن کسی که این حق را می‌خواهد، او متمدن است.<sup>۳۰</sup>

امام آنقدر بر ارزش آزادی پا می‌فشارد و آن را برای یک جامعه متمدن، مرفه و سعادتمند ضروری می‌داند که با «استبداد مصلحت‌اندیشانه» (Enlightened despotism) نیز مخالفت می‌کند: حتی به خاطر توسعه و کسب پیشرفت نباید آزادی را نادیده انگاشت. ترقی و پیشرفت و توسعه خوب است ولی نباید برای کسب آن اختناق به کار برد به این ترتیب امام اعتقاد خود را مبنی بر «توسعه آزادخواهانه» اعلام می‌نماید:

ما وقتی از اسلام صحبت می‌کنیم به معنی پشت کردن به ترقی و پیشرفت نیست، بلکه بر عکس به عقیده ما اساساً اسلام یک مذهب ترقیخواه است ولی ما دشمنان رژیمهایی هستیم که تحت عنوان تجددخواهی، روش دیکتاتوری و ظلم را در پیش می‌گیرند... قبل از هر چیز معتقدیم که فشار و اختناق، وسیله‌ای برای دست یافتن به پیشرفت نیست.<sup>۳۱</sup>

### د. آزادی و توحید

امام در اوج ارج نهادن بر آزادی، به اساسی‌ترین رکن دین و عالی‌ترین اصل اعتقادی یعنی «توحید» اشاره می‌کند و آزادی را نتیجهٔ یگانه‌پرستی می‌داند؛ چرا که اعتقاد به خدای یگانه به آزادی می‌انجامد و سلب آزادی شرک را به ارمغان می‌آورد:

ریشه و اصل همه ... عقاید که مهمترین و با ارزش‌ترین اعتقادات ماست، اصل توحید است. مطابق این اصل ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این

اصل به ما می‌آموزد که انسان، تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد. بر این اساس هیچ انسانی هم حق ندارد انسانهای دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند و ما از این اصل اعتقادی اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید. و از اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای پیشرفتها در اختیار خدای تعالی است.<sup>۳۲</sup>

### ۳- حدود آزادی

#### الف. آزادی قانونی (Legal liberty)

امام در بیانات خویش گاه در مواردی بر آزادی تأکید کرده و گاه برخی محدودیتها برای آزادی مصطلح در جهان قائل شدند که البته نمی‌توان با شمارش آنها به جمع‌بندی کاملی دست یافت. علاوه بر اینکه این کار به عهده علم حقوق و حقوق اساسی است در حالی که ما در صدد توضیح آزادی در «اندیشه سیاسی» امام هستیم. لذا در اینجا تنها به اشاره‌ای در زمینه موارد ذکر شده بسنده می‌کنیم.

به نظر امام آزادی عقیده و ابراز آن حتی برای مارکسیستها نیز وجود دارد.<sup>۳۳</sup> مطبوعات در نشر حقایق آزادند<sup>۳۴</sup> ولی نوشته‌های گمراه‌کننده مجاز نیست.<sup>۳۵</sup> هرگونه اجتماع و تشکیل احزاب به شرط آنکه مصالح ملت را به خطر نیندازد آزاد است.<sup>۳۶</sup> انواع فساد و دایر کردن مراکز فساد ممنوع است.<sup>۳۷</sup> تجاهر به فسق<sup>۳۸</sup> بی‌حجایی<sup>۳۹</sup>، کارهایی که توطئه بر علیه نظام باشد<sup>۴۰</sup>، تجاوز به حقوق دیگران<sup>۴۱</sup>، اعمال خائنانانه<sup>۴۲</sup> و خرابکارانه<sup>۴۳</sup> در حکومت اسلامی ممنوع است. در یک اظهار نظر کلی امام معتقد است که حکومت اسلامی دو وظیفه مهم دارد که در عرض هم باید آنها را تحقق بخشد: (۱) اجرای احکام اسلام و حدود الهی؛ (۲) حفاظت از آزادیهای مردم. ما نباید ظلم کنیم، یعنی تفتیش نماییم که در داخل خانه‌های مردم چه می‌گذرد، کسی هم حق ندارد عشرتکده درست کند و یا قمارخانه. در

حکومت اسلامی با اینگونه امور مبارزه می‌شود. ما می‌خواهیم احکام خدا جاری شود. آن طرفش هست، این طرفش هم هست ... دولت اسلامی موظف است مردم را مطمئن نماید در همه چیز... از آن طرف هم اگر کسانی که مخالف اسلام هستند بخواهند تجاهر به فسق نمایند، آنها هم تأدیب خواهند شد.<sup>۴۴</sup>

امام تعیین حد و مرز «احکام الهی» و «آزادیهای مدنی» را بر عهده قانون می‌داند و به «آزادی قانونی» معتقد است: تنها قانون است که موارد آزادی و وظایف شهروندان را تعیین می‌کند و دولت اسلامی موظف است به همان اندازه که دغدغه اجرای قوانین برای برقراری نظم و امنیت و اخلاق در جامعه را دارد، دغدغه پاسداری از حریم آزادیهای مردم را نیز داشته باشد. باید آزادیها در حدود قوانین مقدس اسلام و قانون اساسی به بهترین وجه تأمین شود.<sup>۴۵</sup>

جالب اینجاست که امام به عنوان یک عالم اصولی (در مقابل اخباریون) معتقد است که آزادی «اصل اولی» است؛ در حالی که احکام الزام‌آور الهی که ناشی از خالقیت اوست در درجه دوم قرار دارد و بدین ترتیب محدودیتهای شرعی و قانونی ثانوی است:

تردیدی نیست که اصل اولیه مانند اصالت حل و اصالت اباحه و عمومیت اینکه همه آنچه در روی زمین است برای انسان خلق شده است، این است که از هر چیزی به نحوی جایز است استفاده کرد، مگر آنکه دلیلی قائم شود بر حرمت آن.<sup>۴۶</sup>

امام آنگاه به تقابلهای اخباریون و اصولیون در این مسأله اشاره می‌نماید و نقل می‌کند که اخباریون برای رعایت «محرمات الهی» حدود آزادی مردم را محدود می‌کنند و در موارد نامعلوم بودن احکام، حکم به لزوم احتیاط می‌نمایند<sup>۴۷</sup>؛ از جمله استدلال می‌کنند:

اصل در همه چیز ممنوعیت است، و اینکه جهان همه‌اش، از آسمان و زمین، مملوک خداست، همچنانکه خود مکلف، بنده خدای تعالی است. بنابراین باید همه کارهای انسان اعم از حرکت و سکون از روی رضایت خدا و دستوری که از سوی او صادر شده باشد انجام شود. و هیچ کس حق ندارد در جهان تصرف کند مگر به اجازه او؛ زیرا هم تصرف‌کننده و هم آنچه در او تصرف می‌شود، هر دو مملوک خدا هستند.<sup>۴۸</sup>

امام این قبیل استدلالات را رد می‌کند،<sup>۴۹</sup> و به عنوان یک اصولی «اصل برائت عقلی و اباحه نقلی» را به اثبات می‌رساند.<sup>۵۰</sup>

لکن ایرادی به نظریه «آزادی قانونی» وارد می‌شود و آن اینکه: حفظ و حراست و آزادی از طریق قوانین عام، روشی است که محتوای قوانین در آن به حساب نمی‌آید. قانون عام ممکن است، از لحاظ مضمون، سرکوبگرانه و اختناق‌آور باشد. دولت ممکن است قوانین جزایی را به حد وحشیگری برساند و برای کلیه جرایم کوچک نیز کیفر مرگ در نظر بگیرد. در نظریه قانونی هیچ چیزی برای جلوگیری از این کار نیست.<sup>۵۱</sup>

ولی امام با اعتقاد به «حریم خصوصی» برای شهروندان حوزه‌ای از آزادی غیر قابل تجاوز را ترسیم می‌کند که قانون نیز نباید به آن نزدیک شود. در این باره اگرچه امام به مکتب آزادیخواه نزدیک می‌شود که معتقد به وجود حریم خصوصی برای شهروندان است و با پیوند زدن آن با «فردگرایی» (Individualism) حوزه وسیع‌تری را مشمول این حوزه قرار می‌دهد،<sup>۵۲</sup> لکن امام با مبانی دیگر که از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد دایره «حریم خصوصی» را تنگتر می‌کند و در این موضوع «اخلاق عمومی» را نیز ارجح می‌نهد. دولت اسلامی دولتی است که هم اخلاق عمومی و سعادت اخروی مردم را در نظر دارد و هم سعادت دنیوی و رفاه و آزادی آنان را در نظر می‌گیرد.

### ب. حریم خصوصی

از نظر امام شهروندان در حیطه زندگی خصوصی خود در محدوده قانون آزادند. حریم خصوصی (Individual space) زندگی افراد در حوزه‌های زیر مشخص می‌شود:

#### ۱. عقیده

امام معتقد است که نباید به حوزه عقاید افراد وارد شد و در این مورد تحقیق و تجسس و دخالت کرد:

احکام اسلام در تمام ابعادش باید عمل بشود. یعنی نه جاسوسی شود و تفتیش عقاید و نه کسی متجاهر به فسق شود.<sup>۵۳</sup>

#### ۲. بیان

امام معتقد است که اسلام دارای منطقی نیرومند است و قدرت پاسخگویی به کلیه شبهات و

استدلالات سایر مکاتب را دارد؛ لذا حکومت اسلامی آزادی بیان را به طور کامل اعطا می‌کند و البته عمل خیانت به کشور نخواهد بود.

دولت اسلامی، یک دولت دموکراتیک به معنای واقعی است ... و هر کس می‌تواند اظهار عقیده خودش را بکند و اسلام جواب همه عقاید را به عهده دارد و دولت اسلامی، تمام منطقتها را با منطق جواب خواهد داد.<sup>۵۴</sup>

امام در پاسخ پرسش خبرنگاری که نظر ایشان را درباره فعالیت احزاب سیاسی چپ بدون اتکا به قدرتهای خارجی در جمهوری اسلامی جویا می‌شود می‌فرماید:

در جمهوری اسلامی هر فردی از حق آزادی عقیده و بیان برخوردار خواهد بود و لکن هیچ فرد یا گروه وابسته به قدرتهای خارجی را اجازه خیانت نمی‌دهیم.<sup>۵۵</sup>

امام در جای دیگر درست در پاسخ به همان پرسش می‌فرماید:  
اگر مضر به حال ملت باشد جلوگیری می‌شود، اگر نباشد و فقط اظهار عقیده باشد مانعی ندارد.<sup>۵۶</sup>

به این ترتیب صرف اظهار عقیده را غیر مضر توصیف می‌نماید و در نتیجه آزادی بیان را مطلق می‌کند.

### ۳. محل سکونت و کسب

امام معتقد است که محل سکونت و محل کسب خصوصی افراد باید مصون از تعرض باشد و افراد در محدوده منزل و محل کارشان کاملاً آزادند و صرفاً به دلیل امنیتی می‌توان به آن محدوده، آن هم به قدری که امنیت کشور اقتضا می‌کند، تعرض نمود:

هیچ کس حق ندارند به خانه یا مغازه و یا محل کار شخصی کسی بدون اذن صاحب آن وارد شود یا کسی را جلب کند یا به نام کشف جرم یا ارتکاب گناه تعقیب و مراقبت نماید... و یا برای کشف گناه و جرم هر چند گناه بزرگ باشد، شنود بگذارد و یا دنبال اسرار مردم باشد و تجسس از گناهان غیر نماید... تمام اینها جرم و گناه است و بعضی از آنها ... بسیار بزرگ است...

آنچه که ذکر شد و ممنوع اعلام شد، در غیر مواردی است که در رابطه با توطئه‌ها و گروه‌های مخالف اسلام و نظام جمهوری اسلامی است که ...

برای نقشه‌های خرابکاری و افساد فی الارض اجتماع می‌کنند... [و] اگر برای کشف خانه‌های تیمی و مراکز جاسوسی و افساد علیه نظام جمهوری اسلامی از روی خطا و اشتباه به منزل شخصی یا محل کار کسی وارد شدند و در آنجا به آلت لهو یا آلات قمار و فحشا و سایر جهات انحرافی مثل مواد مخدره برخورد کردند حق ندارند آن را پیش دیگران افشا کنند، چرا که اشاعه فحشا از بزرگترین گناهان کبیره است... و حق جلب یا بازداشت یا ضرب و شتم صاحبان خانه و ساکنان آن را ندارند و تعدی از حدود الهی ظلم است... و اما کسانی که معلوم شود شغل آنان جمع مواد مخدره و پخش بین مردم است، در حکم مفسد فی الارض... است و باید... آنان را به مقامات قضایی معرفی کنند و همچنین هیچ یک از قضات حق ندارند ابتدائاً حکمی صادر نمایند که به وسیله آن مأموران اجرا اجازه داشته باشند به منازل یا محلهای کار افراد وارد شوند که نه خانه امن و تیمی است و نه محل توطئه‌های دیگر علیه نظام جمهوری اسلامی... چنین حکمی مورد تعقیب قانونی و شرعی است.<sup>۵۷</sup>

امام در بحث ولایت فقیه نیز بین «مسائل اجتماعی» و «زندگی خصوصی» تمیز قائل می‌شود و اعلام می‌دارد که دایره ولایت فقیه شامل زندگی خصوصی افراد نمی‌شود:

در جنبه‌های مربوط به حکومت تمامی آنچه در اختیار رسول الله و امامان پس از او، صلوات الله علیهم اجمعین، بوده، در اختیار فقیه عادل است... ولی اگر برای پیامبر و امامان معصوم<sup>(ع)</sup> ولایتی نه از جهت حکومت ثابت بشود پس [این ولایت برای فقیه ثابت] نیست. پس اگر معتقد شویم که معصوم<sup>(ع)</sup> ولایت بر طلاق مفسر مرد یا فروش مال او یا گرفتن آن را دارد حتی اگر مصلحت عمومی هم چنین، اقتضا نکرده باشد، این ولایت برای فقیه ثابت نیست.<sup>۵۸</sup>

#### ۴. رُخْص

امام معتقد است که حوزه «مستحبات، مکروهات و مباحات» و در یک کلمه «رخص»، در «حریم خصوصی» قرار دارد و نباید به آن تجاوز کرد. آنچه موضوع اقامه یا امر به معروف و نهی از منکر است، همانا «محرمات و واجبات» الهی است. تحمیلی در محدوده رخص نباید صورت

گیرد<sup>۵۹</sup> این مطلب روشن و بی‌نیاز از شرح است.

### ۵. احکام الزامی اختلافی

در حکومت اسلامی تقلید از مراجع تقلید به عهده خود شهروندان است و انتخاب مرجع تقلید به تشخیص خود شهروندان واگذار شده است؛ این مطلب واضح است و قابل بحث و تردید نیست.<sup>۶۰</sup> بنابراین اگر شهروندان از مرجع یا مراجعی تقلید کنند که فتوا به جواز و اباحت برخی کارها می‌دهند، دیگران (از جمله دولت و دستگاه‌های دولتی) نمی‌توانند و حق ندارند به استناد برخی فتاوی دیگر، فتوای سختگیرانه را به مقلد فتوای سهلگیرانه تحمیل نمایند؛ امام در مسأله دوم از فصل شرایط امر به معروف می‌فرماید:

اگر مسأله‌ای مورد اختلاف نظر باشد و [امر به معروف] احتمال دهد فتوای انجام دهنده یک کار معین و یا ترک کننده آن، [در صورتی که او مجتهد باشد] و یا فتوای مرجعش [در صورتی که مجتهد نباشد] مخالف با او است و احتمال دهد آنچه آن فرد انجام داده است به نظر خودش جایز است، واجب نیست بلکه جایز نیست او را از انجام آن کار نهی کند، تا چه برسد به اینکه به این مطلب یقین کند.<sup>۶۱</sup>

در جای دیگر امام خاطر نشان می‌کند اینکه قوانین موضوعه نباید مخالف احکام اسلام باشد، به این معنا نیست که آن قانون نباید مخالف فتوای رهبر یا فتوای فقهای شورای نگهبان باشد؛ بلکه آن قانون نباید مخالف اسلام باشد. به نظر می‌رسد که مقصود از «اسلام» در اینجا «فتوای اجماعی و حکم مسلم و غیر اختلافی فقهی» باشد.

شورای نگهبان نمی‌گوید که این [قانون مصوب مجلس] خلاف فتوای من است یا خلاف فتوای زید [یعنی رهبر] است، او می‌گوید خلاف اسلام است.<sup>۶۲</sup>

پس اگر نمی‌توان و نباید فتوایی سختگیرانه را بر افرادی که از فتوای سهلگیرانه پیروی می‌کنند تحمیل کرد، و اگر شورای نگهبان نباید به صرف مخالفت قانون مصوب نمایندگان مردم با فتوای فقهای شورای نگهبان یا فتوای رهبر<sup>۶۳</sup>، آن قانون را رد کند، و اگر دولت موظف است آزادیهای مردم را پاس دارد و اگر اصل اولی برائت، اباحت و آزادی است؛ پس قوانین موضوعه که جنبه شرعی نیز پیدا می‌کند باید «حداقل ممنوعیت» را ایجاد کند و صرفاً حافظ احکام مسلم و

اجماعی فقهی باشد. کلیه این موارد نتیجه منطقی اصولی است که امام به آن اعتقاد داشت. نتیجه آنکه «احکام فقهی اختلافی» در حوزه «حریم خصوصی» شهروندان قرار می‌گیرد.

### ۶. دخالت‌های موجب وهن اسلام

امام معتقد است دخالت در اموری که موجب وهن اسلام شود جایز نیست، حتی اگر آن عمل حرام مسلم باشد و انجام دهنده آن در جهان دیگر در پیشگاه خدای تعالی گناهکار باشد. ایشان در مسأله دهم از شرایط امر به معروف می‌فرماید:

اگر امر [به معروف] و نهی [از منکر] در موردی نسبت به بعضی افراد موجب وهن دین مقدس [اسلام] شود، ولو در نزد دیگران، جایز نیست؛ بویژه اگر احتمال تأثیر نیز نرود؛ مگر آنکه آن کار از موارد مهم باشد، و موارد متفاوتند.<sup>۶۴</sup>

در جای دیگر امام می‌فرماید:

چشمهای دشمنان دوخته شده است که ... خرده‌گیری کنند. آنهایی که با جمهوری اسلامی مخالفند... در [میان] مسلمین هم زیادند. حکومت‌های طاغوتی... خارجیها... که به اسلام اعتقاد ندارند [و نیز] در داخل... اینهایی که با جمهوری اسلامی مخالفند... اینها همه چشمهایشان را دوخته‌اند که از ما یک خطایی ببینند یکی را هزار تا کنند، در نوشته‌هایشان... در خارج، داخل یک مطلب جزئی را بزرگش کنند. این اشخاص دشمن با ما هستند که با قلمهای زهر آلودشان می‌خواهند این نهضت را آلوده کنند، ننگین کنند، به عالم نمایش بدهند که اسلام هم همین است [در حالی که] اینها ادعا می‌کردند که حکومت اسلامی یک حکومت عدالت است... اگر خدای نخواسته یک اشتباه و خطایی بکنید اینطور نیست که یک شخص اشتباه کرده... پای شخص اینها حساب نمی‌کنند... پای مکتب حساب می‌کنند یعنی بی‌انصافی می‌کنند... خدا نکند که یک وقت شهادت مکتب پیش بیاید... [و] بگویند این رژیم [جمهوری اسلامی] مثل همان رژیم [پادشاهی پیش از انقلاب اسلامی است]، برای اینکه... وقتی اطراف و افرادی را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم اینها از همان سنخ کارها می‌کنند، اینها همه منزل مردم می‌ریزند. به حق هم باشد نباید کرد، در صورتی که به حق

هم باشد، نباید یک کاری که صورت، صورت باطل است ولو واقع حق است، بعضی به صورت باطل می‌دهند.<sup>۶۵</sup>

#### ۴- روشهای تضمین آزادی

تأمین آزادی و امنیت اجتماعی همچنین آزادی در حریم خصوصی زندگی آرمانی بزرگ و ضروری است که تحقق آن در گرو ضمانتهای کارآمد و نهادینه است. حال سؤال است که چگونه می‌توان از این حقوق پاسداری نمود و نسبت به رعایت آنها از سوی حکومت اطمینان حاصل کرد؟

نظریه پردازان آزادیخواه روشهایی برای وصول به این منظور پیشنهاد کرده‌اند که در محورهای ذیل خلاصه می‌شود: مشروطیت و مهار قدرت به وسیله قانون اساسی، حکومت قانون و تفکیک قوا.<sup>۶۶</sup>

حضرت امام علاوه بر محورهای مذکور به محور «نظارت رهبر منتخب و مشول» نیز اشاره می‌کنند.

#### الف. مشروطیت

در حکومت مشروطه یا حکومت مبتنی بر قانون اساسی اداره کشور و عمل نهادهای دولتی بر اساس سلسله قوانینی اداره می‌شود که در رأس آنها قانون اساسی قرار دارد.

در دیدگاهی که معتقد است قوانین اساسی قواعدی پایه‌ای را تدوین می‌کنند که حکومت تحت آنها عمل نماید، منطقی خواهد بود که قانون اساسی دارای تفوق (*The supremacy of constitution*) باشد که باید گفت قانون اساسی بر کلیه قوانین نوشته و نانوشته برتری دارد.<sup>۶۷</sup>

مشروطیت آموزه‌ای سیاسی است که مدعی است قدرت سیاسی باید مقید به نهادهایی باشد که اعمال قدرت را محدود و مهار می‌کنند. چنین نهادهایی قواعدی را مطرح می‌کنند که هم رؤسای حکومت و هم سازمانها و بدنه‌ها [ی حکومت] را که قدرت سیاسی را اعمال می‌کنند مقید می‌کنند.<sup>۶۸</sup>

نظریه مشروطیت و مهار قدرت دولتی در دو قرن اخیر در قالب نهادهایی تجسم پیدا کرده که «قانون اساسی» در نقطه مرکزی نهادهایی که این محدودیت را اعمال می‌کنند قرار گرفته است.<sup>۶۹</sup> قانون اساسی علاوه بر اینکه «سازمان حکومت» (The organization of government) را ترتیب می‌دهد و نهادهای حکومتی را تعریف می‌کند، حاوی یک «لایحه یا بیانیه حقوقی» (Bill or declaration of rights) است که در این قسمت، حقوق اساسی، عمومی، مقدس، طبیعی و غیر قابل تفکیک مردم را بیان می‌کند که حکومت موظف به رعایت آنها می‌باشد.<sup>۷۰</sup> امام درباره مشروطیت و حکومت مبتنی بر قانون اساسی فرموده است:

رژیم جمهوری اسلامی متکی بر قانون اساسی است [است] که از روی اسلام است، متکی بر اسلام، احکام اسلام [است]...<sup>۷۱</sup>

مقصود این است که در حکومت اسلام، اسلام و قانون اسلام حکومت کند، اشخاص برای خودشان و به فکر خودشان حکومت نکنند... در اسلام حکومت، حکومت قانون، حتی حکومت رسول الله (ص) و حکومت امیرالمؤمنین (ع) حکومت قانون است.<sup>۷۲</sup>

امام در خصوص نقش قانون اساسی در مهار قدرت دولتی و جلوگیری از استبداد و دیکتاتوری می‌فرماید:

ما اگر همه اشخاصی که در کشورمان هستند و همه گروههایی که در کشور هستند و همه نهادهایی که در سرتاسر کشور هستند اگر به قانون [اساسی] خاضع بشویم و اگر قانون را محترم بشمریم هیچ اختلافی پیش نخواهد آمد... البته دیکتاتورها... از قانون بدشان می‌آید... لکن قانونی که مال همه ملت است... و برای آرامش خاطر همه ملت است... این قانون باید محترم شمرده بشود.<sup>۷۳</sup>

آنگاه امام خطاب به نمایندگان مجلس خبرگان که در حال تدوین قانون اساسی درباره «لایحه حقوق» می‌فرماید:

قانون اساسی [باید] جامع و دارای خصوصیات زیر باشد: الف - حفظ و حمایت حقوق و مصالح تمام قشرهای ملت دور از تبعیضهای ناروا...<sup>۷۴</sup>

به این ترتیب امام رعایت حقوق و آزادیهای مردم را از طریق مقید کردن حکومت اسلامی به قانون اساسی تضمین می‌کند.

## ب. حکومت قانون

حکومت قانون (*rule of law*) به وضعیتی موجود در کشور گفته می‌شود که در آن، قوانین وضع شده از سوی قوه مقننه توسط پلیس و دستگاه قضایی به اجرا گذاشته می‌شود و این وضعیت به طور مساوی شامل همه شهروندان می‌شود.<sup>۷۵</sup>

حکومت قانون در مقابل حکومت‌های پلیسی بکار می‌رود که در آن، مقام‌های حکومتی و اداری بنا به میل خود رفتار می‌کنند و گاه بدون توجه به قوانین و قواعد به مداخله در امور خصوصی و عمومی مردم می‌پردازند.<sup>۷۶</sup>

در نظریه آزادی‌خواهی، در آزادی‌های مدنی فرض بر وجود حقوق فردی و منع الزام و اجبار از ناحیه دولت است؛ مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. دولت با استناد به «قانون» می‌تواند در آزادی افراد دخالت کند. مقصود از قانون هم قوانین موضوعه‌ای است که مطابق با قانون اساسی از تصویب گذشته باشد.<sup>۷۷</sup>

قوانین موضوعه باید دارای ویژگی‌هایی باشد:

اول اینکه قانون باید قاعده‌ای باشد که در آن ذکری از موارد جزئی یا افراد خاص نیامده باشد و از قبل برای تطبیق بر کلیه موارد و همه افراد به طور مطلق وضع شده باشد. به گفته روسو قانون باید اتباع را مجموعاً و اعمالشان را مطلقاً در نظر بگیرد. گرچه ممکن است برخی امتیازات را مقرر بدارد، ولی هیچ‌گاه نباید این امتیازات را به شخصی بدهد که از او نام برده شود. دوم اینکه قانون باید مشخص و روشن باشد.<sup>۷۸</sup> به گفته هگل قانون باید دارای شمولی مشخص و تعریف شده باشد.<sup>۷۹</sup>

سوم اینکه قانون نباید عطف به ماسبق شود. اینها اصول مورد پذیرش جهان متمدن در خصوص حکومت قانون است.<sup>۸۰</sup>

امام ضمن تأکید بر نفی خودسری در حکومت اسلامی<sup>۸۱</sup> و اینکه همه حتی رهبر نیز تحت قانون الهی باید عمل کنند،<sup>۸۲</sup> قوانین موضوعه مجلس شورای اسلامی را که به تأیید شورای نگهبان رسیده باشد هم قانونی و هم شرعی توصیف می‌کند.<sup>۸۳</sup> سپس به حاکمیت مجلس

می‌رسد و آنجا را مرکز همه قوانین معرفی می‌کند:<sup>۸۴</sup> قانون یعنی قوانین موضوعه مجلس.

سپس همه مقامات و نهادها حتی رهبر را تابع قوانین موضوعه مجلس می‌نماید:  
 همه باید مقید به این باشید که قانون را بپذیرید ولو خلاف رأی شما  
 باشد، باید بپذیرید برای اینکه میزان اکثریت است و تشخیص شورای  
 نگهبان که این مخالف قانون [اساسی] نیست و مخالف اسلام هم نیست،  
 میزان این است، همه باید بپذیریم. من هم ممکن است با بسیاری از  
 چیزها، من که یک طلبه [رهبر] هستم مخالف باشم، لکن وقتی قانون شد و  
 چیز [تصویب و تأیید] شد، خوب ما هم می‌پذیریم.<sup>۸۵</sup>

امام علاوه بر اینکه همه مقامات و نهادها و سازمانهای دولتی را تابع قانون موضوعه می‌نماید، اوصاف سه‌گانه مزبور را درباره قانون مقرر می‌دارد: قانون باید عام و روشن باشد و عطف به ماسبق نشود.

امام ضمن آنکه معتقد است خدای متعال در «تکوین» (creation) بر اساس نظم کلی عمل نموده است،<sup>۸۶</sup> در «تشریح» (legislation) نیز بر اساس وضع قوانین کلی عمل شده است. امام در چند جای مباحث اصول از اصلی سخن به میان آورده‌اند که سایر اصولیین به آن اعتقاد نداشتند و آن اصل فقه ابتکاری است که تحت عنوان «خطابات قانونی» عرضه می‌شود.  
 امام درباره کلیت قوانین الهی می‌فرماید:

اصل رایج [و روش عمومی] در قوانین جهان [بشریت] این است که فرمانروا پس از در نظر گرفتن صلاح و فساد چیزی و اعتقاد پیدا کردن به اینکه وضع حکم و فرمان برای آن، به صلاح حال پیروانش است، تصمیم و اراده وی به وضع حکم به صورت یک قانون کلی برای تمام بشر یا برای گروهی از انسانها تعلق می‌گیرد. پس یک حکم کلی وضع می‌نماید و آن را در جایی قرار می‌دهد که مراجعه‌کننده در آنجا آن را می‌جوید و مکلف در تشخیص وظیفه به آنجا رجوع می‌کند و در این مطلب تفاوتی نمی‌کند که فرمانروا یک نفر باشد یا چند نفر باشند؛ مگر آنکه در صورت دوم حکم تابع نظر اکثریت است...<sup>۸۷</sup>

در جای دیگری نیز می‌فرماید:

تکالیف و احکام شرعی دقیقاً مانند قوانین عرفی [و بشری] است که

برای حفظ جامعه و هماهنگی کارها وضع و مقرر می‌شود. پس همچنان که در مورد قوانین بشری خطابه‌ها و فراخوانهای متعدد [در هر کار و درباره هر شخص] وجود ندارد، بلکه هر قانون از آن جهت که یک خطاب است متعلق به یک عنوان کلی می‌شود، و حجت بر تمامی انسانهای مکلف خواهد بود، در مورد شرع هم خطابه‌های متعلق به مؤمنان یا مردم، همین‌طور است، پس در اینجا نیز تنها یک خطاب قانونی واحد است که شامل همه می‌شود.<sup>۸۸</sup>

امام در جای دیگر در خصوص قوانین موضوعه نیز همین مطلب را بیان می‌دارد: قانون توجه به تمام جامعه کرده است... اگر قانون بنا باشد که خودش را تطبیق بدهد به یک گروه... تطبیق بدهد به یک شخص، این قانون نیست. قانون در رأس واقع شده است و همه افراد هر کشوری باید خودشان را با آن قانون تطبیق بدهند... آن وقت است که کشور، کشور قانون می‌شود.<sup>۸۹</sup>

امام در خصوص لزوم روشن بودن حکم و قانون ضمن آنکه در مباحث علم اصول به طور استدلالی بحث می‌کند،<sup>۹۰</sup> در پیامی خطاب به مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی می‌فرماید:

قانون اساسی [باید] جامع و دارای خصوصیات زیر باشد: الف) ... ب) ... ج) صراحت و روشنی مفاهیم قانون به نحوی که امکان تفسیر و تأویل غلط در مسیر هوسهای دیکتاتوری و خودپرستان تاریخ در آن نباشد...<sup>۹۱</sup>

تردید نیست که امام این نکته را در خصوص قانون اساسی بیان فرمودند لکن با توجه به استدلال ذیل آن یعنی العلة تعمیم و تخصص می‌توان آن را به قوانین عادی نیز سرایت داد.<sup>۹۲</sup>

سرانجام، امام در خصوص عطف به ماسبق نشدن قانون در مباحث اصول فقه می‌فرماید:

استدلال شده است بر براءت به ادله چهارگانه قرآن، سنت، اجماع و عقل؛ اما آیات. یکی از آیات گفته خدای متعال است: و ما عذاب نمی‌کنیم [کسی را] مگر آنکه پیامبری را بفرستیم...<sup>۹۳</sup>

[این آیه در صدد] منزّه نموده خدای متعال است و با این جمله می‌خواهد بیان کند که عذاب کردن پیش از بیان [حکم] با مقام ربوبی منافات دارد... و به توضیح بهتر، این آیه یا در صدد فهماندن این است که عذاب کردن [بندگان بر مخالفت با حکم الهی] پیش از بیان [آن حکم] با عدل و قسط او منافات دارد با رحمت و احسان و لطف او نسبت به بندگان منافات

دارد... و اما دلیل عقلی [بر اصل براهت]: پس تردیدی نیست که عقل حکم می‌کند به زشت بودن هذاب [بندگان] بدون بیان [بر حکم شرعی] به مکلف از بین می‌رود... و این [اصل] از موارد مسلم است...<sup>۹۲</sup>

و به این ترتیب امام با اعتقاد به حاکمیت قانون، آزادی و عدالت و امنیت را در حکومت اسلامی جستجو می‌نماید.

### ج. تفکیک قوا

گرچه افرادی چون راپن دو توآرا (Rapin de Thoiras) و بالینگ بروک (Boling Broke) و جان لاک در مطالعه نظام سیاسی انگلستان به نظریه تفکیک قوا اشاره کرده بودند، لکن کسی که این نظریه را تدوین و تشریح کرد و به عنوان یک اصل مهم درآورد متسکیو بود.<sup>۹۵</sup> متسکیو پس از آنکه به سه شاخه حکومت یعنی قوه مقننه (Legislative)، قوه مجریه (Executive) و قوه قضائیه (Judiciary) به عنوان ارکان هر حکومت اشاره می‌کند،<sup>۹۶</sup> اظهار می‌دارد:

همه [آزادها و حقوق مردم] از بین خواهد رفت اگر فرد واحد یا گروه واحدی از افراد اصلی، خواه از نجیب‌زادگان و خواه از مردم عادی، هر سه قدرت را اعمال نماید. یعنی: [۱] قوه قانون‌گذاری، [۲] قوه‌ای که تصمیمات عمومی را به اجرا می‌گذارد، [۳] و قوه‌ای که درباره جرایم و اختلافات و مشاجرات اشخاص قضاوت می‌کند.<sup>۹۷</sup>

ماوریس وایل در کتاب مشروطه‌گرایی و تفکیک قوا سه مؤلفه در خصوص عقیده ناب درباره تفکیک قوا برمی‌شمرد:

(۱) او معتقد است که یک تمایز عملی بین کار قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی وجود دارد.  
(۲) سپس او پیشنهاد می‌کند که حکومت به سه شاخه مزبور که از هم جدا نگه داشته شوند تقسیم می‌شود.

(۳) او اصرار می‌کند که نباید هیچ‌گونه تداخلی میان کارکنان این سه بخش وجود داشته باشد.<sup>۹۸</sup>

چهار فایده برای تفکیک قوا برشمرده شده است:

۱) سوء استفاده هوسرانانه از قدرت عمومی در جهت نتایج خصوصی، یا عمل مبتنی بر هواهای زودگذر، جای خود را به قوانین روشن و باثباتی می‌دهند که با اجرای بیطرفانه، منافع عمومی را افزایش می‌دهد.

۲) آزادی فردی در نتیجه امکان برنامه‌ریزی در محیط قابل پیش‌بینی و امن افزایش پیدا می‌کند.

۳) تقسیم فعالیتها، کارآیی مربوط به توزیع کارهای پرزحمت را به ارمغان می‌آورد.

۴) چنین نظامی مسئولیت متقابل قوا در برابر یکدیگر را تضمین می‌کند.<sup>۹۹</sup>

امام بدون اینکه به فلسفه و ثمرات تفکیک قوا به صورت مبسوط بپردازد، اصل تفکیک قوا را بر طبق قانون اساسی ضروری و عدم دخالت قوا در یکدیگر را فرض می‌شمارد. این قانونی [قانون اساسی] که ملت برایش رأی داده است... این قانون باید دست همه باشد و [باید] همه حدود را قانون معین بکند. قانون [اساسی] برای مجلس حدود معین کرده است، تخلف از این حدود نشود. برای رئیس جمهور تحدید کرده، حدود قرار داده، او هم تخلف نکند. برای نخست وزیر و امثال اینها و دولتها حدود معین کرده، آنها هم نباید خارج بشوند...<sup>۱۰۰</sup>

این یک وظیفه شرعی الهی است... برای همه است این، برای پاسدارهاست، برای پاسبانهاست، برای ارتش است، برای ژاندارمری است، برای مجلس است، برای دولت است، برای رئیس جمهور است. این یک مسأله شرعی است. همه مکلفند شرعاً به اینکه... به وظایف قانونی خود... عمل کنند. قانون [اساسی] برای همه وظیفه معین کرده [است]. اگر یکی دست از قانون بردارد و بخواهد دخالت به کار دیگری بکند، بر خلاف شرع عمل کرده [است].<sup>۱۰۱</sup>

حال اگر جوهر ذاتی تفکیک قوا را تقسیم قدرت بدانیم می‌توان امام را معتقد به آن دانست، ولی اگر جزء اصلی این اصل را مسئولیت متقابل و مقابله به مثل بدانیم گرچه ممکن است از فتاوی‌ای امام در فصل امر به معروف کتاب تحریر الوسیله، این اصل را استنباط نماییم، ولی به نظر می‌رسد که نتوان جایگاه مهم و قابل توجهی برای آن، در اندیشه سیاسی امام در نظر گرفت.

### د. نظارت رهبر منتخب و مسئول

یکی دیگر از عوامل تضمین حقوق و آزادیهای مردم در اندیشه سیاسی امام، این است که مردم مجتهدی عادل و سیاستمدار را انتخاب می‌کنند تا به عنوان رهبر با نظارت عالیه خود بر نهادهای قانونی، جلوی استبداد و زورگویی آنان را بگیرد و رعایت حقوق ملت را توسط دستگاههای مختلف حکومتی تضمین نماید، از آنجا که رهبر، «عادل» یعنی مقید به انجام دستورهای الهی است، نه ستمگری می‌کند و نه به حریم آزادیهای مردم تجاوز می‌کند. لکن از آنجا که «ملکه عدالت» قابل زوال است و ممکن است رهبر صفت عدالت را از دست بدهد، و نیز چون امکان «خطا» و اشتباه در او وجود دارد؛ پس باید مردم با انتقادهای خود بر رهبر نظارت کنند و اگر انتقاد مؤثر نیفتاد و خود رهبر به یک «مستبد» تبدیل شد، «حق طغیان» بر علیه او برای مردم محفوظ است و ملت می‌تواند با قیام بر علیه او، وی را برکنار نماید. البته در چنین حالتی فرمانروایی، او از بین رفته است، در نتیجه مردم در این صورت «عوامل اجرایی حکم الهی» خواهند بود.

در خصوص وجود رکن رهبری در حکومت اسلامی امام می‌فرماید:

بعثی نیست که بنا بر مذهب حق، امامان و حاکمان پس از پیامبر (ص)  
سرور اوصیا، امیرمؤمنان، و فرزندان معصوم ایشان (ع) یکی پس از دیگری  
هستند تا زمان غیبت. پس آنان ولی امرند و آن ولایت عام و خلاف کلیه  
الهیة که پیامبر (ص) داشت آنان هم دارند. و اما در زمان غیبت، گرچه  
ولایت و حکومت برای فرد خاصی قرار داده نشده است، ولی به موجب  
عقل و نقل واجب است به شیوه دیگری باقی بمانند... پس امر ولایت به  
فقیه عادل مربوط می‌شود، و اوست که لیاقت ولایت بر مسلمانان را  
دارد. ۱۰۲

امام معتقد است که رهبری در زمان غیبت به فرد و شخص معینی واگذار نشده است، و خدای متعال صرفاً شرایطی را برای رهبر مقرر فرموده که مسلمانان باید آن را رعایت کنند. این شرایط عبارت است از: (۱) علم دین در سطح اجتهاد؛ (۲) تقوا و پاکی در حد عدالت؛ (۳) قدرت اداره کشور.

چون حکومت اسلامی حکومت قانونی است، بلکه تنها، حکومت قانون الهی است و تنها علت تشکیل آن برقراری قانون و گسترش عدالت اهلی در میان مردم است، پس بناچار فرمانروا باید دو صفت را دارا باشد که آن دو صفت اساس حکومت قانونی است و تحقق حکومت قانونی بدون آن قابل تصور نیست: اول علم به قانون الهی و دوم عدالت. و مسأله توانایی و کارآمدی در همان صفت علم به معنای وسیع ترش داخل می شود و تردیدی در لزوم آن نیز در حاکم نیست و اگر خواستی بگو: کارآمدی شرط سوم از شروط اساسی [فرمانروا] است... پس بنابراین، مسأله ولایت به فقیه عادل مربوط می شود و اوست که لیاقت سرپرستی مسلمانان را دارد.<sup>۱۰۳</sup>

از آنجا که فرد معینی از سوی خدای متعال برای رهبری در زمان غیبت تعیین نشده است، این مردم هستند که باید طبق احکام الهی، شخصی را برای تصدی مقام رهبری برگزینند: ولایت فقیه... یک نفر آدمی [است] که همه جهات اخلاقیش و دیانتی اش و ملی بودنش و علم و عملش ثابت است پیش ملت، و خود ملت این [فرد] را تعیین می کند.<sup>۱۰۴</sup>

لکن ملت حق انتخاب رهبر را به طور غیرمستقیم و از طریق نمایندگان خود اعمال می کنند. امام در این باره می فرماید:

مجلس خبرگان برای تعیین رهبر یا شورای رهبری... اهمیت ویژه ای... دارا می باشد... و همان طور که قبلاً تذکر دادم در دادن رأی به اشخاص واجد شرایط آزاد هستند، و هیچ کس را حق الزام کسی نیست...<sup>۱۰۵</sup>

[و] اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادل را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است. در این صورت او ولی منتخب مردم می شود و حکمش نافذ است.<sup>۱۰۶</sup>

آنگاه امام برای رهبر منتخب مردم، وظایف و نقشهایی را مقرر می دارد که یکی از آنها عبارت است از: نظارت بر اجرای قانون الهی که از جمله حاوی «آزادیهای مردم» است.<sup>۱۰۷</sup> در این باره امام می فرماید:

غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد، برای هیچ کس حکومت نیست،

نه فقیه و نه غیر فقیه، همه تحت قانون عمل می‌کنند، مجری قانون هستند همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانونند. فقیه ناظر بر این است که اینها [بی‌ی که قدرت دولتی را در دست دارند] اجرای قانون بکنند، خلاف نکنند، نه اینکه می‌خواهد خودش یک حکومتی بکند، می‌خواهد نگهدارنده این حکومت‌هایی که اگر چند روز بر آنها بگذرد بر می‌گردند به طاغوتی و دیکتاتوری، می‌خواهند نگهدارنده بشود...<sup>۱۰۸</sup>

فقیه نمی‌خواهد به مردم زورگویی کند، اگر یک فقیهی بخواهد زورگویی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد [و منعزل است]. اسلام است، در اسلام قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی‌توانست تخلف بکند... و دیکتاتوری در کار نیست، می‌خواهیم جلوی دیکتاتوری را بگیریم. ولایت فقیه ولایت بر امور است که نگهدارنده این امور از مجاری خودش بیرون برود، نظارت کند بر مجلس، بر رئیس جمهور... بر نخست وزیر... بر همه دستگاهها، بر ارتش که مبادا یک کار خلافی [بکنند]... ولایت فقیه ضد دیکتاتوری است، نه دیکتاتوری.<sup>۱۰۹</sup>

آنگاه امام به دو دلیل لازم می‌داند که بر خود رهبر هم نظارت صورت گیرد: هم به دلیل احتمال خطا در او و هم به دلیل احتمال زوال ملکهٔ عدالت. در خصوص احتمال خطا، امام در پاسخ به پرسش خبرنگار مجلهٔ تایم که می‌پرسد «آیا هرگز در مورد چیزی اشتباه کرده‌اید؟»، می‌فرماید:

فقط محمد رسول (ص) و دیگر پیامبران و ائمه اشتباه نمی‌کردند، هر کس دیگری اشتباه می‌کند.<sup>۱۱۰</sup>

ایشان در مورد امکان و نحوهٔ زوال ملکهٔ عدالت در مسألهٔ ۲۹ از مسائل تقلید می‌فرماید:

صفت عدالت حکماً\* با انجام گناهان بزرگ و یا [تکرار و] اصرار بر گناهان کوچک، از بین می‌رود، بلکه با انجام گناهان کوچک [حتی برای یک بار و بدون تکرار] هم بنا بر احتیاط از بین می‌رود.<sup>۱۱۱</sup>

در جای دیگر در همین خصوص می‌فرماید:

\* حکماً: یعنی از نظر عملی و آثاری که در عمل بر آن مترتب می‌شود.

همه اینهایی که می‌بینید فاسد شدند اینطور نبودند که اینها از اول به این درجه از فساد بودند... بعد هم وقتی که به مقامی رسیدند اینطور نبوده که از اول دیکتاتوری کرده باشند، لکن قدم به قدم، ذره به ذره به دیکتاتوری رفتند... شیطانی که در باطن انسان است با کمال استادی انسان را به تباهی می‌کشد... هیچ یک از ماها هم باید تصور نکنیم که مأمون از این هستیم که فاسد بشویم. همه در معرض فساد هستیم، همه ما دست به گریبان شیطان هستیم... هیچ کس هم از ابتدا فاسد فاسد نبوده است و هیچ کس هم مأمون نیست از اینکه... به فساد و به دام شیطان نیفتد.<sup>۱۱۲</sup>

امام در یک بیان جامع‌تر و عمیق‌تر به تفاوت‌های میان خدای متعال و مخلوقات اشاره می‌کند نتیجه می‌گیرد که هر کس غیر از خدای تعالی چون موجودی «ناقص»، «نفع طلب» و «فاقد حکمت کامل» است باید از او درباره کارهایش «سؤال» کرده؛ بنابراین رهبر مقامی مسئول (Accountable) است:

از برای فعل مطلق حق غایت و فرضی جز ذات مقدس و تجلیات ذاتیه او نیست... زیرا هر فاعلی که به قصد و غایت غیر ذات ایجاد می‌کند، برای هر غایتی باشد ولو ایصال نفع و رسیدن ثبوت به غیر باشد و یا برای عبادت و معرفت یا ثنا و محمدهت باشد، مستکمل به آن است و وجود آن برایش اولی از عدم آن است و این مستلزم نقص و انتفاع است و آن بر ذات مقدس کامل علی الاطلاق و غنی بالذات و واجب من جمیع الجهات محال است، پس در افعال اولمیت نیست و سؤال از لمیت نیست... و ایضاً چون ذات مقدسش کامل مطلق و جمیل علی الاطلاق است... پس غایت همه حرکات و افعال، ذات مقدس است و از برای خود ذات مقدس غایتی جز خود نیست «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ»<sup>۱۱۳</sup> و ایضاً حق تعالی به واسطه آنکه حکیم علی الاطلاق است هر فعل از او صادر شود در غایت اتقان است پس مورد سؤال نباید شود، به خلاف دیگران... پس چون فعل حق در کمال تمام و نظام اتم است سؤال نشود از آنچه کند و دیگران چون چنین نیستند سؤال شوند.<sup>۱۱۴</sup>

بدین ترتیب امام نه تنها رهبر را مسئول می‌داند، بلکه طبق توضیحات استدلالی ایشان

اعتقاد به عدم مسئولیت وی نوعی «شرک» محسوب می‌شود ایشان در جای دیگر اعتقاد به عدم مسئولیت را «تکبر» ناروا محسوب می‌نماید:

در فقها و علمای فقه و حدیث و طلاب آن، نیز گاهی کسی پیدا شود که مردم دیگر را حقیر شمارد و بر آنها تکبر فروشی کند و خود را مستحق همه اکرام و اعظام داند و لازم داند که همه مردم اطاعت امر او کنند و هر چه گوید چون و چرا نکنند. خود را «لایسأل عما یفعل و هم یسألون»<sup>۱۱۵</sup> انگارد... و جز علم خود را که از آن نیز بهره کافی ندارد، سایر علوم را ندیده و نستجیده طرد کند، و اسباب هلاک داند، و علما و سایر علوم را از روی جهل و نادانی طرد کند و همچنین ارائه دهد که دیانتش موجب شده که اینها را تحقیر و توهین کنند، با آنکه علم دیانت میرا از این اطوار و اخلاقتند...<sup>۱۱۶</sup>

در وصیت‌نامه حضرت صادق (ع)<sup>۱۱۷</sup> است به اصحاب خود... که برسید از عظمت و کبر کردن، زیرا که کبر مختص به خدای عز و جل است، و کسی که منازعه کند خدا را در آن، خدای متعال او را در هم شکند، و ذلیلش کند روز قیامت.<sup>۱۱۷</sup>

همچنین امام به طور مطلق لزوم «تسلیم قلبی» و «اعتقاد به صحت فرامین رهبر» را واجب نمی‌داند: هیچ دلیلی وجود ندارد که خضوع و پذیرش قلبی و اعتقادی را نسبت به آنچه رهبر به آن دستور می‌دهد، لازم و فرض نماید. به این دلیل صرف نظر از عواملی که انتقاد و ردّ برخی اعمال و گفته‌های رهبر را ایجاب می‌کند، هیچ دلیلی بر عدم جواز انتقاد و لزوم تسلیم قلبی در برابر او وجود ندارد.

امام در مباحث «قطع» علم اصول در خصوص «وجوب موافقت التزامیه» یا عدم وجوب آن می‌فرماید:

تسلیم قلبی و پذیرش با دل، و اعتقاد قطعی نسبت به یک چیز، از روی اراده و اختیار به وجود نمی‌آید، بدون آنکه مقدمات و اصول آن به وجود نیامده باشد. و اگر فرض کنیم که علل و زمینه‌های آن به وجود آمده باشد، محال است که اعتقاد و پذیرش از آن تخلف کنند...

این [نکته] حق محض در این موضوع است، بدون تفاوتی میان اصول

اعتقادی و فروع عملی... پس صحیح نیست که تکلیف به چیزی که [با] تحقیق محال است و یا حتماً بدون اراده و اختیار [مکلف] موجود می شود، تعلق گیرد....

سپس اگر فرض کنیم که امکان دارد [که تکلیف به اعتقاد به احکام فرعی] تعلق گیرد، ظاهراً واجب نباشد؛ زیرا دلیلی بر آن در فروع نه از نوع نقلی و نه از نوع عقلی وجود ندارد، و [نیز] این که تکلیف [متعلق به افعال] صرفاً مقتضی اطاعت عملی است، و [دیگر] اینکه وجدان قضاوت می کند که... بنده اگر عملاً [تکلیف را] اطاعت کند ولی اعتقاد به آن نداشته باشد، مستحق عذاب نیست.<sup>۱۱۸</sup>

امام در این فراز این اصل را ابراز می دارد که اولاً، اعتقاد قلبی به یک حقیقت در اختیار انسان نیست؛ و آنچه اختیاری نباشد، متعلق تکالیف الهی واقع نمی شود. ثانیاً، اگر فرض کنیم که تعلق تکلیف به اعتقاد ممکن باشد، دلیلی وجود ندارد که بر مکلفین لازم کند که نسبت به احکام فرعی دین حتی آنهایی که به طور مسلم «حکم الهی» هستند، اعتقاد پیدا کنند؛ آنچه واجب است نماز خواندن است نه اعتقاد قطعی نسبت به وجوب و لزوم نماز خواندن. پس اگر بندگان نماز بخوانند در حالی که در وجوب آن شک و تردید دارند و در دل نسبت به واجب شدن نماز از سوی خدای تعالی شبهه دارند و حتی این تردید را ابراز کنند، ایرادی ندارد و هیچ سرزنش و عقابی بر آنها روا نیست. بله، اگر حکم مسلم و ضروری الهی را «انکار» کند (نه اینکه تنها به آن اعتقاد نداشته باشد یا در آن تردید داشته باشد) و این انکار به انکار رسالت حضرت محمد (ص)، یا تکذیب ایشان منجر شود و یا به ناقص دانستن شریعت پاک آن حضرت بینجامد، در این صورت این انکار موجب کفر می شود<sup>۱۱۹</sup> و طبعاً اظهار چنین انکاری جایز نیست.

حال اگر اعتقاد به احکام فرعی و تسلیم قلبی نسبت به احکام مسلم الهی واجب نباشد، عدم وجود تسلیم قلبی نسبت به فرامین رهبر حتماً واجب نخواهد بود، و در اینجا حتی انکار هم اشکال نخواهد داشت؛ زیرا هیچ یک از فرامین رهبر نمی تواند جزء ضروریات دین باشد (البته واضح است وقتی رهبر ضروریات دین را بیان می نماید یا به آنها امر می کند، اینجا فرمان خود او حساب نمی شود).<sup>۱۲۰</sup> حاصل آنکه لزوم اطاعت از فرامین رهبر ربطی به قبول و تسلیم قلبی در برابر آنها ندارد و هرگونه ابراز تردید، یا نقد و یا انکار آنها به طور مطلق مجاز است.

امام علاوه بر آنکه اعتقاد به «عدم مسئولیت رهبر» را «نوعی شرک» و «تکبیر» توصیف می‌کند، این اصل را اظهار می‌دارد که مسئولیت رهبر روش و ابزاری برای تضمین حقوق و آزادیهای مردم، و جلوگیری از پایمال شدن آن، توسط زمامدار است. در مصاحبه با روزنامه ایتالیایی آمده:

سؤال: با در نظر گرفتن اینکه هر حکومتی در خود حداکثر تمرکز قدرت را جمع می‌کند، چگونه حکومت اسلامی می‌تواند وجود داشته باشد و قدرت در آن تمرکز نیابد و رابطه مسلط و زیر سلطه برقرار نشود؟

جواب [امام]: اسلام در رابطه بین دولت و زمامدار و ملت ضوابطی و حدودی را معین کرده است و برای هر یک بر دیگری حقوقی تعیین نموده است که در صورت رعایت آن هرگز چنین رابطه مسلط و زیر سلطه به وجود نمی‌آید. اساساً حکومت کردن و زمامداری در اسلام یک تکلیف و وظیفه الهی است... [و] وسیله فخر و بزرگی بر دیگران نیست که از این مقام بخواهد به نفع خود حقوق ملتی را پایمال کند. هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین زمامدار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده دهد و در غیر این صورت اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از مقام زمامداری معزول است و ضوابط دیگری وجود دارد که این مشکل را حل می‌کند ۱۲۱

نهایتاً امام معتقد است که ملت «حق طغیان» (the right of rebellion) بر علیه زمامداری که از حق منحرف شده و حقوق مردم را پایمال می‌کند، دارد:

ملت وظیفه دارد که در جمهوری اسلامی پشتیبانی از دولتها بکند که به خدمت ملت هستند. [ولی] اگر دولتی را دید که خلاف می‌کند، ملت باید به او توهنی بزند، اگر چنانچه دستگاه جابری را دید که می‌خواهد به آنها ظلم کند، باید از او شکایت کنند و دادگاهها باید دادخواهی بکنند و اگر نکردند، خود ملت باید دادخواهی بکند، برود توی دهن آنها بزند، در جمهوری اسلامی ظلم نیست ۱۲۲ ...

باید مسلمان اینطور باشد که اگر هر که می‌خواهد باشد، خلیفه

مسلمین... [یا] هر [دولتمرد دیگری] که می‌خواهد باشد اگر دید پایش را کنار گذاشت، شمشیرش را بکشد که پایت را راست بگذارد.<sup>۱۲۳</sup>

ولی امام برای مشروعیت «شورش» شرایطی را معتقدند و اینطور نیست که هر کس را مجاز به این کار بدانند و بی‌نظمی و اختلال به نظم را تجویز کنند.<sup>۱۲۴</sup>

البته امام در وصیت‌نامه‌شان یادآوری می‌کند:

بسیاری از مهمات و مشکلات به واسطه تعیین شایسته‌ترین و متعهدترین شخصیتها برای رهبری یا شورای رهبری پیش نخواهد آمد، یا با شایستگی رفع خواهد شد.<sup>۱۲۵</sup>

بدین طریق امام، گرچه بر خلاف منتسکیو اصل تفکیک قوا را به طور اصولی مورد تأکید قرار نمی‌دهد، لکن همچون لاک بر حق طغیان مردم بر علیه حاکمی که از حدود قانونی خارج شده تأکید می‌کند<sup>۱۲۶</sup> و در این زمینه نظرشان به لاک نزدیک می‌شود.

### خلاصه و نتیجه‌گیری

امام در اندیشه سیاسی خود «اصل آزادی» را ارج می‌نهد و به این ترتیب از انواع حکومت‌های استبدادی سنتی و نوین فاصله می‌گیرد. امام آزادی را یک ارزش انسان و الهی توصیف می‌کند که باید مورد احترام واقع شود. دولت اسلامی موظف است از آزادیهای مشروع مردم پاسداری کند، ولی آزادی باید در حدود و چهارچوب قانون قرار گیرد؛ آن هم قوانین موضوعه‌ای که منطبق با قوانین الهی باشد. بدین طریق امام نظریه «آزادی قانونی» را عنوان می‌کند. آنگاه برای جلوگیری از وضع قوانین سختگیرانه‌ای که به حقوق و آزادی مردم تجاوز کند «اصل حریم خصوصی» را مطرح می‌نماید که حکومت حق وضع قانون در آن محدوده را ندارد. به این طریق علاوه بر کارکرد قانون در تأمین نظم و امنیت، کارکرد تأمین آزادی را نیز برای آن تصویر می‌کند؛ و در مهمترین بخش به عنوان عوامل و راههای تأمین و تضمین آزادی «حکومت مبتنی بر قانون اساسی» را که حاوی و حامی حقوق اساسی مردم است پیش می‌کشد و از این رهگذر حکومت شخصی را مردود اعلام می‌کند. امام با تأکید بر اصل «حکومت قانون» تصمیمات لحظه‌ای و برخاسته از تمایلات شخصی حکمرانان را نامشروع توصیف کرده، برقراری نظم کلی را ضامن حفظ حقوق مردم قلمداد می‌کند؛ و نهایتاً با اصل ابتکاری «ولایت مطلقه ققیه»، فردی عالم و با

فضیلت را در رأس نهادها می‌نشانند و او را موظف به نظارت بر عملکرد کلیه دستگاهها به منظور کسب اطمینان نسبت به رعایت قانون و جلوگیری از استبداد و زورگویی به مردم می‌کند و برای مردم حق طغیان را بر علیه رهبر در صورت کوتاهی در ایفا این وظیفه محفوظ می‌شمارد. در اندیشه سیاسی امام استبداد و دیکتاتوری محکوم می‌شود و در نهایت خود مردمنده که باید با استبداد مبارزه کرده حقوق خود را مطالبه کنند.

### یادداشتها

- ۱) روح الله موسوی خمینی، طلب و اراده، ترجمه احمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۷۷.
- ۲) همان، ص ۶۱.
- ۳) همان، ص ۷۵.
- ۴) همان، ص ۵۹.
- ۵) انسان (۷۶): ۳۰.
- ۶) روح الله موسوی خمینی، همان، ص ۷۴.
- ۷) همان، صص ۱۴۲-۱۴۸.
- ۸) آنتونی آربلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷، ص ۸۳.
- 9) Isaiah Berlin: *Four on Essay on Liberty*, Oxford University Press, 1969 p.124.
- ۱۰) برلین این نوع آزادی را آزادی منفی می‌نامد؛ اما به نظر نگارنده بهتر است آن را آزادی عدمی (Non-existential freedom) نام نهاد.
- ۱۱) صحیفه نور، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جلد ۹، ۱۳۶۱، ص ۸۸.
- ۱۲) همان، جلد ۲، ص ۱۳۰.
- ۱۳) همان، جلد ۳، ص ۴۸.
- ۱۴) همان، جلد ۲، ص ۶۷.
- 15) John Lock, *Two Treatises of Civil Government*, London Everyman's Library, 1962, p.164.
- ۱۶) روح الله موسوی خمینی، الرسائل، قم: مؤسسه اسماعیلیان، جلد ۲، ۱۳۸۵ ق، ص ۱۰۰.
- ۱۷) صحیفه نور، جلد ۱۲، ص ۸۰.
- ۱۸) همان، جلد ۳، ص ۷۵.
- ۱۹) همان جلد ۹، ص ۱۲۸.
- ۲۰) روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، النجف الاشرف: مطبعة الاداب، جلد ۲، ۱۳۹۷ ق، ص ۴۶۱.
- 21) John Lock, op. cit.
- ۲۲) افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۷۴، صص ۲۱۹-۲۲۰.

- (۲۳) صحیفه نور، جلد ۲۰، ص ۱۹۷.
- (۲۴) روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، ص ۴۶۲.
- (۲۵) صحیفه نور، جلد ۱۰، ص ۱۸۶.
- (۲۶) همان، جلد، ص ۲۲۵.
- (۲۷) همان، ص ۲۲۷.
- (۲۸) همان، ص ۲۷۹.
- (۲۹) همان، جلد ۳، ص ۳۰۰.
- (۳۰) همان، ص ۲۰۷.
- (۳۱) همان، جلد ۲، ص ۱۵۸.
- (۳۲) همان، جلد ۴، ص ۱۶۶.
- (۳۳) همان، جلد ۲، ص ۴۵.
- (۳۴) همان، ص ۲۸۰.
- (۳۵) همان، جلد ۴، ص ۲۶۰.
- (۳۶) همان، جلد ۲، ص ۲۸۰.
- (۳۷) همان، جلد ۷، صص ۹۲ و ۹۳.
- (۳۸) همان، جلد ۱۷، صص ۱۶۴-۱۶۵.
- (۳۹) همان، جلد ۵، صص ۱۴۹-۱۵۰.
- (۴۰) همان، جلد ۶، صص ۱۹۲-۱۹۳.
- (۴۱) همان، جلد ۷، ص ۱۹۶.
- (۴۲) همان، جلد ۳، ص ۱۷۸.
- (۴۳) همان، ص ۱۰۰.
- (۴۴) همان، جلد ۱۷، ص ۱۱۸.
- (۴۵) همان، جلد ۱۲، ص ۱۸۰.
- (۴۶) روح الله موسوی خمینی، المکاسب المعرمة، قم: المطبعة الملمیة، جلد ۱، ۱۳۸۱ ق، ص ۳۲.
- (۴۷) جعفر سبحانی، تهذیب الاصول تقریرات درس الامام الخمینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۳۶۳، ص ۱۹۳.
- (۴۸) همان، ص ۲۱۲.
- (۴۹) همان، صص ۲۱۲ و ۲۱۳.
- (۵۰) همان، صص ۱۳۹ و ۲۱۳.
- (۵۱) فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، گردآوری از هربرت مارکوزه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۹۸.
- (۵۲) آنتونی آرپلاستر، همان، صص ۱۰۴-۱۰۷.
- (۵۳) صحیفه نور، جلد ۱۷، ص ۱۱۸.
- (۵۴) همان، جلد ۳، ص ۸۸.
- (۵۵) همان، ص ۱۷۸.
- (۵۶) همان، جلد ۴، ص ۲۵۹.

- (۵۷) همان، جلد ۱۷، صص ۱۰۶ و ۱۰۷.
- (۵۸) روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، صص ۴۶۶ و ۴۸۹.
- (۵۹) همان مؤلف، تحریر الوسیله، النجف الاشرف: مطبعة الاداب، الطبعة الثانية، جلد ۱، ۱۳۹۰ ق، صص ۴۶۳ و ۴۸۲.
- (۶۰) همان، صص ۵ و ۶.
- (۶۱) همان، ص ۴۶۶.
- (۶۲) صحیفه نور، جلد ۱۷، ص ۱۶۴.
- (۶۳) همان، جلد ۱۴، ص ۲۴۴.
- (۶۴) روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، جلد ۱، ص ۴۶۷.
- (۶۵) صحیفه نور، جلد ۷، صص ۲۶۴ و ۲۶۷.
- (۶۶) آنتونی آریلاستر، همان، صص ۱۰۷ و ۱۱۲.
- 67) Jean Biondel, *Comparative Government*, Britain: Philip Allan, 1990, p.231.
- 68) Jan Erik, *Constitutions and Political Theory*, Manchester University Press, 1996, p.19.
- 69) *Constitutionalism in Transformation*, ed, Richard Bellamy and Dario Castiglione, Britain Blackwell Publishers, 1996, p.5.
- 70) Jean Biondel, op. cit. p.216.
- (۷۱) صحیفه نور، جلد ۱۱، ص ۶۹.
- (۷۲) همان، جلد ۷، ص ۲۰۱.
- (۷۳) همان، جلد ۱۴، صص ۲۶۸ و ۲۶۹.
- (۷۴) همان، جلد ۸، ص ۲۵۶.
- 75) P.H.Collin, *Dictionary of Government and Politics*, Britain: Peter Collin Publishing Ltd, 2d.edition, 1997, p.160.
- (۷۶) احمد نقیب‌زاده، سیاست و حکومت در اروپا، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۳، ص ۲۷.
- (۷۷) فرانکس نویمان، همان، ص ۷۱.
- (۷۸) همان، ص ۷۴.
- (۷۹) همان، ص ۱۳۴.
- (۸۰) همان، صص ۷۴ و ۷۵.
- (۸۱) صحیفه نور، جلد ۷، ص ۲۰۱.
- (۸۲) همان، جلد ۱۰، ص ۵۳.
- (۸۳) همان، جلد ۱۷، ص ۱۸۷.
- (۸۴) همان، جلد ۱۲، صص ۱۱۷ و ۱۱۸.
- (۸۵) همان، جلد ۱۴، ص ۲۴۴.
- (۸۶) روح الله موسوی خمینی، طلب و اراده، جلد ۲، صص ۴۵ و ۷۱ و ۷۲ و ۱۲۸.
- (۸۷) جعفر سبحانی، تهذیب الاصول، جلد ۱، ص ۳۰۵.
- (۸۸) همان، جلد ۲، ص ۲۸۰.
- (۸۹) صحیفه نور، جلد ۱۴، ص ۲۶۹.

- ۹۰) جعفر سبحانی، همان، جلد ۲، صص ۹۳ و ۹۴.
- ۹۱) صحیفه نور، جلد ۸، ص ۲۵۶.
- ۹۲) ذکر علت یک حکم، موجب تعمیم آن حکم به سایر مواردی که آن علت در آن باشد و نیز تخصیص حکم به همین شکل می‌شود.
- ۹۳) اسراء (۱۷): ۱۵، «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبَيِّنَ رِسُولًا».
- ۹۴) جعفر سبحانی، همان، صص ۱۳۹، ۱۴۰ و ۱۸۸.
- ۹۵) فرانسیس نویمان، همان، صص ۲۸۰ و ۲۸۵.
- 96) C.de S.Montesquieu, *The Spirit of Laws*, New York: Cambridge University Press, 1989, p.156.
- 97) Ibid, p.157.
- 98) Maurice Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, Clarendon, 1967, pp.8-130.
- 99) *Constitutionalism in Transformation*, p.26.
- ۱۰۰) صحیفه نور، جلد ۱۲، ص ۱۱۸.
- ۱۰۱) همان، جلد ۱۲، ص ۲۶۴.
- ۱۰۲) روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، صص ۴۶۴، ۴۶۵.
- ۱۰۳) همان، صص ۲۶۴ و ۲۶۵.
- ۱۰۴) صحیفه نور، جلد ۱۰، ص ۱۵۵.
- ۱۰۵) همان، جلد ۱۷، ص ۱۰۳.
- ۱۰۶) همان، جلد ۲۱، ص ۱۲۹.
- ۱۰۷) واضح است که در اینجا بنا نداریم تمامی نقشها و وظایف رهبر را در حکومت اسلامی بیان کنیم.
- ۱۰۸) صحیفه نور، همان، جلد ۱۰، ص ۵۳.
- ۱۰۹) همان، جلد ۱۰، ص ۲۹.
- ۱۱۰) همان، جلد ۱۱، ص ۲۰۱.
- ۱۱۱) روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، جلد ۱، ص ۱۰.
- ۱۱۲) صحیفه نور، جلد ۱۴، ص ۲۳۸.
- ۱۱۳) انبیاء (۲۱): ۲۳، «خداوند درباره آنچه انجام می‌دهد مورد سؤال واقع نمی‌شود و آنانند که مورد سؤال واقع می‌شوند».
- ۱۱۴) روح الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸، صص ۵۰۵ و ۵۰۶.
- ۱۱۵) انبیاء (۲۱): ۲۳، «خداوند درباره آنچه که انجام می‌دهد مورد سؤال واقع نمی‌شود و آنانند که مورد سؤال واقع می‌شوند».
- ۱۱۶) روح الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۷۱.
- ۱۱۷) همان، ص ۷۴.
- ۱۱۸) جعفر سبحانی، تهذیب الاصول، جلد ۲، صص ۴۵-۴۹.
- ۱۱۹) روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، جلد ۱، ص ۱۱۸.
- ۱۲۰) روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، ص ۴۷۷.

(۱۲۱) صحیفه نوره، جلد ۴، صص ۱۸۹ و ۱۹۰.

(۱۲۲) همان، ج ۵، ص ۲۴۷.

(۱۲۳) همان، جلد ۷، ص ۳۴.

(۱۲۴) حمید حیدری، توسل به زور در روابط بین‌الملل، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۶، صص ۱۷۰ و ۱۷۱.

(۱۲۵) صحیفه نوره، جلد ۲۱، ص ۱۸۸.

126) John Lock, op. cit. p.242.

## مبحث فطرت از دیدگاه امام خمینی (س)

### فاطمه طباطبایی\*

چکیده: اندیشمندان و متفکران بزرگ اسلامی نکات و دقایق بسیاری در مورد فطرت بیان کرده‌اند که در این میان می‌توان از امام خمینی (س) یاد کرد. ایشان در کتابهای عرفانی خود از جمله شرح حدیث جنود عقل و جهل و جهل حدیث و همچنین در نامه‌های عرفانی که نگاشته‌اند به بررسی فطرت پرداخته‌اند. در این مقاله پس از بررسی اجمالی دیدگاه‌های متفکران غربی پرسشهایی طرح شده که سعی نگارنده یافتن پاسخهای مناسب برای آنهاست. در ادامه، بحث از تقسیمات فطرت و خصوصاً فطرت محجوبه و فطرت مسخوره به میان آمده، و در پایان برخی از احکام فطرت مورد بررسی قرار گرفته است.

بحث فطرت از جمله مباحث پراهمیتی است که در قلمرو اندیشه‌های دینی و غیردینی مطرح است و در دوران اخیر نیز برخی از متفکران ایرانی و خارجی از جنبه‌های مختلف علمی، فلسفی و روان‌شناختی در مورد آن تحقیق و تفحص کرده‌اند.<sup>۱</sup> مبحث فطرت را می‌توان در دو

حوزه متمایز و متفاوت قابل طرح دانست:

الف) حوزه امور اعتباری

ب) حوزه امور غیر اعتباری که خود شامل دو شاخه وجودشناختی (ontological) و معرفت‌شناختی (epistemological) است.

برخی از معتقدین به فطرت که آن را در حوزه وجودشناسی جستجو می‌کنند برآنند تا با استناد به فطرت، خداوند را در عالم خارج و خداخواهی و کمال خواهی را در عالم انسانی اثبات کنند. به نظر اینان اعتقاد به خدا فطری است و هیچ‌گونه احتیاجی به استدلال و برهان ندارد. اهمیت این بحث از آن جهت است که با انسان‌شناسی ارتباط کامل دارد و تلقی صحیح از آن به تبیین جایگاه انسان و تعریف و شناخت او کمک می‌کند. یکی از مکتبهای فلسفی که به انسان و نحوه وجود او توجه خاصی نشان داده، اگزیستانسیالیسم است. اگزیستانسیالیسم به اصالت انسان اعتقاد داشته و آنچه از نوشته‌های کی‌یرکگارد (Kierkegaard)، هایدگر (Heidegger) و یاسپرس (Yaspers) - که در حقیقت پیشروان نهضت فکری اگزیستانسیالیسم می‌باشند - برمی‌آید آن است که انسان به هنگام تولد استعدادی بیش نیست و نمی‌توان برای آن ماهیتی فرض کرد چون ماهیت حقیقت شیء است و چیزی که هنوز کامل نشده است معلوم نیست که چه خواهد شد... انسان حس می‌کند که آزاد است هر گونه که می‌خواهد وجود خود را بسازد و کامل کند.<sup>۲</sup> آنان معتقدند انسان اصالتاً آزادی دارد و هیچ قید و بندی او را محدود نکرده است و در پناه همین آزادی با تلاش و کوشش، خود را می‌سازد و به شخصیت خویش قوام می‌بخشد. در نظر این گروه هر قید و صفتی که انسان را مقید کند، مخالف آزادی است. بر این مبنا آیا فطرت، خواه کمال‌جو باشد و خواه مطلق‌گرا، آزادی انسان را مخدوش نمی‌سازد؟ معتقدان به فطرت - از جمله علمای مسلمان - برای اثبات نظریه خویش ضمن طرح مسائل مربوط به فطرت به مناقشه‌های منکران امور فطری نیز پاسخ می‌دهند. عمده مسائلی که آنان مطرح می‌کنند عبارت است از:

۱- فطرت چیست؟

۲- امور فطری کدامند؟

۳- رابطه فطرت با آزادی انسان چیست؟ آیا فطرت برآستی آزادی انسان را مخدوش می‌سازد؟ آیا اساساً آن نوع آزادی که پیروان مکتب اصالت انسان مطرح می‌کنند، صحیح است؟

و بر فرض صحت، کمال محسوب می‌شود؟

۴- آیا تلاش و عمل انسان برای رسیدن به کمال مطلوب با فطرت و سرشت او ارتباط دارد؟ آیا این عمل او موجب شکوفاشدن امور فطری می‌شود یا امر جدیدی در او به وجود می‌آید و هیچ‌گونه ارتباطی بین آنها وجود ندارد و اگر عمل را معلول آن واقعیات درونی از پیش تعبیه شده بدانیم، نفی آزادی انسان شده است یا نه؟

حضرت امام خمینی (س) به عنوان یکی از معتقدان به فطرت در پاره‌ای از آثار خویش این مسأله را مورد بحث قرار داده‌اند و سعی ما نیز در این مقاله بر آن است تا بر اساس نظریات ایشان در این خصوص، پاسخهایی برای پرسشهای یادشده بیابیم. اینک بحث خود را با تعریف واژه فطرت و پاسخ به سؤال اول آغاز می‌کنیم.

فطرت مشتق از «فطر» است که در لغت به معنی آغاز کردن و شکافتن و در قرآن کریم به معنی آفریدن و خلق کردن به کار رفته است. امام در توجیه این معنی می‌فرماید: «خلقت گویی پاره‌نمودن پرده عدم و حجاب غیث است».<sup>۳</sup>

برخی گفته‌اند «الفطرة ای الخلقة»<sup>۴</sup> فطرت دلالت بر خلقت ابتدایی موجودات دارد، و شکل و هیأت خاصی است که خداوند در ابتدای آفرینش به مخلوقات عطا می‌کند و از آنجا که انسان یکی از مخلوقات است می‌توان چنین نتیجه گرفت که فطرت انسانی حقیقتی است که با اعطای آن، انسان، انسان می‌شود و از سایر پدیده‌ها ممتاز می‌گردد، همچنان که هر یک از مخلوقات نیز با فطرت خاص خود از دیگر موجودات متمایز می‌شوند. البته فطرت انسان ویژگیهایی دارد که مخصوص خود اوست و سایر موجودات یا از آن بهره ندارند یا حظ کمی دارند.<sup>۵</sup> برخی فطرت را مختص انسان و گروهی مشترک در همه موجودات می‌دانند ولی از کلام امام در ره عشق چنین برمی‌آید که ایشان فطرت را خاصه همه موجودات می‌دانند آنجا که می‌فرمایند:

از کجا شروع کنم بهتر آن است که از فطرت باشد. «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ  
الْإِنْسَانَ عَلَيْهَا لَاتُبدِلُ بَدَلًا يَخْلُقُ اللَّهُ» در اینجا به فطرت انسانها بسنده کرده‌گرچه  
این خاصه خلقت است.<sup>۶</sup>

بنابراین، فطرت عبارت است از هستی یافتن، پدیدار شدن، و از کتم عدم به درآمدن؛ و مراد از امور فطری مجموعه خصوصیتی است که پدیده‌ها با آن آفریده می‌شوند و حقیقت آنها از یکدیگر ممتاز می‌گردد. در این میان انسان از کشفهای فطری خاصی همچون کمال‌خواهی،

مطلق‌گرایی، خداجویی و نقص‌گریزی برخوردار است که او را به نحو تمام و کمال بر دیگر موجودات برتری می‌بخشد. حضرت امام ضمن نقل حدیث زراره از امام صادق (ع) در بیان معنای آیه «فطرة الله التي فطر الناس عليها» فرموده‌اند معنای این کریمه شریفه این است که همه مردم بر فطرت توحید خلق شده‌اند. امام از این حدیث استفاده کرده و می‌فرمایند:

گرچه در این حدیث و برخی احادیث دیگر فطرت را به توحید تفسیر نموده‌اند ولی این از قبیل بیان مصداق است یا تفسیر به اشرف اجزای شیء است.

ایشان با نقل حدیث دیگری از امام محمد باقر (ع) که حضرت فطرت را در حسنه زراره به معرفت تفسیر نموده‌اند، چنین نتیجه می‌گیرند که فطرت اختصاص به توحید ندارد بلکه جمیع معارف حقه را شامل می‌شود که خداوند بندگان را به آن مفضور فرموده است.<sup>۷</sup> حضرت امام (س) در مورد خلقت انسان می‌گویند وقتی خداوند طینت آدم اول را مخمر فرمود دو فطرت و سرشت و جبلت به انسان عطا کرد:

الف) فطرت اصلی

ب) فطرت تبعی

این دو فطرت به منزله پایه و اصل سایر فطریات هستند که در انسان مخمر گردیده است و دیگر فطریات فروغند و به منزله شاخه‌های آن دو. ایشان در توجیه این دو فطرت می‌نویسند:

یکی فطرت مخموره غیر محجوبه است که سمت اصلیت دارد و آن

عبارت است از فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه.<sup>۸</sup>

که به نظر حضرت امام (س) این فطرت در نهاد همه آدمیان موجود است:

و دیگری فطرت محجوبه است که سمت فرحیت و تابعیت را دارد و

همان فطرت تنفر از نقص و انزجار از شرّ و شقاوت است که این مخمر

بالعرض است.<sup>۹</sup>

حضرت امام فطرت مخموره را وزیر عقل و مبدأ و منشأ خیر بلکه خود «خیر» می‌دانند و فطرت محجوبه و گرفتار حجب طبیعت را وزیر جهل و مبدأ و منشأ شر بلکه خود شر معرفی می‌کنند<sup>۱۰</sup> از منظر امام، ایمان، شکر، توکل، صبر، رأفت، علم، خوف، تواضع، تائنی و استسلام از «جنود عقل» و لوازم فطرت مخموره هستند و در مقابل کفر، جهل، گستاخی، تکبر،

شتاب زدگی، بی ثباتی، بی قراری، جزع و ... از «جنود جهل» و لازمه فطرت محجوبه می باشند. در پاسخ به سؤال دوم، حضرت امام خمینی (س) در کتاب شریف شرح حدیث جنود عقل و جهل به ذکر برخی از امور فطری پرداخته اند از جمله:

الف) توحید و ولایت. امام (س) با بیانی کوتاه ولایت را شاخه ای از شجره توحید معرفی می کنند. توضیح این مطلب که چگونه حضرت امام (س) ولایت را از امور فطری شمرده اند آن است که با توجه به استدلالی که در مصباح الهدایه در بحث خلافت و ولایت مطرح می کنند، خلافت را بزرگترین شأن الهی می دانند که به وسیله آن رهایی به ساحت غیب امکان پذیر می شود این خلافت را همان روح «خلافت محمدی» می دانند. از نظر امام «خلافت» ظهوربخش سایر اسماء الهی است زیرا مظهر اسم جامع «الله» است. چنین خلیفه ای منعکس کننده تمام اسماء و صفات الهی است. امام در مصباح الهدایه می گویند: «فالنبوۃ مقام ظهور الخلافة والولاية و هی مقام بطونها».<sup>۱۱</sup> از دید امام خلافت و ولایت باطن نبوت است و نبوت مقام ظهور خلافت و ولایت. حال با تلفیق این مطلب با مطلب دیگری از امام در کتاب چهل حدیث که نبوت و انزال کتب هدایت را از امور فطری دانسته اند، می توان این دو مطلب را صغری و کبری استدلال قرار داد و چنین نتیجه گرفت که اگر ولایت، باطن خلافت و خلافت، باطن نبوت است، و نبوت امری فطری است پس ولایت هم که باطن نبوت است امری فطری است. پس فطرت غیر محجوبه بر ضرورت ولایت نیز حکم می راند.

حقیقت ولایت فیض مطلق است، و فیض مطلق ظل و سایه وحدت مطلقه و فطرت بالذات متوجه کمال اصلی، و بالتبع متوجه کمال ظنی است.<sup>۱۲</sup>

در اندیشه امام فهم و پذیرش ولایت، منوط به فهم و درک توحید است.

ب) از امور دیگری که امام آن را فطری می دانند عشق به بقای ابدی و حریت و آزادی است و معتقدند علت عدم ظهور عشق در میان بیشتر آدمیان محجوب شدن فطرت مخموره آنان است. آنان به اشتباه به دنیا و امور فانی دل بسته و نهایتاً از مرگ بیزار شده اند. در واقع مرگ برای محجوبانی که آن را فنا و نیستی می پندارند ناپسند است؛ چرا که فطرت از فنا و عدم تنفر دارد و از موت گریزان است. محی الدین بن عربی نیز معتقد است معشوق فطرت، امری دائمی و زوالناپذیر است «و نشئه باقیه معشوق فطرت است».<sup>۱۳</sup> پس منشأ نفرت و گریز از مرگ،

محبوب شدن فطرت مخموره است. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود که اگر نفرت از موت به سبب محبوب شدن فطرت است پس با حال مؤمنانی که گریزان از مرگ هستند و آن را مکروه می‌شمرند چگونه سازگار است؟ به تعبیر دیگر اگر پذیرفتیم که کسانی از مرگ بیزار و متنفرند که آن را فنا و نیستی می‌پندارند پس مؤمنین چگونه می‌توانند با ائصاف به صفت ایمان از موت نیز کراهت داشته باشند؟ در جواب باید گفته شود که کراهت برخی از مؤمنین و بندگان خاص خدا از موت، و گرایش آنان به بقا و زنده ماندن صرفاً به دلیل خوشه‌چینی و برگرفتن زاد و توشه بیشتر و نهایتاً از خوفی است که نشانه ایمان آنان است. در اثبات اگرچه مؤمنین از موت می‌توان به حدیث تردد استناد کرد. در حدیث تردد خداوند سبحان به این نوع کراهت اشاره می‌فرماید:

مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ إِلاَّ فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي فِي قَبِيضِ عِبِيدِي السُّؤْمِينِ يَكْرَهُ  
الموت، وانا أكره مساةة ولائد له من لقائي<sup>۱۴</sup>

مرکز در امری که فاعل آن بودم تردید نداشتم آنچنانکه در مورد گرفتن جان بنده مؤمنم که او از آن گریزان است و من ناخوشایندی او را ناخوش دارم اما او را راهی جز دیدار من نیست.

بنابراین خداوند تصریح می‌کند که دوست ندارد فاعل فعلی باشد که برای بنده مؤمنش ناخوشایند است؛ زیرا «المحبب یکره ما یکرهه محبوبه» عاشق از آنچه محبوبش را می‌آزارد دوری می‌جوید؛ اما چون لقا و دیدار حضرت حق بدون موت حاصل شدنی نیست چنانچه در حدیث دجال آمده است که: «إِنَّ أَخَذَكُمْ لاَ يَرِي رَبُّهُ حَقِي مِوت» سرنوشت محب و محبوب من دیدار من است و این دیدار جز با موت حاصل نمی‌شود که فرمود: «لا يئد له من لقائي». بنابراین برای حصول این دیدار اگر چه مکروه محبوب من است جان او را می‌ستانم. براستی لطافت حدیث وجدآور است؛ زیرا نمی‌فرماید بالاخره او را می‌میرانم بلکه مشروط را که دیدار و لقا است ذکر می‌کند و می‌فرماید بالاخره من در این تردید باقی نمی‌مانم و لذت دیدار خود را به او می‌چشانم؛ زیرا من به دیدار او مشتاقترم «إِنِّي أَشَدُّ شَوْقاً إِلَيْهِمْ». <sup>۱۵</sup> البته روشن است که این شوق و اشتیاق در مقام کثرت و تفصیل است نه در ساحت وحدت و اجمال.

می‌توان به این نکته توجه نمود این اوصافی را که حضرت امام (س) تحت عنوان جنود عقل و لوازم فطرت مخموره یاد کرده‌اند در کتب اخلاقی، در شمار صفات پسندیده مطرح شده است آیت‌الله مطهری تمامی این اوصاف یاد شده را از مقوله اخلاق (حکمت عملی) دانسته و تحت

عنوان گرایش به خیر و فضیلت که یکی از گرایشهای مقدس فطری است یاد کرده‌اند.<sup>۱۶</sup> و اما در مورد سؤال سوم که رابطه فطرت و آزادی چیست باید گفته شود پذیرش این نکته که هر موجودی با خصوصیات خلق می‌شود و به واسطه آن از دیگران ممتاز می‌گردد، و یا اینکه انسان، حقیقتی (یا موجودی) است که بدون حد و مرز و ویژگیهای خاص آفریده نشده است، بدان معنی نیست که فطرت با آزادی مغایرت داشته باشد زیرا در انسان‌شناسی عرفانی - دینی به نقطه‌ای می‌رسیم که انسان را عصاره همه موجودات و اشرف مخلوقات و نهایتاً خلیفه خداوند بر روی زمین می‌دانیم. خلیفه‌ای که سجده او بر همه آفریدگان واجب می‌گردد، تا آنجا که عبادت چندین هزار ساله ملکی<sup>۱۷</sup> از ملائک به جرم سجده نکردن بر او محو می‌شود و در پیشگاه مقام خلیفه الهی و بارگاه کرامت انسانی بردار می‌شود.<sup>۱۸</sup> موجودی که اطاعت از او چون اطاعت از خالق است و خداوند در مورد آفرینش او می‌گوید: «خَلَقْتُهُ سَيِّدِي». به راستی انسان تنها موجودی است با دو دست جمال و جلال خداوند به منصف ظهور و خلقت راه یافته و سپس خالق هستی به این خلقت خود بر خویش مباهات نموده و «فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» می‌گوید و انسان تنها موجودی است که بر صورت خداوند آفریده شده است که «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَىٰ صُورَتِهِ»<sup>۱۹</sup>.

بنابراین وقتی انسان به صورت خداوند خلق می‌شود و نماینده او در زمین می‌گردد - و این خلافت که خلافت تکوینی است نه اعتباری - پس انسان نیز همانند آفریدگارش دارای اختیار، قدرت و آزادی خواهد بود و هیچ امری تکویناً نمی‌تواند آزادی او را مخدوش سازد. حضرت امام (س) در مورد انسان می‌گویند:

عین ثابت انسان کامل (حقیقت محمدیه) بر سایر اسما خلافت دارد  
و حکم او در همه مراتب نافذ است. به تعبیر دیگر سایر اعیان ثابته مظاهر  
همین حقیقت کلیه می‌باشند عین ثابت انسان کامل بر همه اعیان معیت  
قیومی دارد این مظهریت در نظام تکوینی ساری و جاری است.<sup>۲۰</sup>

و از آنجا که خداوند صاحب قدرت و اراده و اختیار است، نماینده و خلیفه او نیز به این صفت موصوف می‌باشد و تا آنجا پیش می‌رود که گیرنده نامه‌ای از خالق خویش می‌شود با این مضمون: «مِنَ الْحَمِيِّ الْقَيُّومِ الَّذِي لَا يَمُوتُ إِلَى الْحَمِيِّ الْقَيُّومِ الَّذِي لَا يَمُوتُ» در این عبارت از جاودانگی انسان یاد شده است سپس به قدرت خلاقیت انسان اشاره می‌فرماید که همانگونه که

من به شیء می‌گویم بشو، می‌شود تو نیز چنین خواهی شد که اگر به شیء بگویی «کن»، «فیکون» خواهد شد. «فَإِنِّي أَقُولُ لَشَيْءٍ كُنْ فَيَكُونُ فَقَدْ جَعَلْتُكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۲۱</sup> باید توجه داشت که تنها تفاوت در استقلالی و تبعی بودن این اوصاف و ویژگیهاست.

محمی‌الدین بن عربی درباره انسان مطلب زیبایی آورده است که پس از شرح مختصری درباره آن به اثبات سازگاری فطرت با آزادی می‌پردازیم. ابن عربی می‌گوید: «انسان حادث ازلی است»<sup>۲۲</sup>. انسان حادث است از آن جهت که ذاتاً محتاج به غیر است و ازلی است از آن جهت که معلوم خداوند است و چون خداوند ازلاً عالم است، علم او نیز ازلی خواهد بود و معلوم او که انسان است نیز ازلی خواهد بود و همان‌گونه که ازلیت نفی حدوث نمی‌کند حدوث نیز نفی ازلیت نمی‌کند - توضیح بیشتر این موضوع را می‌توان در آثار عرفانی اسلامی در ذیل بحث اعیان ثابته جستجو کرد - در فلسفه نیز ثابت شده است که حادث ذاتی قدیم زمانی است. حادث ذاتی مسبوق به عدم زمانی نیست ولی چون هستی خویش را از سوی علت خود یافته است، بدون اینکه غیر آن را ایجاد نماید، هرگز نمی‌توان آن را موجود نامید. پس حادث ذاتی پیوسته از سوی علت، موجود است و چون به خویش واماند، معدوم است یعنی در مرتبه ذات و ماهیت معنای نیستی را حکایت می‌کند. پس حادث زمانی مسبوق به عدم زمانی است اما حادث ذاتی جز از نیستی در مقام ذات حکایت نمی‌کند. پس بین حدوث ذاتی و قدم زمانی منافاتی نیست. «موجود ممکن» می‌تواند ذاتاً حادث باشد هرچند که زماناً قدیم است و این حقیقت از ناحیه علت یا فاعل هستی قابل تفسیر عقلی است.<sup>۲۳</sup> بر این اساس عدم منافات حدوث و ازلیت که در بیان محمی‌الدین آمده است، روشن می‌شود.

حال بر مبنای این تعبیر دوگانه از انسان - حادث بودن در عین ازلی بودن - می‌توان به پاسخی معقول در مورد پرسش گذشته رسید. چه، همان‌گونه که صرف تعلق انسان به ازلیت موجب تحقق استمدادها و فعلیت یافتن تواناییهای نهفته او نیست به همان سان، وجود امور فطری و از پیش تعبیه شده در انسان، راه او را برای انتخاب آینده زندگی سد نمی‌کند، در نتیجه همچنان که ازلی بودن نفی حدوث، و حدوث نفی ازلی بودن نمی‌کند، امور فطری هم نفی آزادی نمی‌کند و آزادی نیز نافی امور فطری نمی‌باشد.

با توجه به آنچه در مورد خلقت انسان ذکر شد این سؤال مطرح می‌شود که آیا همه انسانها متعالی هستند؟

در پاسخ می‌توان گفت این اعتقاد که سرشت و فطرت انسان برکمال‌خواهی و خداخواهی و ... است به این معناست که اینگونه امور به صورت بالقوه در انسان وجود دارند و امر بالقوه ممکن است به فعلیت برسد یا نرسد و به فعلیت رسیدن امر بالقوه، مستلزم وجود شرایط است. در اینجا است که نقش تعلیم و تربیت و هدایت انبیا و اولیا در به ثمر رساندن و شکوفا کردن آن حقایق بالقوه مطرح می‌شود. هنر انبیا در مدد رساندن به مردم است تا حجابها را کنار زنند و زنگار تعینات را بزدایند. از این رو برخی از معلمان اخلاق و حتی انبیای الهی معتقدند که در تعلیم و تربیت چیزی از خارج به انسان افزوده نمی‌شود بلکه تنها نیروهای بالقوه اوست که به فعلیت درمی‌آیند. بنابراین نقش عوامل بیرونی - اعم از شرایط محیطی و تربیتی - این است که خصوصیات نهفته آدمی را شکوفا کند و انرژی متراکم در وجود او را در مسیر صحیح و درست آزاد سازد نه اینکه خصوصیات را در فرد ایجاد کند. بر خلاف آمپرست‌هایی همچون هیوم و جان لاک که معتقدند هیچ معلومی در ضمیر انسان نیست و همه چیز را انسان از عالم خارج دریافت می‌کند و به عبارت روشن‌تر اینان معتقدند همه چیز آموختنی است و یا کانت که برای عقل و معنی اصالت قائل بوده و مکتب او به مکتب انتقادی معروف است به دو نحوه معلوم ماتقدم (apriori) و ماتأخر (aposteriori) معتقد می‌باشد. به همین دلیل اساس دعوت بزرگان دینی، دعوت به خویش‌تر خویش و خودشناسی است پس هاز خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی» و در سروده منسوب به امام علی (ع) چنین آمده است:

اتزعم انک جرم صغیر      و فیک انطوی العالم الاکبر

و در پاسخ به پرسش چهارم می‌توان گفت، اساساً واجد فطریات بودن منافات با آزادی ندارد بلکه بالعکس، آزادی یا فقدان فطریات ناسازگار است، و اگر گفته شود انسان با فطرتی سالم، خداجو، نیک‌طلب، گریزان از شر آفریده شده است این مطلب هیچ‌گونه منافاتی با نیک‌شدن، سالم‌شدن و عالم‌شدن او ندارد. همچنان‌که با ظالم‌شدن و جاهل‌شدن او منافاتی ندارد، در واقع اعمال اختیاری انسان نشانه آزادی عمل اوست که با بهره‌گرفتن از آنها به شکوفا ساختن آن صفات همت می‌گمارد. گاه با عمل صحیح و شایسته که موافق طبیعت انسانی اوست، این امور وجودی در او منشأ اثر می‌شوند و گاه با عمل خلاف طبیعت انسانی، بی‌اثر می‌گردند. پس این انسان است که آزادانه و با عمل اختیاری کمالات نهفته خویش را بارور می‌سازد و یا آنها را می‌پوشاند و صفات متضادش را در خود می‌پروراند، یا عالم می‌شود و یا جاهل نام می‌گیرد. یا

عادل می‌شود یا به ظلم متّصف می‌شود. پس اگر این نیروی بالقوه در نهاد انسان نمی‌بود هرگز متّصف به این صفات کمالیه نمی‌شد؛ زیرا توانایی کسب آنها را نداشت و از طرف دیگر می‌توان گفت که با حق انتخاب و مخیر بودن او نیز منافات پیدا می‌کرد. وقتی انسان بتواند از میان خیر و شر یکی را برگزیند به این سبب است که در ساختار وجودیش توان پرورش چنین صفاتی نهاده شده است و البته روشن است که این کمالات به نحو بالفعل نیست بلکه میل به آنهاست که در اثر عمل به فعلیت می‌رسند.

### فطرت عاشقانه

انسان دارای فطرتی علم‌جو است و به همین سبب در پی کشف حقیقت خود و ادراک و شهود خویشتن خویش است و در این راه درمی‌یابد که ورای جسم مادی او واقعیتی دیگر نهفته است که او را از حوزه طبیعت مادی خارج می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که آن حقیقت غیرمادی، لوازم و احکامی غیر از موجودیت مادی او دارد. یعنی، علاوه بر ظاهر، باطن و معنوتی نیز هست که درک آن بستگی تنگاتنگی با میزان علم و آگاهی او دارد. پس با فطرت عالمانه، نخست خود را درک می‌کند و آنگاه به درک ربّ خویش نایل می‌شود و به نقص و نیاز خود و کمال و غنای خالق خویش پی می‌برد.

از تفحص در آثار مختلف حضرت امام می‌توان چنین استنباط کرد که یکی از اموری که انسان به آن مفلور است فطرت عاشقانه است. در آداب الصلوة می‌نویسند:

در فطرت تمام موجودات حبّ ذاتی و عشق جبلی ابداع و ابداع فرموده، که به آن جذبۀ الهیّه و آتش عشق ربّانی متوجه به کمال مطلق و طالب و عاشق جمیل علی‌الاطلاق می‌باشد و برای هر یک از آنها نوری فطری الهی قرار داده که به آن نور، طریق وصول به مقصد و مقصود در یابند.<sup>۲۴</sup>

در قسمت بعد به توضیح و تبیین «جذبۀ الهیّه» و «آتش عشق ربّانی» می‌پردازند و از آن دو به «نار» و «نور» تعبیر می‌کنند و یکی را زُفُوف و وصول و دیگری را بُراق عروج می‌خوانند.<sup>۲۵</sup> از منظر امام، همه انسانها دلبسته و سرگشته جمال مطلقند، گمشده‌ای جز او و تمنائی غیر او ندارند، و در دیوان خود می‌گویند:

جز رخ دوست نظر سوی کسی نیست مرا<sup>۲۶</sup>

و یا

به تو دل بستم و غیر تو کسی نیست مرا<sup>۲۷</sup>

در مکتب امام، رسیدن به محبوب و دیدار جمال او خواسته فطری بشر است و ریشه در پیمان روز الست دارد:

عشق جانان ریشه دارد در دل از روز الست عشق را انجام نبود چون ورا آغاز نیست<sup>۲۸</sup>  
از دید امام، انسان هم زاده عشق است و هم مفتون آن:

مازاده عشقیم و پسر خوانده جامیم<sup>۲۹</sup>

و جانپازی در راه معشوق را بازی کودکانه می‌دانند که در اوایل سیر برای سالک کوی حقیقت دست می‌دهد:

در ره معشوق جان را باختن بازای طفلانه می‌دانیم ما  
یکی از علمای اهل معرفت در این باره گوید:

هیچ دلی نیست که از لعمه محبت در آن نوری نه و هیچ سری نیست که  
از نشأت آن در او شوری نه.<sup>۳۰</sup>

باری، عشق جوهره وجودی انسان است و علت آفرینش کاینات، و به تعبیر امام در مصباح الهدایه، «فان بالعشق قامت السموات»<sup>۳۱</sup> آسمان بر پایه عشق استوار است.

و دیگری می‌گوید: «لولا العشق ماتکون متکون»<sup>۳۲</sup> اگر عشق نبود هیچ موجودی تحقق پیدا نمی‌کرد. بنابراین حرکت عالم از نیستی به هستی برخاسته عشق است.

از دیدگاه حضرت امام، عشق حقیقتی است که با جان بندگان عجین شده، با آن زاده می‌شوند و با آن به معشوق می‌رسند:

عشق جانان ریشه دارد در دل از روز الست<sup>۳۳</sup>

و یا:

ساکنان در میخانه عشقیم مدام از ازل مست از آن طرفه سبویم همه<sup>۳۴</sup>

با این تعریف، جز از طریق عشق به محبوب نتوان رسید که:

جز عشق تو را رهرو این منزل نیست

کوتاه سخن آنکه، همه موجودات خواهان جمال مطلقند و جمال محدود و ناقص خواسته

فطرت نیست. پس جمال می طلبند آن هم جمال مطلق و تا به معشوق فطری خویش نرسند آرام و قرار نمی یابند. پس حبّ به خود و حبّ به کمال و جمال مطلق و آرامش در کنار محبوب و معشوق، خواسته فطرت عاشقانه انسان است و یافتن راه عشق پاسخی است به خواسته فطرت.

### فطرت، طینت و تربیت

حضرت امام (س) مسأله فطرت را از جنبه دیگری مورد بررسی قرار داده‌اند و معتقدند که اولاً فطرت و احکام آن<sup>۳۵</sup> از لوازم وجود است که در اصل طینت و خلقت آدمی نهاده شده است، و همه انسانها در آن، اتفاق نظر دارند اما علی رغم این همداستانی در مسأله فطرت بعضی از آن غافلند. قرآن کریم نیز به این حقیقت اشاره دارد که «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» مگر اینکه همدارنده‌های آگاه از این حقیقت پرده بردارد و موجب بیداری و آگاهی آنان شود سپس می فرماید، هیچ چیزی نمی تواند بر این فطریات اثر بگذارد و آنها را دگرگون سازد.<sup>۳۶</sup>

ثانیاً، «لَا تُبَدِّلُ خَلْقِ اللَّهِ ... ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ»، چیزی آنها را تغییر نمی دهد. بدین ترتیب فطرت هرکس، همان نحوه وجودی او، و در واقع حقیقت اوست و نظر به اینکه ذاتی شیء، تبدل پذیر نیست<sup>۳۷</sup> فطرت نیز تغییرپذیر نخواهد بود و اما اشتغالات مادی و نفسانی، فطرت انسان را در حجاب فرومی برد<sup>۳۸</sup> و تنها راه رهایی و نجات از این حجابها پرورش فطرت است و تا زمانی که توفیق چنین عملی حاصل نشود همچنان محبوب باقی خواهد ماند.<sup>۳۹</sup> در اینجا ذکر این نکته لازم است که برای خروج از حجابهای ظلمانی می توان از سفر به درون خویش مدد جست:

بیا با هم به سوی وجدان برویم که ممکن است راهی بگشاید<sup>۴۰</sup>

راه دیگر راه مجاهده و تزکیه و تصفیه با تمسک به هدایت پروردگار است:

زیرا خروج از این منزل علاوه بر مجاهدات، محتاج به هدایت حق

تعالی است و اگر این هدایت شامل حال بنده نشود رستگار نمی شود.<sup>۴۱</sup>

انسان با فطرتی پاک، عاشق، کمال جو و ... پا به عرصه هستی می گذارد؛ ولی برای شکوفایی این ویژگیهای نهفته در وجود خویش نیاز به تعلیم و تربیت و تلاش و مجاهده دارد تا بتواند جامعه حقیقی انسانی بر تن کند و به عبارت دیگر انسانی متعالی شود و نکته‌ای که از سخنان امام برمی آید توجه به حق و استمداد از خداوند است زیرا بشر لحظه به لحظه برای تحقق آرمانهای

خویش به لطفی ویژه از جانب ربّ کریم نیازمند است؛ همانگونه که در ایجاد و بقای هستی خود به او نیاز دارد، در کسب فضایل و زدودن رذایل نیز همواره محتاج پروردگار و لطف و احسان اوست. انسان طالب کمال برای رفع حجابها از صمیم قلب می‌گوید:

اَلهٰی هَبْ لِيْ كَمَالَ الْاِنْقِطَاعِ اِلَيْكَ وَ اَنْزِ اَنْبَارَ قُلُوْبِنَا بِضِيَاةِ نَظَرِهَا  
اِلَيْكَ حَتّٰى تَخْرِقَ اَبْصَارُ الْقُلُوْبِ حُجُبَ النُّوْرِ فَتَصِلَ اِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَ  
تَصِيْرَ اَرْوَاحِنَا مَعْلُوقَةً بِعَرْقِ قُدْسِكَ<sup>۴۲</sup>

خدایا کمال انقطاع از خلق را به سوی خودت به من عطا کن و دیده دل ما را با روشنائی نگاهش به سوی تو نورانی فرما، تا جایی که پرده‌های نور را دریده و به معدن عظمتت راه یابد و روانهای ما به عرق قدس تو تعلق یابند. به تعبیر امام:

این کمال انقطاع، خروج از منزل خود و خودی و هرچه و هرکس، و پیوستن به اوست و گسستن از غیر.<sup>۴۳</sup>

این همان هیبة الهی است که پس از طی مراحل به اولیای خلّص عطا می‌شود و گوشه چشمی است که از جانب معبود به آنان افکنده می‌شود. از دیدگاه امام چشم قلب تا به نظره حق تعالی منور نشود خرق حُجُب نتواند کند و

«تا این حجب باقی است راهی به معدن عظمت نیست و ارواح، تعلق به عرق قدسی را درنیابند و مرتبت تدلّی حاصل نیاید (ثمّ دُنّی فَنَدَلّی).»<sup>۴۴</sup>

از منظر امام، انسان پس از «صعق و اندکاک جیل هستی»<sup>۴۵</sup> به مرتبه و مقامی می‌رسد که حق تعالی با او نجوا می‌کند<sup>۴۶</sup> از این رو پیر طریق ما چنین رهنمود می‌دهد که:

صوفی ز ره عشق صفا باید کرد	عهدی که نموده‌ای وفا باید کرد
تا خویشتنی، به وصل جانان نرسی	خود را به ره دوست فنا باید کرد <sup>۴۷</sup>

### احکام فطرت

حضرت امام، فطرت را دارای احکامی می‌دانند که با بهره‌گیری از بیانات ایشان به شرح هریک می‌پردازیم.

۱) پذیرش مبدأ هستی و کامل مطلق

از منظر امام، انسان فطرتاً طالب کمالی است که نقص نداشته باشد، عاشق جمالی است که عیبی چهره او را مخدوش نسازد، عاشق علمی است که جهل در او راه نداشته باشد، قدرت و سلطنتی را خواهان است که عجز همراه آن نباشد و بالاخره حیاتی را طالب است که هرگز فنا نپذیرد، از این رو اگر عالمی را می ستایید و دل به او می بندد هرگاه اعلمی را بیابد او را برمی گزیند و اگر جمال رخسار دلفریبی او را فریفته است هرگاه زیباتری یافت شود گوی سبقت در دلربایی از او می ستاند. این خاصیت فطرت است که متوجّه‌الیه او کمال مطلق است و از دیدگاه حضرت امام این عشق در میان تمامی افراد بشر از هر ملت و نطله‌ای وجود دارد و در خمیره آنان است و در همه حرکات و سکنات آنان موج می زند.<sup>۴۸</sup> گرچه گاه در تشخیص مصداق دچار اشتباه می شوند

زیرا همواره حجابهای ظلمانی و نورانی وجود دارند که انسان را به

اشتباه می اندازند و امر ناقص را کامل جلوه می دهند.<sup>۴۹</sup>

اما به محض درک نقص و یافتن معشوق و معبودی کاملتر متوجه او می شوند و خود این پویایی و خرسند نماندن به معبودی ناقص دلیل بر وجود معبود کامل است. بنابراین معشوق مطلق، معشوق بی عیب و نقص، معشوق ابدی و فناپذیر مطلوب نهایی همه افراد بشر است و زبان حال همه آدمیان این است که:

ما عاشق جمال مطلق هستیم، ما حبّ به کمال و جلال مطلق داریم. ما

طالب قدرت مطلقه و علم مطلق هستیم.<sup>۵۰</sup>

امام پس از بیان مقدماتی نتیجه می گیرند که این عشق فعلی، معشوق فعلی می خواهد و هرگز نمی تواند چنین معشوقی امری متوهّم و خیالی باشد؛ زیرا امر موهوم، ناقص است و چنانچه گفته شد امر ناقص نمی تواند متوجّه‌الیه فطرت باشد. پس عاشق فعلی و عشق فعلی جز با معشوق فعلی امکان پذیر نیست و جز ذات کامل، معشوقی نمی تواند فطرت بشر را راضی سازد. بنابراین لازمه عشق به کمال مطلق، وجود کامل مطلق است. از این رو به تعبیر حضرت ایشان، توئم آگاهان طریق هدایت و مؤدگانی بیدارشدگان از خواب غفلت این است که معبودی داریم زوال ناپذیر. معشوقی داریم بی نقص و مطلوبی داریم بی عیب. منظوری که «الله نور السموات و الارض» است و محبوبی که سعة احاطه اش «لَوْ دَلَيْمٌ بِحَيْلٍ إِلَى الْأَرْضِينَ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ» است.<sup>۵۱</sup>

## ۲) پذیرش توحید

تفر و بیزاری از نقص یکی دیگر از امور فطری است. طالب کمال مطلق از هر گونه نس و عیبی بیزار است و از آنجا که هر کثیر و مرکبی محدود است، در نتیجه ناقص است و فطرت از آن دوری می جوید، بنابراین طالب کمال مطلق خواهان معبود یگانه است. با پذیرش این مقدمات فطری (میل به کمال مطلق، تنفر از نقص، ناقص بودن مرکب) می توان چنین نتیجه گرفت که متوجه‌الیه فطرت «واحد» است و «احد».<sup>۵۲</sup>

## ۳) پذیرش اوصاف معبود

پس از پذیرش معبود یگانه، اوصاف شش‌گانه معبود مطلق که در قرآن کریم در سوره توحید بدان اشاره شده و بر مبنای اصول فطری است چنین است:

(۱) الوهیت؛

(۲) احدیت؛

(۳) صمدیت؛

(۴) عدم انفصال چیزی از او؛

(۵) عدم انفصال او از چیزی؛

(۶) نداشتن کفو و همتا.

اینک به شرح مختصری درباره هر یک از این اوصاف می پردازیم که حضرت امام پذیرش آنها را فطری می دانند.

الوهیت محبوب یعنی محبوب هویت مطلقه‌ای است که کامل مطلق و مبرا از هر گونه نقص و کاستی است؛ زیرا در غیر این صورت محدود و ناقص است. او بسیط است و در عین بساطت جامع جمیع کمالات است. این بسیط یگانه «احد» است و از آنجا که لازمه احدیت و احدیت است، پس حضرت محبوب «احد» است و «واحد» و چون از هر گونه عیب و نقص مبرا و به همه اوصاف کمالیه متجلی است، پس «صمد» (سرشار و توپر) است و به تعبیر دیگر قائم به نفس و بی نیاز از غیر است و متعالی از کون و فساد<sup>۵۳</sup> است و چون مبدئی ندارد و از چیزی متولد نشده بلکه خود مبدأ و مرجع تمام خیرات و موجودات است و تولیدی نیز ندارد، بنابراین

به صفت «لم یلد» و «لم یولد» متصف است و از آنجا که شأن و حقیقت «هویت مطلقه» تکررپذیر نیست - زیرا تکرر دلیل نقص است و برای کامل مطلق تصور ناشدنی است - پس کفو ندارد. بنابراین «لَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» صفت محبوب مطلق است.

حضرت امام پس از بیان این صفات شش‌گانه برای هویت مطلق (الله) که معبود فطری بشر است نتیجه می‌گیرند که:

سوره توحید از احکام فطرت است. ۵۴

در جایی دیگر اشاره می‌فرمایند که فهم این سوره برای متممّین آخرالزمان وارد شده است. ۵۵.

حضرت امام در آداب الصلوة در توضیح و تبیین بیشتر این اوصاف می‌گویند:

این سوره با کمال اختصار مشتمل بر جمیع شؤون الهیه و مراتب «تسبیح» و «تنزیه» است و در حقیقت نسبت حق تعالی است به آنچه ممکن است در قالب الفاظ و نسج عبارات وارد شود، و باز توجه می‌دهند که این آیات خروج از حدّین - یعنی حد «تنزیه» و «تشبیه» - است. ۵۶.

۴) ادای احترام نسبت به منعم

حضرت امام محترم شمردن منعم و ولی نعمت را از امور فطری بشر می‌دانند و معتقدند انسان، به طور طبیعی و فطری به کسی که به او نیکویی کرده است گرایش داشته و او را گرامی می‌دارد. بنابراین گذشته از شناخت ولی نعمت، محترم شمردن کسی که «وجود» و هستی انسان را به او ارزانی داشته امری طبیعی و فطری است ۵۷ و می‌افزایند که:

معلوم است هرچه نعمت بزرگتر باشد و منعم در آن انعام بی‌غرض‌تر باشد، احترامش در نظر فطرت لازم‌تر و بیشتر است. ۵۸.

۵) پذیرش نبوت و کتاب هدایت

اگر پذیرفتیم که انسان با یک سلسله حقایق کمالیه به دنیا می‌آید و می‌باید با عقل و خرد این امور فطری بالقوه را فعلیت ببخشد تا دعوی انسانیت و اشرفیت او بر همه آفریده‌ها به ثبوت رسد در این صورت بهترین هادی و معلم او است؛ اما از طرف دیگر می‌دانیم که عقل نیز حدود و محدوده خاصی دارد و بیشتر حکما و متفکران در میزان کارایی و گستردگی عقل سخنها گفته‌اند.

با آنکه عقل را پیامبر درون می‌خوانند؛ اما معتقدند برخی از مسائل و احکام و حقایق عالم هستی از حوزه معرفت عقل بیرون است و عقل قادر به شناخت آنها نیست. بنابراین اتصال او را به عالمی مافوق و استمداد او از آن عالم را ضروری می‌دانند چنانکه فارابی، معلم ثانی و حکیم ایرانی، پس از ذکر خصایص زعیم مدینه فاضله که آن را به منزله عقل برای بدن می‌داند، این سروری و زعامت را شایسته انبیای الهی و فرستادگان خاص خداوند می‌داند. از دیدگاه او «نبی» انسانی است که با عقل فعال که همان «روح القدس» و «ملک وحی» است اتصال یافته و با استمداد و مشارکت آن به تدبیر عالم هستی می‌پردازد.<sup>۵۹</sup> ابن سینا، فیلسوف شهیر ایرانی، نیز در توضیح معاد جسمانی خود را از تبیین عقلانی آن عاجز می‌بیند و علت آن را ناتوانی عقل می‌داند و جسمانی بودن معاد را تنها به دلیل ارزشی که برای «وحی» قائل است از طریق وحی می‌پذیرد. بدین ترتیب عقل که خود همواره فرمان می‌راند، فرمان‌پذیری را شرط عقل می‌داند و در مقابل به «وحی» گردن می‌نهد؛ یعنی «عقل» به ناتوانایی خود اعتراف می‌کند و با فرمان‌پذیری و اتصال به ملک «وحی» به تعالی خویش همت می‌گمارد و از آنجا که هر انسانی با آنکه خود را برخوردار از عقل می‌داند اما هرگز خود را مصون از خطا و اشتباه نمی‌داند فطری بودن «دین» ثابت می‌گردد. بنابراین فطرت، به حضور «نبی» به عنوان انسان کامل مرتبط با عقل فعال و حضور ملائکه به عنوان رسانندگان پیام الهی و انزال کتب آسمانی، کتاب هدایت و ائمه اطهار به عنوان مفسرین کتاب آسمانی و هشداردهنده آفات و خطرات اذعان دارد و اینها مسائلی است که فطرت غیر محجوبه به ضرورت آنها حکم می‌راند.<sup>۶۰</sup>

### ۶ پذیرش معاد

حضرت ایشان برای تبیین نظر خود یعنی فطری بودن معاد به دو دلیل فطری تمسک می‌جویند:

الف) عشق به آسایش و آرامش بی‌شوب، خواسته همیشگی انسان است و این خواسته را در هرکس و در هر چیز تصور کند به دنبالش روان خواهد شود و از آنجا که چنین آسایش و آرامش مطلوب انسان، در این دنیا که دار تزاحم است، با همه نعمتهای بیکرانیش، امکان‌پذیر نخواهد بود و با تجربه درمی‌یابد که هرچه بیشتر می‌جوید کمتر می‌یابد، زیرا لذتهای دنیوی با آلام و شداید همراه است، پس آن خواسته فطری که آسایش ابدی و مطلق است در این دنیا دست‌نیافتنی

است. بنابراین باید در مکانی دیگر محقق شود آسایشی که با درد و رنج آمیخته نباشد و استراحت مطلق و بی‌آلایش در آنجا مفهوم و معنی پیدا کند. آن مکان، عالم کرامت و ساحت نعمتهای بیکران ذات مقدس الهی است.<sup>۶۱</sup>

ب) حریت و آزادی قدرت عمل داشتن و نفوذ اراده نیز از اموری است که انسان همواره خواستار و مفضول به آن است، و چون این خواسته فطری در این دنیا ظهور تامّ و تمام ندارد، بنابراین عالمی را می‌طلبید که در آن عالم، «فعال مایشاء» و «حاکم مایرید» باشد و اراده او ساری و جاری بوده «کن» او چون امر خالق به فعلیت برسد و «یکون» گردد.

از منظر امام:

جنّاح عشق به راحت و عشق به حریت دو جناحی است که به حسب  
فطرت الله غیر متبدله در انسان به ودیعه گذاشته که با آن انسان طیران کند و  
به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی راه یابد.

در پایان، پندی پدرانه از پیر طریق را حسن ختام این مقال می‌آوریم:

ای سرگشتگان وادی حیرت، و ای گمشدگان بیابان ضلالت! نه بلکه ای  
پروانه‌های شمع جمال جمیل مطلق، و ای عاشقان محبوب بی‌عیب  
بی‌زوال، قدری به کتاب فطرت رجوع کنید و صحیفه کتاب ذات خود را  
ورق بزنید که با قلم قدرت، فطرت الهی در آن مرقوم است: «وَجْهَتْ وَجْهِي  
لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».<sup>۶۲</sup>

### یادداشتها:

- ۱) علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، جلد ۸، صص ۴۰۴ و ۴۰۷ در این زمینه بحث کرده‌اند.
- ۲) به نقل از الفبای فلسفه جدید تألیف دکتر ذبیح‌الله جوادی. ص ۱۱۱.
- ۳) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، تهران: چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۱۷۹.
- ۴) همان، ص ۱۷۹.
- ۵) همان، ص ۱۸۰.
- ۶) روح‌الله موسوی خمینی، ره عشق، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ص ۱۱.
- ۷) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، حدیث ۱۱، ص ۱۸۰.
- ۸) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۷، ص ۷۶.

- (۹) همان، ص ۷۷.
- (۱۰) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۷۷.
- (۱۱) روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایه، انتشارات پیام آزادی، آذر ماه ۱۳۶۰، ص ۷۷.
- (۱۲) روح الله موسوی خمینی، ره عشق، ص ۱۰۰.
- (۱۳) محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، فص محمدی، انتشارات مکتبه الزهراء، ص ۲۱۵.
- (۱۴) داود بن محمود فیصری، شرح فصوص قیصری در شرح فص محمدی، انتشارات انوار الهدی، ۱۴۱۶ ق، ص ۴۶۲.
- (۱۵) حدیث قدسی که خداوند به حضرت داود می فرماید.
- (۱۶) آیت الله مطهری، فطرت، انتشارات صدرا، پاییز ۱۳۷۵، ص ۷۸.
- (۱۷) برخی از بزرگان ابلیس را از جنس فرشتگان ندانسته اند؛ اما با توجه به آیات شریفه که از سجده ملائکه بر انسان خبر می دهد شیطان (ابلیس) در زمره ملائکه محسوب شده است «و اذ قلنا للملائکه اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس». بقره (۲): ۳۴.
- (۱۸) نجم الدین رازی، مرصاد العباد، ص ۸۸ - ۸۷.
- (۱۹) روح الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۶۳۱.
- (۲۰) روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایه، ص ۶۰ - ۶۱.
- (۲۱) همان، ص ۱۱۱، در بحث لزوم حفظ مقام عبودیت در تقدیس.
- (۲۲) محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۵۰ «فهر الانسان الحادث الازلی».
- (۲۳) غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، جلد ۳، صص ۲۴۹ - ۲۵۱.
- (۲۴) روح الله موسوی خمینی، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۲۸۸.
- (۲۵) همان.
- (۲۶) دیوان امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۴۱.
- (۲۷) همان.
- (۲۸) همان، ص ۶۵.
- (۲۹) همان، ص ۱۶۷.
- (۳۰) ملا احمد نراقی، معراج السعاده، ص ۷۱۷.
- (۳۱) روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایه، ص ۱۶۰.
- (۳۲) ملا عبدالرحیم دماوندی، رساله اسرار حسینی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تحقیق از سید جلال الدین آشتیانی، جلد ۳، ص ۷۶۵.
- (۳۳) دیوان امام، ص ۶۵.
- (۳۴) همان، ص ۱۷۹.
- (۳۵) در مبحث آتی به تفصیل به این احکام اشاره شده است.
- (۳۶) روح الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۱۸۰.
- (۳۷) همان، ص ۱۸۱.
- (۳۸) همان.
- (۳۹) همان.

۴۰. روح الله موسوی خمینی، محرم راز، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۲۳.
۴۱. همان.
۴۲. مناجات شعبانیه.
۴۳. ره عشق، ص ۱۲.
۴۴. همان.
۴۵. همان.
۴۶. همان، (و به تعبیر امام (س) نجوای سزای. گرچه خود نجوا گفتگوی محرمانه است ولی گویا در این مرحله فراتر رفته و نجوای سزای دارد).
۴۷. روح الله موسوی خمینی، ره عشق، ص ۱۲.
۴۸. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۲.
۴۹. روح الله موسوی خمینی، ره عشق، ص ۱۱.
۵۰. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۴.
۵۱. اگر با ریسمانی به زرفنای زمین فرو فرستاده شوید، بر خداوند فرود می آید:
- فیض کاشانی، علم الیقین، قم: انتشارات بیدار، جلد ۱، ۱۳۵۸، مقصود اول، باب ۳، فصل ۵، ص ۵۴.
۵۲. همان، ص ۱۸۵.
۵۳. روح الله موسوی خمینی، آداب الصلوة، ص ۳۱۵.
۵۴. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۵.
۵۵. روح الله موسوی خمینی، آداب الصلوة، ص ۳۱۲.
۵۶. همان، ص ۳۱۴.
۵۷. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۷.
۵۸. همان، ص ۱۰.
۵۹. ابونصر فارابی، السياسة المدنية، ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸، ص ۱۵۶.
۶۰. روح الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۱۸۶.
۶۱. همان.
۶۲. همان، ص ۱۸۴.

## زمانی مابین زمانها امام، شیعه و ایران\*

لیلی عشقی\*\*

### چکیده:

در این مقاله نویسنده با طرح نظریه حادته و تطبیق آن با حادته عرفانی به ذکر برخی نمونه‌های تاریخی پرداخته است که از جمله آنها می‌توان به حادته برخورد مولانا با شمس تبریزی اشاره کرد. منظور از حادته در اینجا مقطعی است که زمان فانی و ملک با زمان باقی و ملکوت ملاقات می‌کند. این حادته همه شئون زندگی افرادی را که در زمان حادته

\* این مقاله متن سخنرانی خانم دکتر عشقی است که در تاریخ ۷۸/۲/۲۵ به دعوت گروه عرفان اسلامی در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی ایراد گردید و سپس به قلم خود ایشان تنقیح و تحریر یافت. هرچند این متن اگر از نو به قلم خانم عشقی تحریر شود، سبک و سیاق دیگری خواهد یافت، اما هیأت تحریریه پژوهشنامه متین این متن را به خاطر تازگی رویکردی که در تحلیل انقلاب اسلامی طرح می‌کند، به همین شکل در بخش مقالات منتشر می‌سازد. عنوان این مقاله برگرفته از کتابی به زبان فرانسه از این نویسنده است که در دهه ۱۳۶۰ ش نوشته شده و در سال ۱۳۷۰ ش با مقدمه کریستیان زامبه منتشر گردیده است. ترجمه فارسی این کتاب به قلم نویسنده به زودی به همت مرکز پژوهشهای بنیادی به چاپ خواهد رسید.

\*\* همکار انجمن بین‌المللی فلسفه در پاریس و دارای مدرک دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی از دانشکده رنه

حضور دارند و حادثه را درک کرده‌اند تحت الشعاع قرار داده، دگرگون می‌کند. حادثه دو مرحله دارد در مرحله اول که مرحله سرگشتگی و از خود بیخود شدن است افراد عاشقانه عمل می‌کنند نه عاقلانه و قدرت تحلیل منطقی از آنها سلب می‌شود. در مرحله دوم که مرحله بیداری و به خود آمدن است می‌توان به تحلیل حادثه و وقایع پیرامون آن پرداخت. از نظر نویسنده، انقلاب ایران حادثه - به معنای عرفانی آن - می‌باشد. مرحله اول حادثه از آغاز پیروزی انقلاب تا زمان ارتحال امام است. و مرحله دوم آن پس از رحلت امام آغاز می‌شود، به همین دلیل است که در سالهای اخیر شاهد تحلیلهای متعدد نسبت به انقلاب ایران هستیم. این انقلاب از سوی دیگر یک حرکت وجودی است. مثنی که سالها تحت سلطه قدرتهای برتر بوده و هویش نفی شده است، در یک حرکت وجودی و با اتکاء به رهبری شخصی به نام امام - که در شیعه معنای خاصی دارد - متولد شده و اعلام موجودیت می‌کند، به همین دلیل است که انقلاب ایران فاقد برنامه مدون اقتصادی، سیاسی و اجتماعی است و این نه تنها نقطه ضعفی برای انقلاب ایران نیست که دلیل روشنی بر استقلال و پابرجایی آن است. بر این اساس انتخابات دوم خرداد برخلاف تحلیل متفکران غربی نه تنها بازگشت از اهداف انقلاب نیست. بلکه تداوم بخش آن اهداف نیز است.

موضوعی که قرار است در این نشست درباره آن صحبت شود محتوای کتابی است که به زبان فرانسه در سال ۱۳۷۰ به چاپ رسیده است. عنوان این کتاب زمانی مابین زمانها است با زیر عنوان: امام، شیعه و ایران. در این کتاب من داستان انقلاب را آنطور که از زبان خود انقلاب شنیده بودم برای دیگران یعنی غربیها تعریف کرده‌ام.

ابتدا در مورد نام کتاب صحبت می‌کنم؛ چون به دلیل معنائی بودن آن بسیار در فرانسه بحث‌انگیز شد.

من نام کتاب را با توجه به نظریه دو زمانی که در عرفان شیعه به آن اشاره می‌کنند انتخاب کردم، منظورم زمان فانی و زمان باقی است. زمان فانی همان زمان تقویمی و تاریخی است. زمان باقی نوعی زمانی بی‌زمان یا زمان ابدی است که عرفای ما در مورد آن زیاد صحبت کرده‌اند. تصور می‌کنم علاءالدوله سمنانی «زمان آفاقی» و «زمان انفسی» را که در یک آیه قرآن آمده به همین دو زمان ناهمگون «زمان تقویمی و تاریخی» و «زمان درونی و همیشگی» تعبیر کرده است. در غرب هم عرفا و فلاسفه‌ای هستند که از زمانهای مختلف صحبت کرده‌اند.

منظور از زمان باقی، در عرفان شیعه و افرادی چون ابن عربی، زمان ملکوت است. آن زمانی

که با این زمان تاریخی فرق دارد؛ یعنی از یک بافت دیگر است. از تار و پودی دیگر تنیده شده است. به هر حال، من اسم کتاب را با توجه به «نظریهٔ حادثه» انتخاب کردم. نظریهٔ حادثه که از مسألهٔ انقلاب در موردش الهام گرفته بودم. البته آنطور که من انقلاب را از راه دور می‌شنیدم؛ چون مدتی قبل از انقلاب، از ایران خارج شده بودم و تا به حال ۲۵ سال است که در فرانسه زندگی می‌کنم؛ اما ارتباطم با ایران قطع نشده و سالی چند بار رفت و آمد دارم.

رابطهٔ دیگر این دو زمان، آنطور که من در کتاب از آن صحبت می‌کنم رابطهٔ تقاطعی است؛ یعنی لحظهٔ حادثه لحظه‌ای است که این دو زمان ناهمگون با هم تلاقی پیدا می‌کنند و بالاخره به طریقی همدیگر را ملاقات می‌کنند. من واژهٔ حادثه را که انتخاب کردم نمی‌دانستم با توجه به واژگان انقلاب مناسب است یا نه. اما وقتی ایران آمدم دیدم این واژه بسیار معمول است و خود امام هم از آن استفاده کرده‌اند. حادثه ترجمهٔ کلمهٔ Événement فرانسه است. حادثه آن چیزی است که پیش می‌آید یک امر پیش‌بینی نشده و برنامه‌ریزی نشده است و در ظاهر حالتی نابهنگام دارد. یک بریدگی در زمان معمولی و عادی است که خود مبدأ یک مسیر جدید می‌شود. لحظهٔ حادثه لحظه‌ای شگفت‌انگیز و نابهنگام است؛ تا آنجا که حتی خود آن کسی که حادثه برایش اتفاق می‌افتد به نوعی متعجب و شگفت‌زده می‌شود. مراد من از حادثه، حادثه به معنی واقعی و اصیل این کلمه است؛ مثل حادثه‌ای که برای عرفا هنگام ملاقات الهی رخ می‌دهد. این لحظه برای یک عارف لحظهٔ خاصی است که نه آن را از قبل پیش‌بینی کرده و نه می‌تواند کاری کند که به صورت عمدی و آگاهانه برایش پیش آید. این لحظه اتفاق می‌افتد و البته زمینه‌هایی دارد؛ اما کسی که این اتفاق و حادثه برایش رخ می‌دهد از آن زمینه‌ها و مکانیزم دقیق عقلانی آن اطلاع ندارد. همین حالت نابهنگام و تعجب‌آور است که موجب نوعی بریدگی و انقطاع از زمان معمولی و تاریخی و تقویمی می‌شود. ما در خاطرات عرفای خودمان و عرفای مسیحی شنیده‌ایم که وقتی این حادثه و اتفاق برای آنان پیش می‌آید، از آن لحظه به بعد مسیر زندگی آنها به طور کلی تغییر می‌کند، تا آنجا که ناگهان یک اثر بزرگ هنری، ادبی، مذهبی و مانند آن خلق می‌کنند. مولانا را در نظر بگیرید. آنچه باعث پیدایش آن اثر بزرگ ادبی شد حادثهٔ برخورد او با شمس بود که در لحظه‌ای غیرقابل پیش‌بینی او را از زمان و مکان همیشگی جدا کرد و به اصطلاح گند، و گویا در جای دیگری که عین بی‌زمانی و بی‌مکانی بود قرار داد. از زمان آن حادثه به بعد دیگر هیچ چیز برای او مثل سابق نبود از آن زمان به بعد مولانا کسی می‌شود که

دیوان شمس را می‌نویسد. دیوان شمس سر لحظه اول حادثه نوشته می‌شود در زمان بی‌زمانی که زمان حادثه است. زمان دوم حادثه وقتی است که شمس می‌رود و مولوی مثنوی را شروع می‌کند. زمان دوم حادثه وقتی رخ می‌دهد که التهابات شدیداً احساسی لحظه اول حادثه که به صورت از خود بیخودی بوده فروکش می‌کند و فرد به اصطلاح سر عقل می‌آید و دوباره به زمان تاریخی بازمی‌گردد و از آن تجربه صحبت می‌کند. لحظه اول یا لحظه خود حادثه به زمان تاریخی ما ممکن است ده سال، بیست سال یا یک ساعت طول بکشد. هرگاه عکس‌العملهای لحظه اول به پایان برسد و تجربه به شکلی عقلانی و قابل انتقال به دیگران درآید وارد زمان دوم حادثه شده‌ایم.

من انقلاب اسلامی ایران را یک «حادثه» دیدم. یک حادثه درونی که برای ملت ما اتفاق افتاد. ملت ما یک دفعه طوری عمل کرد که تمام دنیا تعجب کردند و تصور می‌کنم حتی خودمان هم تعجب کردیم که چه شد که مردم به آن صورت به خیابانها ریختند و از خود جرأت نشان دادند وقتی می‌گویم انقلاب حادثه است چنین معنایی مدنظر من است. انقلاب ما مثل انقلابهای دیگر نبود که حزبی از قبل کار کرده باشد، برنامه اقتصادی ریخته باشد، با طرح و قصد قبلی انجام شود، کودتا شود یا به دنبال جنگی به پیروزی برسد. انقلاب ما اصلاً اینطوری نبود و این به نظر من به دلیل مدرن بودن انقلاب ما بود که به طریق جدیدی به وقوع پیوست. البته به نظر غربیها چهره انقلاب ما چهره‌ای معکوس بود؛ یعنی آن را نوعی واپس‌گرایی، به قهراً رفتن و بازگشت به عقب تفسیر می‌کردند. این نوع تفسیر دقیقاً نظریه بریدگی زمان در حادثه را تأیید می‌کند. اینکه همه گفتند ایرانیها چهارده قرن به عقب برگشتند درست تمثیلی است از این که لحظه حادثه، زمان دیگری بوده است که با زمان تاریخی ما، یعنی اواخر قرن بیستم، جور در نمی‌آمده است، و این بدان معنی است که حادثه اصلاً زمان ندارد. زمان حادثه زمان بی‌زمانی است. در حادثه همه چیز با هم هم‌دوره است. ما دیدیم در زمان حادثه و انقلاب ناگهان حادثه کربلا به ما خیلی نزدیک شد؛ در حالی که ما اتفاقی را که مثلاً پنجاه سال پیش در ایران روی داده بود آنقدر نزدیک حس نمی‌کردیم که حادثه کربلا را نزدیک حس می‌کردیم. در زمان حادثه ترتیب زمانی از بین می‌رود و همه چیز با هم هم‌زمان می‌شود. اتفاقهای خیلی دورتر دقیقاً حاضر می‌شوند و اتفاقهای خیلی نزدیکتر به کلی دور می‌شوند. به هر حال در حادثه ترتیب زمانی وجود ندارد. اینکه می‌گویم انقلاب حادثه است منظورم حادثه به این معنی است. یک اتفاق درونی و

ناگهانی، یک بریدگی در روزمژگی و تکرار که نقطه حرکتی می شود برای آینده که مسیری نو از آنجا شکل می گیرد. البته این بدان معنی نیست که زمینه های عینی و ابژکتیو اقتصادی، اجتماعی و ... در وقوع انقلاب تأثیر نداشتند. هم زمینه های ذهنی و سوژکتیو در وقوع انقلاب تأثیر داشت و هم زمینه های عینی و ابژکتیو. البته زمینه های ذهنی برای خود ما هم روشن نبود، اما این واضح نبودن نقص نیست بلکه دلیل اصالت حادثه است. حادثه طوری اتفاق می افتد که ابتدایش مشخص نیست و بعداً معلوم می شود که اصل قضیه چه بوده است. وقتی حادثه ای اتفاق می افتد اصلاً کسانی که درگیر آن حادثه هستند نمی دانند چه می کنند، رفتار آنها از یک خواست و اشتیاق قویتر از خود آنها تابعیت می کند. شاید اگر می دانستند آن کارها را نمی کردند و به آن راحتی جلوی توپ و تانک نمی ایستادند.

همین که ما امروز نشستیم و در مورد آن ایام صحبت می کنیم نشان می دهد که از آن حادثه خارج شده ایم و می توانیم درباره اش فکر کنیم.

امروز - از دوم خرداد به بعد - مسأله وفاداری به حادثه مطرح است نه خود حادثه. اکنون برای وفادار ماندن به حادثه شناخت حادثه و تأویل آن لازم است. بی جهت نیست که امسال همه به مسأله انقلاب و قبل آن پرداخته و سال جاری را سال امام خمینی (س) نامگذاری کرده اند. مردم از لابه لای کلام امام، که خود جایگاه حادثه بود، به حقیقت حادثه پی می برند.

گویا من خود نیز در زمان نگارش این کتاب دچار حادثه بودم و در بی زمانی و بی مکانی می نوشتم. اگر امروز پس از سالها قبول کردم که این کتاب را ترجمه کنم و درباره آن با خود بازیگران حادثه صحبت کنم شاید به همین دلیل است که زمان دوم حادثه شروع شده و امروز احتیاج داریم از این تجربه یا همدیگر صحبت کنیم. حالا است که می توانیم این تجربه را به دیگران منتقل کنیم، در مورد آن فکر کنیم، دوباره به آن برگردیم و هر کس تحلیلش را در مورد آن بگوید. من در آن موقع روایت خودم و شنیده های خودم را برای دیگران تعریف کردم. دیگران که تعبیر من را شنیدند خیلی خوششان نیامد. منظوم جاهایی مثل محافل سیاسی، ژورنالیستی، ایران شناسی و ... است. چون در آن دوران دیدها نسبت به ایران منفی بود و ایران کشوری تروریست و کهنه گرا محسوب می شد و مخالفان هر ناسزایی که می خواستند به ایران نسبت می دادند. در چنین شرایطی، تعبیری که من از انقلاب ارائه دادم بسیار برای آنها ناخوشایند بود. اما در محافل فکری و فلسفی و کسانی که واقعاً خود تفکر برایشان اهمیت داشت، این تعبیر

بسیار قابل توجه بود؛ مثلاً در انجمن بین‌المللی فلسفه در پاریس یک جلسه بحث راجع به این کتاب گذاشتند که من بودم با دو فیلسوف فرانسوی. جمعیت شنونده و سؤال‌کننده هم بسیار بود. دفتر شماره ۱۷ انجمن بین‌المللی فلسفه در پاریس اختصاص به این جلسه بحث دارد. در میان فیلسوفان اگر میشل فوکو زنده می‌ماند گفتگوی عمیقی بین ما برقرار می‌شد. پل ریکور در سال ۱۹۹۲ (من ایشان را در آن موقع از نزدیک نمی‌شناختم) برای من نوشت: «بعد از این کتاب ما دیگر نمی‌توانیم آنطور ناشیگرانه که تا به حال از ایران حرف می‌زدیم صحبت کنیم» و بعد از آن با توجه به ناسزاهایی که از روشنفکران غربی شنید دعوت ایران را قبول کرد و به ایران آمد. ژیل دولوز برایم نوشت: «تفکری استثنائی در مورد زمان و مکان و رابطه آن با مسأله سیاست در این کتاب وجود دارد»؛ اما هیچ کدام مثل جمله پل ریکور به دل من ننشست. انگار هدفی که در نوشتن این کتاب وجود داشته و خود من از آن بی‌خبر بودم برآورده شده بود. چون من از طرز تلقی آنها در مورد ایران بشدت رنج می‌بردم. این عکس‌العمل محافل فلسفی بود؛ یعنی کسانی که عقیده و فکرشان تابع جهت‌گیریهای سیاسی نیست و به دنبال افکار عمومی حاکم بر زمان حرکت نمی‌کنند.

مجدداً صحبت‌م را به نظریه حادثه برمی‌گردانم و توضیح می‌دهم که چه چیزهایی باعث شد این نگرش در من به وجود آید. در این کتاب برخلاف کتابهای دیگران که بیشتر به شرایط امکان عینی یا اوبژکتیو (اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و ...) وقوع انقلاب توجه می‌کنند به شرایط امکان ذهنی و سوبژکتیو وقوع انقلاب توجه شده است. چگونه چنین حادثه‌ای ممکن شد؟ چون این اتفاق نه تنها در تاریخ ایران بلکه در تاریخ جهان واقعاً منحصر به فرد بود. انقلاب ایران یک اتفاق خیلی خاص بود. به همین دلیل هم در زمینه‌های مختلف بُرد جهانشمول داشت. منظورم این است که معانی فرامکانی و فرازمانی دارد.

همان‌طور که گفتم کتاب به دنبال شرایط ذهنی وقوع انقلاب می‌گردد و از اینجاست که موضوع کتاب با مذهب شیعه و خصوصاً با جایگاه امام: ر مذهب شیعه ارتباط پیدا می‌کند. در مورد مذهب شیعه و تفاوت آن با مذهب اهل سنت در کتاب توضیح دادم و اصلاً در این مورد بحث کردم که چرا شیعه به واژه سوم، یعنی علی - منظورم در ارتباط با الله و محمد است - اعتقاد دارد و چرا سومین شهادت را در اذان «أَشْهَدُ أَنْ عَلِيًّا وَ لِيُّ اللَّهِ» قرار داده است. البته این مطالب برای شیعیان تازگی ندارد ولی توضیح آن برای مخاطبین بیگانه کتاب اهمیت بسیار

داشت. چون کل انقلاب در رابطه با مسأله امام بود. کتاب با این جمله شروع می‌شود:  
**بیهوده است که کسی در پی فهم این انقلاب برآید بی آنکه در جاده  
 پرییج و خم شناخت امام خطر کند.**

توضیح اینکه جایگاه امامت در مذهب شیعه کجاست و چه چیز تفکر شیعه را از تفکر سنی متمایز می‌کند برای آنان لازم بود. لازم بود برای آنها توضیح دهم که در شیعه واژه‌ای به نام امام و جایگاهی به نام امامت وجود دارد با دو کاربرد اساسی:

۱- امام محل تجلی نور خداست و نزدیک شدن به خدا از راه امام میسر می‌شود و عشق به خدا در عشق به امام شکل می‌گیرد.

۲- محل امام در رابطه با کلام الهی. اگر پیامبر (ص) عامل تنزیل کلام خداست؛ یعنی کلام خدا از طریق او از بالا به پایین می‌آید. امام عامل تأویل است، حرکتی که امام ایجاد می‌کند حرکت از پایین به بالاست. هر بار که ما می‌خواهیم به حقیقت کلام خدا دست یابیم به واسطه امام به سوی بالا حرکت می‌کنیم. در مذهب شیعه دوازده امامی اعتقاد بر این است که رموز کلام خدا را ائمه آشکار می‌کنند. ما هر چه در می‌یابیم باز یک راز دیگری در کلام هست تا بی‌نهایت. به اعتقاد شیعه دوازده امامی فقط امام دوازدهم می‌تواند آخرین راز را برای ما بازگو کند. من نمی‌خواهم ادعا کنم تأویل و تفسیر فقط در شیعه است و در مذهب اهل سنت یا مذاهب و ادیان دیگر نیست بلکه معتقدم در مذاهب دیگر هم اعتقاد بر این است که کتابهای آسمانی طی زمان تفسیر و تعبیر می‌شوند؛ اما این عمل انجام می‌شود بدون اینکه این مسأله در ساختار فلسفه آن مذهب گنجانده شده باشد. در ساختار فلسفه شیعه این نظریه استوار وجود دارد که امام کسی است که این کلام نازل شده را دوباره از پایین به بالا می‌برد؛ یعنی در جهت وصال به حق از ورای کلام او حرکت می‌کند. هر بار برای دستیابی به حقیقتی تازه از کلام، ملاقات جدیدی با پروردگار خود دارد و در هر ملاقات پرتوی تازه بر آن کلام تابیده می‌شود و بُعدی دیگر از ابعاد آن روشن می‌شود. این به اصطلاح کارکرد (function) امام است. امام، در نظر ما، کتاب ناطق است چون اوست که کلام خدا را به حرف و گفتار وادار می‌کند. تأویل و تفسیر حرف جدیدی نیست و در همه ادیان وجود دارد؛ اما در هیچ دین و مذهبی این مسأله به شکل نظریه و تئوری داده نشده است. تنها در مذهب شیعه است که تأویل از طریق خاص خودش توجیه می‌شود و امام به عنوان «تأویل‌کننده» کلام خدا معرفی می‌شود. فقط این نیست که شیعیان به امامان خود عشق می‌ورزند بلکه امام برای آنها

تمثیل و اشاره‌ای است یا اصلاً حقیقتی است از حادثه در کلام. کلامی که هر بار توسط امام حادثه جدیدی می‌شود.

ما معتقدیم انقلاب ما انقلاب کلام است و از این جهت توضیحی که عرض کردم با انقلاب ایران همخوانی دارد.

البته ادعای من در کتاب این نیست که همه ملت به طور آگاهانه از فلسفه شیعه اطلاع دارند؛ اما شیعیان جایگاه امام را خوب می‌شناسند. حدود چهارده قرن است که با واژه امام انس گرفته‌اند. حادثه کربلا را پرورانده‌اند. رابطه نزدیکی با امامان خود داشته‌اند و به آنان عشق ورزیده‌اند، بدون اینکه به طور دقیق فلسفه امامت را بدانند. امام آن محل و مأوایی است که می‌تواند حادثه‌خیز باشد. چرا که امام خود حادثه در کلام است؛ امکان چشم‌اندازی نو. امام آن محلی است که در آنجا ملاقات بنده با خدا امکان‌پذیر می‌شود؛ جایگاه عشق.

آنچه خیلی اعجاب‌آور و مهم است این است که در فلسفه و عرفان شیعه همان وجود، یعنی امام است که در عین حال تمثیلی است از حادثه در عشق و حادثه در کلام. از اینجاست که در این تفکر عشق و سیاست (البته سیاست در رابطه‌اش با مسأله عدالت و آزادگی) به هم می‌آمیزد. چرا که عشق به خدا، عشق به عدالت و ابراز وجود که همان به دست گرفتن کلام است همه در عشق به امام شکل می‌گیرد. حالا چه شد که در آخر قرن بیستم برخلاف انتظار دنیای جدید کسی از راه رسید که واجد چنین شرایطی شد و ملتی در چنان لحظه وجودی خاص قرار گرفت که چنین ملاقاتی بین آن دو صورت گرفت و تمام تئوریهای انقلابهای قبلی و زمان و پیشرفت و غیره را بر هم ریخت؟ زیاد دنبال علت نگردیم و شکرگزار وقوع حادثه باشیم و در پی مسیری که حادثه باز کرده است.

غرضم از این سخنان معرفی امام از دیدگاه شیعیان است. آن چیزی که غریبها از امام می‌دانند واژه‌ای است که اهل تسنن به کار می‌برند. امام یعنی پیش‌نماز مساجد که البته ما هم واژه امام را به این معنی به کار می‌بریم ولی در این حد متوقف نمی‌شویم. اوایل انقلاب غریبها فکر می‌کردند یک امام به معنی یک پیش‌نماز معمولی، یک دفعه چنین تحولاتی را به وجود آورده است و به همین دلیل می‌گفتند این ملت واپس‌گرا هستند و دنبال یک نفر راه افتادند که به عقب برگردند. بار معنایی که لفظ امام در شیعه دارد برای آنها شناخته شده نبود و من در کتاب خواستم بار معنایی این لغت را به غریبها گوشزد کنم. اغلب مسلمانانی که در غرب زندگی می‌کنند اهل

تسن هستند. در غرب فقط کسانی شیعه را می‌شناسند و لفظ امام برایشان بار معنایی دارد که هائری کرین خوانده باشند و از این نظر ما مدیون هائری کرین هستیم.

به نظر من انقلاب ایران یک «حرکت وجودی» بود، در فرانسه من اصطلاح (act d'existence) را به کار بردم. حرکت وجودی یعنی از بی‌وجودی به وجود درآمدن. چون وجود داشتن مساوی با گوشت و پوست و استخوان داشتن نیست.

اگر انقلاب برنامه دقیق از پیش مشخص شده‌ای نداشت از آن جهت بود که حرکت وجودی محتوای خاص ندارد. منظوم این نیست که انقلاب آرمان و جهت نداشت و هدفمند نبود. منظوم این است که برنامه‌ای، مثلاً اقتصادی و اجتماعی دقیق، که باید بلافاصله پیاده شود نداشت و این نقص انقلاب نبود بلکه حاکی از اصالت آن بوده چرا که اول باید وجود پیدا کرد. برنامه سیاسی، اقتصادی و... بعداً در روند تحولات شکل می‌گیرد. ملت ایران با توجه به نوع زندگی و تجاربی که در پنجاه سال قبل از انقلاب داشت، وضعیتی برایش پیش آمد که وقوع یک حادثه وجودی انتظار می‌رفت.

این فکر را صحبت‌های یک ساعته‌ای که من چهار سال قبل از انقلاب با ۴۶۴ خانوار تهرانی انجام دادم برآیم پیش آورد. این مصاحبه‌ها در چهارچوب رساله‌ای بود که برای دکترای جامعه‌شناسی‌ام در یاریس تهیه می‌کردم. موضوع رساله تغییرات سیستم ارزشها در جامعه‌ای که تحولات سریع اقتصادی را می‌گذرانند و به اصطلاح ساختار اقتصادی عوض می‌کند بود. می‌خواستم ببینم در چنین جامعه‌ای ارزشها چگونه تغییر پیدا می‌کند. اعتراف می‌کنم برای اولین بار به محله‌های پایین شهر رفتم. جاهایی مثل قلعه مرغی، مسگرآباد، دروازه غار، و محله‌های مشابه اینها. من برای اولین بار بود که واقعاً ایران و ایرانیها را شناختم. این کار چهار سال قبل از انقلاب و به اصطلاح در بحبوحه موفقیت‌های شاهنشاهی انجام گرفت. در آن زمان همه فکر می‌کردند مردم ایران با انقلاب سفید شاهنشاهی همسو هستند و ارزشهای آن را پذیرفته‌اند. افراد روشنفکر هم فکر می‌کردند که کل ملت ایران شیفته و فریفته ارزشهای شاهنشاهی شده است. مارکسیستها تأسف می‌خوردند که دیگر در چنین جامعه‌ای انقلاب پرولتاریایی به وقوع نمی‌پیوندد. هرکس از وضعیت موجود تحلیلی داشت و همه اینها مرا به این فکر انداخت که آیا واقعاً این حرفها و تحلیلها حقیقت دارد یا نه؟ وقتی من مصاحبه‌های یک ساعته خودم با مردم را شروع کردم، چیزی برخلاف تصور عمومی از جامعه ایران آن دوران یافتم. وقتی مصاحبه‌هایم

تمام شد حدوداً پنجاه کیلو کاغذ با خودم به پاریس بردم و چند سال آنها را بررسی کردم. وقتی کار بررسی تمام شد، که البته کار بسیار عظیمی شده بود، دیدم آنچه در مورد ایران و تمدن بزرگ آن می‌گویند فقط با نحوه زندگی و طرز تفکر ۱۰ درصد افراد جامعه هماهنگی دارد و به اصطلاح ۱۰ درصد افراد این مملکت در صحنه هستند و ۹۰ درصد دیگر در کنارند و اصلاً طرد شده‌اند و نه تنها طرد شده‌اند که خودشان هم قهر کرده و کنار رفته‌اند. بین این دو قشر جامعه گودال بسیار عظیمی وجود داشت که اصلاً قابل پرکردن نبود. ۹۰ درصد مردم در دنیای خودشان زندگی می‌کردند و اصلاً با این ۱۰ درصد تماس نداشتند و در حالت قهر و مقاومت بودند. بنابراین، سیستم ارزشهایی که می‌گفتند و ادعا می‌کردند در ایران جاافتاده و همه مردم پذیرفته‌اند، اصلاً جای خودش را باز نکرده و جانپفاده بود. اکثریتی که وجود نداشتند می‌خواستند به وجود بیایند! این ادعا که انقلاب ایران یک حرکت وجودی بود و نه هیچ چیز دیگر از اینجاست. چون من خودم در تحقیقاتم دیدم که ۹۰ درصد مردم وجودشان نفی شده بود، آنها اصلاً آدم حساب نمی‌شدند، کسی برای اعتقادشان ارزش قائل نبود و تحقیر می‌شدند وقتی چنین مردمی که وجودشان نفی شده بود صدای امام را شنیدند به آن جواب دادند و به میدان آمدند تا بگویند «ما وجود داریم». در این کشور ۹۰ درصد مردم تماشاچی تئاتری بودند که با آنچه روی صحنه می‌گذشت بیگانه بودند. حرکت وجودی، به وجود آمدن، یک نوع تولد و به دنیا آمدن است. وقتی برای اولین بار صحنه‌های نماز دسته‌جمعی را در خیابانهای تهران دیدم که همه در حال سجده خود را به شکل جنینی جمع کرده بودند صدایی در من گفت: «ملتی دارد به دنیا می‌آید». و ما به دنیا نمی‌آییم مگر آنکه کسی منتظرمان باشد و کسی منتظر بود.

ما می‌دانیم که در شیعه دوازده امامی لفظ امام به غیر از دوازده امام به کسی اطلاق نمی‌شود ولی چطور شد که این ملت این واژه را به امام خمینی (س) نسبت داد؟ این عنوان به کسی اعطا شد که دقیقاً همان دو عملکرد امام را در فرهنگ شیعه برای مردم پیدا کرد. اگر مردم در چنین موقعیت ذهنی و وجودی خاص قرار نداشتند و یا اگر امام خمینی (س) یکی از آن مشخصاتی را که داشت نمی‌داشت شاید چنین نمی‌شد. ملاقات یعنی این، و اینطور بود که حادثه اتفاق افتاد. حادثه بریدگی و بُرشی ایجاد می‌کند که روزم‌رگی و تکرار را قطع می‌کند و به همین دلیل است که نابسامانی در زندگی ایجاد می‌شود. وقتی جامعه‌ای واژگون شد دیگر معلوم نیست چند سال طول بکشد تا دوباره به اصطلاح امروز «قانونمند» شود، چون برنامه خاصی از قبل برای انقلاب

چیده نشده بود. برنامه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی خاصی وجود نداشت و این نه نقص - آنچنان که بعضیها می‌گفتند - بلکه به دلیل اصالت آن بود. انقلابهایی که از پیش تا پنجاه سال برنامه حاضر و آماده دارند توهمی هستند، اما انقلاب ما حقیقی بود. حتی اسلام هم معنای دقیق و یکسانی برای همه نداشت. اسلام وجود یافتن بود. مردم نمی‌دانستند این اسلام که می‌گویند دقیقاً در جزئیاتش چه جور اسلامی است. به همین علت است که امروز این بحثها پیش آمده که منظور از اسلام چیست. تعبیر امام از اسلام چه بود و بحثهایی از این قبیل و این کاملاً طبیعی است.

در آن زمان هیچ یک از این موارد مطرح نبود. مردم فقط در صدد ابراز وجود خود بودند. آنها می‌خواستند وجود داشته باشند و حرفشان را بزنند. حرکت وجودی به نام اسلام تحقق می‌یافت. آنجایی که پای وجود به میان می‌آید دیگر ترس و هراس موضوعیت ندارد. رجوع مردم ما در انقلاب به کربلا بود. حرکت امام حسین (ع) هم یک حرکت وجودی بود. هرچند این حرکت به مرگ منتهی شد؛ اما در واقع حرکت وجودی بود. چون پای زندگی به معنای واقعی کلمه در میان بود. در انقلاب ما هم پای زندگی و وجود در میان بود و لازمه‌اش خطرکردن بود. امام خمینی (س) هر روز تکرار می‌کرد که مردم به هیچ قیمتی صحنه را ترک نکنند و بر وجودی که پیدا کرده‌اند پافشاری کنند.

در اینجا برای روشن شدن اصطلاح حرکت وجودی توضیح مختصری ارائه می‌دهم.

اصطلاح حرکت وجودی (Act d'existence) که من برای این انقلاب پیدا کردم به هیچ وجه ربطی به اگزیستانسیالیسم، فلسفه هایدگر و سارتر ندارد. این را می‌گویم چون این روزها حرف ملاصدراست و می‌شنوم که مسأله اصالت وجود او را هم با اگزیستانسیالیسم قرن بیستم غرب مقایسه می‌کنند، که اشتباه بزرگی است. صرف کلمه وجود یا اگزیستانس که دلیل نمی‌شود همه چیز را با همه چیز مقایسه کرد. شاید انقلاب ما، با فلسفه صدرالمثالین، یعنی فرمول اساسی آن «تقدم وجود بر ماهیت»، ربطی داشته باشد؛ ولی به ژان پل سارتر و اگزیستانسیالیسم هیچ ربطی ندارد.

برگردیم به مسأله کتاب. موضوع دیگری که در این کتاب مطرح شده مفهوم (concept) فلسفی ملکوت است. عرفای ما از سفر به عالم ملکوت خبر می‌دهند. عالمی که بین ملک و جبروت قرار دارد. عالم ملکوت عالم بی‌زمانی است، زمان آنجا با زمان ملک تفاوت دارد. زمان

آنجا باقی است. وقتی کسی به عالم ملکوت راه پیدا کند، نظرش نسبت به دنیا عوض می‌شود. جایگاه ائمه در عالم ملکوت، یعنی همان عالم واسطه‌ای است. همان‌طور که ملکوت بین مُلک و جبروت قرار دارد؛ امامان هم واسطه بین بندگان و خدا هستند. هنگامی که «حادثه‌ای» روی می‌دهد، در لحظه حادثه از عالم مُلک و امور روزمره و همیشگی گنجه می‌شویم و تواناییهای جدیدی به دست می‌آوریم که در مواقع عادی فاقد آنها بودیم. به رازهایی از خودمان پی می‌بریم که قبلاً از آنها خبر نداشتیم. ترس برای ما بی‌مفهوم می‌شود و از همه علایق دنیوی رها می‌شویم. به لحاظی می‌توان گفت لحظه حادثه جهشی است در ملکوت. لحظه‌ای است که ما از عالم مُلک کنده می‌شویم و در آن عالم بی‌زمان و بی‌مکان قرار می‌گیریم. این همان تمثیل یا حقیقتی است که زمان حادثه از بافت دیگری است و زمان تقویمی را می‌برد و دیگر سرعت زمان و پس و پیشی زمان آفاقی تعیین‌کننده حرکت ما نیست. اینکه زمان حادثه، یعنی اقامت در ملکوت، چه اندازه به زمان تقویمی طول می‌کشد معلوم نیست. یادم هست آن دورانی که من این مطلب را نوشته بودم یک شماره از روزنامه اطلاعات در پاریس به طور تصادفی به دستم رسید که در آن با تیترو عنوان از قول امام خمینی (س) نوشته بود: «ملکوت همین جاست». وقتی این را دیدم خشکم زد. من که نوشته بودم حادثه لحظه‌ای است که در ملکوت می‌گذرد وقتی این جمله را خواندم انگار نظریه حادثه من از جانب خود حادثه تأیید شده بود. حادثه آن لحظه‌ای است که جبر زندگی تعیین‌کننده حرکات ما نیست. به تواناییهای خاصی دسترسی پیدا می‌کنیم. این لحظه یک چیز استثنایی و موقت است و باید بگویم جای خوشبختی است که این لحظه دائمی و همیشگی نیست؛ چون اگر دائمی بود همیشه در معرض خطر قرار داشتیم و برای مراقبت از خودمان هیچ ملاحظه‌ای نمی‌کردیم.

ما ناگهان در این لحظه استثنایی قرار می‌گیریم و بعد دوباره از ملکوت به ملک و به عالم تاریخی برمی‌گردیم. متنها این بار که برگردیم همه چیز برایمان متفاوت می‌شود. نگاهمان به دنیا عوض می‌شود. عرفا هم معتقدند تأویل به این معنا که امام راز جدیدی از کلام خدا را کشف می‌کند، در عالم ملکوت اتفاق می‌افتد. اما هر کس به عالم ملکوت برود نمی‌تواند آنجا بماند و باید برگردد. در خاطرات عرفا که در عالم خواب یا بیداری به ملکوت سفر کرده‌اند می‌بینیم وقتی برمی‌گردند ناراحت هستند که چرا آنجا را باید از دست بدهند. می‌نویسند که آنها برای ماندن در آنجا گریه کرده‌اند؛ اما به آنها حکم شده که باید برگردند. آنها دوست دارند برای همیشه آنجا

بمانند؛ ولی رفتن به آنجا یک تجربه موقتی است برای اینکه برگردیم و زمان تاریخی و زندگی دنیوی را عوض کنیم. فقط شهدا هستند که در آن عالم باقی می‌مانند، آنان که قرار است به زندگی ادامه دهند ناچارند از آنجا دل بکنند و برگردند.

تمام کسانی که در انقلاب ایران شرکت داشتند لحظه «حادثه» را تجربه کردند. یادم هست وقتی چهارسال قبل از انقلاب در نظام‌آباد در خانه‌ای را برای مصاحبه زدم، زنی که در را باز کرد رنگش پرید و از من ترسید. اصلاً نمی‌توانست حرف بزند، می‌ترسید که اگر با من حرف بزند شوهرش او را دعوا کند، یا اصلاً احتمال می‌داد من ساواکی باشم و برای آنها خطر داشته باشم، یا می‌گفت من سواد ندارم که بتوانم به شما جواب بدهم. من می‌گفتم سواد ندارید اما عقیده که دارید، من می‌خواهم بی‌سرم چگونه ازدواج کردی؟ چند فرزند دارید؟ روضه می‌روی یا نه؟ اینها ربطی به سواد ندارد. او فکر می‌کرد چون درس نخوانده عقیده هم ندارد. چنین کسانی اصلاً اعتماد به نفس و اتکا به خویشان نداشتند. وقتی عکسهای زنها را با چادر در میدان ژاله\* دیدم با خود گفتم حتماً او هم یکی از اینهاست. چیزی اتفاق افتاده که این زن که از یک دانشجوی معمولی آنقدر می‌ترسید اکنون از تانک و مسلسل نمی‌ترسد. حادثه‌ای بر او گذشته بود. خصوصیتی در او زنده شده بود که خودش هم قبلاً از آنها خبر نداشت. به احتمال زیاد خودش هم تعجب می‌کرد که چرا اینگونه رفتار می‌کند او اصلاً به مرگ فکر نمی‌کرد؛ در حالی که در حالت عادی ابتدا فکر می‌کرد این کار برایم خطر دارد یا نه. اگر خطر داشت آن را انجام نمی‌داد. کارگری که تمام امور زندگی‌اش را با حقوقی که می‌گیرد تأمین می‌کند در حالت عادی برای اینکه شغلش را از دست ندهد هر کاری بتواند می‌کند؛ ولی این کارگر در لحظه «حادثه» اعتصاب می‌کرد و اصلاً فکر نمی‌کرد که کارش را از دست می‌دهد. این لحظه‌ها استثنایی است و باید هم استثنایی باشد.

این برداشت، تجربه شخصی من از انقلاب است که آن را برای دیگران نقل کرده‌ام. من در کتاب ادعای علمی بودن مسائل را ندارم و نخواستم چیزی را ثابت کنم و کسی را متقاعد سازم. اصلاً مسأله حادثه، عشق، وجود یافتن و اینطور مسائل با علم جور در نمی‌آید. علم یعنی اینکه بتوان یک تجربه را هر بار با اراده دوباره تکرار کرد و صحت و سقم آن را محک زد. به نظر من

انقلاب ایران پدیده‌ای منحصر به فرد بود. خیلی خصوصی بود و فقط به کشور و ملت ما تعلق داشت. یک فصل کتاب در این مورد است که «نه غیر از ایران و نه غیر از شیعه». امکان نداشت این انقلاب جای دیگری اتفاق بیفتد، حتی در یک کشور اسلامی غیر شیعه. فقط در ایران شیعه امکان وجود چنین انقلابی بود و این را اضافه کنم که فقط در همین زمان هم این انقلاب باید رخ می‌داد. این «حادثه» با روح ایرانی و شیعی پیوندی بسیار صمیمی، نزدیک و درونی داشت. این انقلاب در هیچ جای دیگر و هیچ زمان دیگر نمی‌شد که اتفاق بیفتد. ادعا می‌کنم که این واقعه بُرد فرامکانی و فرازمانی دارد. کار من شاید این بود که معانی جهانشمول آن را جستجو کنم. این حرف شاید یک پارادوکس به نظر بیاید. اما می‌بینیم که مثلاً این نظریهٔ حادثه که بر اساس انقلاب ایران و با ارجاع به عرفان شیعه تبیین شده است می‌تواند با وجود رابطهٔ تنگاتنگ و شدید با ایران و شیعه و این زمان خاصی که در آن اتفاق افتاده یکبار که پس از تجربه به شکل نظریه درآمد فکری جهانشمول باشد. می‌تواند مربوط به هر کس و به هر جایی باشد. می‌توان از آن فرمول «کل یوم ۲۲ بهمن، کل ارض ایران» ساخت. اصلاً چرا مسأله انقلاب ایران در محافل فلسفی پاریس مورد توجه قرار گرفت؟ چون در عالم تفکر کاری به این ندارند که این انقلاب خوب است یا بد. آنها در سطحی فرامکانی و فرازمانی آن را با نظریه‌های دیگر حادثه مقایسه می‌کنند؛ یا مثلاً در مورد دو زمانی که من در موردش صحبت کرده بودم بحث می‌شد و اینکه چه شباهتها و یا چه تفاوت‌هایی با زمانهای متفاوتی که دیگران مطرح کرده‌اند دارد. وقتی پدیده یا حادثه‌ای منحصر به فرد و اصیل باشد حتماً بُردی فرامکانی و فرازمانی دارد که باید کشف شود. آنچنان که تفکر کلی جهان از آن بهره ببرد. البته نه به این معنا که معلومات جدیدی به تفکر جهانشمول اضافه شود و شناخت و علمی در کنار دیگر معلومات دانشنامه‌ای قرار گیرد؛ بلکه به این معنا که توانایی جدیدی به تفکر جهانشمول اضافه شود؛ یعنی با شناختن این حادثه تفکر کلی در جهان توانایی طرح مسائل جدیدی را پیدا می‌کند که قبل از آن چنین توانایی را نداشت. پس دستاورد یک حادثهٔ اصیل برای تفکر جهانی یک محتوای اضافی نیست؛ بلکه یک توانایی جدید است. تفکر جهانی بعد از شناخت این تجربه مسائل جدیدی را مطرح می‌کند که قبلاً توانایی طرح آن را شاید به این شکل نداشت. مثل تعمق بیشتر بر مسألهٔ زنان، مفهوم پیشرفت، معنویت و سیاست، پیشرفتگی و عقب‌ماندگی، مفهوم انقلاب و الگوبرداری، رابطهٔ مذهب و خودباوری و بسیاری مسائل دیگر و یا اینکه عقایدی که تبدیل به بدیهیات شده است زیر سؤال

قرار می‌گیرد. تجربه ما در این انقلاب تجربه‌ای اصیل و وجودی بود و مردم ایران در دوران پس از انقلاب نشان دادند که چه تاوانهایی برای حفظ این تجربه اصیل پرداختند. تحمل دوران جنگ و آن همه فشار سیاسی، اقتصادی و... فقط برای این بود که بگوییم نمی‌خواهیم وجودی را که به دست آوردیم از دست دهیم.

بخش اول کتاب فلسفی است، بخش دوم آن تاریخی است که بیشتر برای خارجیان نوشته شده و در مورد تاریخ شیعه در آن بحث شده است. بحث تاریخی از زمان رحلت حضرت محمد (ص) شروع می‌شود و توضیح داده می‌شود که چرا شیعه به وجود آمد.

بخش آخر تمثیلی شاعرانه است و به زمان رحلت امام تعلق دارد و در همان تابستان ۱۳۶۸ نوشته شده است. این بخش با صحنه بهشت زهرا و هلیکوپتری که بالای سر مردم می‌چرخد شروع می‌شود. البته من بهشت زهرا نبودم و این قسمت را به صورت تخیلی نوشتم: در بازگشت از بهشت زهرا فکر می‌کنم که بالاخره باید از ملکوت به زمان تاریخی بازگشت. ما قبل از وقوع «حادثه» در زمان تاریخی و فانی بودیم، ناگهان از این زمان کنده شدیم و در زمان بی‌زمانی ملکوت قرار گرفتیم. حالا دوباره باید به زمان تاریخی برگردیم. حالا باید در مورد آن لحظه‌های وجودی کار کنیم. کار اساسی از این به بعد شروع می‌شود. وداع با امام در واقع نوعی وداع با آن حادثه بود که دل‌کندن از آن برای همه سخت بود؛ ولی باید از آن دل می‌کنندیم تا برگردیم و نتایج حادثه را در زندگی روزمره و زمان تاریخی تجربه کنیم. اینجا مسیری جدید شروع می‌شود: جاده وفاداری به حادثه. از این به بعد می‌بایست کار و کوشش آگاهانه و مشکلی را شروع می‌کردیم. اما لحظه وداع هم ممکن است طولانی باشد. قبول وداع هم ممکن است سالها طول بکشد. ما می‌دانیم که شرط سرسپردن به مسیر وفاداری به حادثه، قبول وداع با آن است. به لحاظی می‌توان گفت وفاداری جای وصال را می‌گیرد.

در قسمتهای پایانی کتاب مقداری به تأمل و تفکر در مورد آینده پرداختم و جای پای حادثه در ایران را جستجو کردم، که البته هنوز برای این کار زود بود. در آن زمان ایران وضعیت نابسامانی داشت. بلافاصله پس از دوران جنگ بود و اصلاً هیچ چیزی مشخص نبود. طبعاً من هم نمی‌دانستم حادثه چه اثری در ایران می‌گذارد و نگرانیها و شکها در آن دوره بسیار زیاد بود؛ اما اعتقاد درونی و باورم بر این بود که این انقلاب از بوته‌های آزمایش سربلند بیرون می‌آید و یک روزی بالاخره نتیجه این حادثه را می‌بینیم و آن را لمس می‌کنیم. درواقع این کتاب یک

شرط‌بندی بود و انسان روی چیزهایی شرط‌بندی می‌کند که آرزوی تحقق آن را دارد. جای پای حادثه را نمی‌توان خیلی زود و سریع دید و نتیجه گرفت این کشور به کدام سو می‌رود؛ اما در درازمدت می‌توان دید که این حادثه چه اثری بر فکر، فرهنگ، هنر و ... این مردم می‌گذارد. من تا به حال به فکر ترجمه این کتاب نیفتاده بودم؛ اما حالا که حدود ۲۰ سال از انقلاب می‌گذرد و در حال ترجمه آن هستم معتقدم حالا باید ببایم در مورد انقلاب فکر کنیم. بین خودمان تبادل تجربه کنیم. بین خودمان و نسل جدید که احتیاج دارند به حقیقت حادثه پی ببرند. گرچه این مسائل خود به خود از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. کسانی که در اصالت حادثه شک داشتند بعد از واقعه دوم خرداد دیگر نمی‌توانند شک کنند. چون در دوم خرداد دیدیم که نهال انقلاب پس از ۱۸ سال به ثمر نشست انگار آن نوزادی که در ۲۲ بهمن به دنیا آمده بود در ۱۸ سالگی سند بلوغ خود را امضا کرد. زمان دوم حادثه آغاز شد. در مقایسه با مولانا و حادثه زندگی، حالا برای مردم ما دوران نگارش مثنوی شروع شده بود. از حالا فیلمهای اصیل ایرانی همه شکل و ساختار قصه‌های فلسفی مولانا و سهروردی را به خود گرفته‌اند. در ده سال اول انقلاب ملت ما دیوان شمس را می‌نوشت: روزهای قیام، میدان ژاله، تظاهرات میلیونی و الله‌اکبرهای روی بامها در شبهای حکومت نظامی، شکستن حکومت نظامی در روز، شبهای فراموش‌نشده جبهه، جانبازها و خلاقتهای غیرمنتظره در این هشت سال جنگ و ...

زمان دوم حادثه زمان آرام گرفتن است. در بازگشت از ملکوت حاصل این تجربه شگفت‌انگیز را تجربه کردن و در زندگی روزمره و زمان تاریخی استفاده کردن است. زمان برگشت به جهان و جهانیان و برقراری ارتباط با دیگر کشورهای جهان و ارمغان بردن تجربه‌ها برای آنهاست. ملت ما مثل جوان ۲۰ ساله‌ای است که با کوله‌بار چند هزارساله‌اش حرفهای بسیاری برای جهانیان بخصوص دنیای غرب دارد. دنیای غرب که فرسوده و در روشنگری خود سردرگم گشته است.

در مورد اتفاقاتی که اخیراً در ایران رخ داده نظریات گوناگونی وجود دارد. بعضیها فکر می‌کنند که انقلاب از مسیر خود خارج شده است و به سوی دیگر می‌رود. به نظر من آنچه پیش می‌آید دقیقاً بلوغ یک انقلاب را نشان می‌دهد. در غرب وقتی جریان دوم خرداد پیش آمد خیلی تعجب کردند و نتیجه گرفتند که این ملت کار احمقانه‌ای کرده بود و حالا توبه کرده و پشیمان شده است. غریبها خیلی دوست دارند هورا بکشند و بگویند این انقلاب هم شکست خورد و خیالمان

راحت شد و دیگر ملتی فکر انقلاب به سرش نمی‌زند. اما بزودی مواضع آقای خاتمی و اتفاقاتی که در ایران افتاد این توهم را در آنها و تعدادی از ایرانیان که به همین امید به آقای خاتمی رأی داده بودند از بین برد.

این از آنجاست که زمان دوم حادثه ظاهری پارادوکسیکال دارد. هم در پیوستگی با حادثه است و هم در گسست با آن. چراکه از طرفی از دل حادثه زاییده شده و از طرفی با تواناییهایی که از این تجربه پیدا کرده مسائل جدیدی را می‌بیند و ممکن است نظریاتی داشته باشد که به نظر بیاید در حال دورشدن از حادثه است، در حالی که در واقع اینطور نیست. فرزند خلف حادثه آنچه را که نطفه‌اش در زمان حادثه کاشته شده به ثمر می‌رساند. آزادی و استقلال که شعار انقلاب بود تازه امروز که ما وجود مستقل پیدا کرده‌ایم معنی پیدا می‌کند و به شکل شعار «قانونمندی» بیان می‌شود. چون بزرگترین آزادی این است که جامعه بتواند به امیال لجام‌گسیخته خود مهار بزند و قانونمدار شود و قانونمندی را انتخاب کند. جالب اینجاست که تازه بحث بر سر تعریف آزادی در گرفته است.

وقتی دیدیم که آقای خاتمی در برنامه انتخاباتی خود هیچ شعار اقتصادی نمی‌دهد، وعده‌آرزی و اضافه حقوق نمی‌دهد و فقط از قانونمندی جامعه صحبت می‌کند فهمیدیم اوست که راه وفاداری به حادثه را نشان می‌دهد. (صحبت‌های بعدی ایشان در طی این دو سال هر بار این مسأله را تأیید کرد). چرا که جامعه امروز می‌خواهد تجربه شکفت‌انگیز خود را نهادینه و قابل زندگی کند. آن را قابل انتقال کند. حادثه در زمان اول خود قابل انتقال نیست. وقتی توانست قوانین جدید خود را کشف کند برای دیگران قابل فهم می‌شود. قانونمداری یعنی دوران ملکوتی حادثه به پایان رسیده و وقت آن است که جامعه با قانونمداری بتواند از دستاوردهای انقلاب استفاده کند و میوه بچیند. وگرنه در هرج و مرج یا انحصارطلبی همه آن دستاوردها از بین می‌رود.

ممکن است بیاناتی به ظاهر انقلابی‌تر باشند ولی دقیقاً آنها در جهت وفاداری به انقلاب نیستند. چرا که انقلاب انجام گرفته تا جامعه توانایی برداشتن گام‌های جدید و مستقلی را به دست آورد نه اینکه تا ابد در همان حالت روزهای اول در جا بزند. مسأله امروز این نیست که چه کسی انقلابی است مسأله امروز این است که چه کسی وفادار به انقلاب است؛ یعنی چه جریانی دنباله منطقی انقلاب است. دنباله منطقی انقلاب دیگر تکرار همان کارها نیست. دنباله منطقی

انقلاب حرکت در جهت تواناییهایی است که انقلاب آرزو داشت به ما بدهد.

من وقتی شعار قانونمندی آقای خاتمی را در زمان انتخابات شنیدم یاد حرف امام خمینی (س) افتادم که می‌گفت: «ما برای خریزه انقلاب نکردیم» و به نظرم آمد که شعار قانونمندی دقیقاً دنباله منطقی حادثه است. چرا که امام هم می‌دانست که اول باید وجود و استقلال و آزادی باشد تا خریزه مژه بدهد. همچنان که آقای خاتمی توسعه سیاسی و فرهنگی را مقدم می‌داند. چون توسعه اقتصادی در شرایطی که جامعه قانونمدار نباشد و امنیت و کنترل نباشد میسر نیست. مردم ما صد سال است در راه رسیدن به قانونمندی تلاش کرده‌اند که شرط قانونمندی داشتن بلوغ سیاسی و فهم معنای واقعی آزادی و استقلال است. تجربه مشروطیت و نهضت مصدق هم در پی همین آرزو انجام گرفت؛ اما آن زمان همگی ملت ما در صحنه نبودند و حادثه وجودی صورت نگرفته بود.

قانونمداری چیزی نیست که بلافاصله فردای انقلاب بتوان به آن دست یافت؛ چون براندازی یک نظام و استقرار یک نظام دیگر کاری یک شبه نیست. مسلم است که سختی دارد و همه چیز به هم می‌ریزد و تا دوباره همه چیز، به نحوی جدید، سر جای خود قرار گیرد مدتی طول می‌کشد.

یکی از ایرادهایی که مارکسیستها به انقلاب ایران می‌گرفتند همین بود که این انقلاب برنامه اقتصادی ندارد. من جواب می‌دادم چه بهتر که برنامه ندارد. در واقع اگر انقلاب ما حادثه باشد نمی‌تواند برنامه داشته باشد. گفتم که برنامه با آرمان و هدف فرق دارد. انقلابی که با برنامه‌ریزی روی کار می‌آید حادثه نیست و یک امر پیش‌بینی شده است. در روسیه ۱۴ میلیون کشاورز را از این طرف کشور به آن طرف بردند و همگی را نابود کردند تا برنامه‌های اقتصادی را که از پیش تهیه شده بود و واجب‌الاجرا بود تحقق بخشند. اما بعد از هفتاد سال معلوم شد نتیجه تمام آن برنامه‌ریزیها ورشکستگی بود. آنها با مردم خودشان مثل ماشین رفتار کردند و نتیجه‌اش هم همان بود که دیدیم.

برنامه ریختن یا جزئیات برای جامعه‌ای که هنوز به وجود نیامده توهمی بیش نیست. در یک انقلاب باید اول ملتی به وجود بیاید، در جامعه دست و پا بزنند، رشد و نمو کنند، با ارزشهای خودش زندگی کنند، قادر شود که تحقیر را نپذیرد، قادر شود که انتقاد کند و در سرنوشت خود اظهار عقیده کند، تجربه کند، به قول امام که اصطلاحات ساده زیبایی داشت «اول کسی بشود آدم

بشود»، یادم است در یکی از صحبت‌هایشان در رادیو می‌شنیدم: «آدم شدن آسان نیست سختی دارد، بدبختی کشیدن دارد» و بعد با توجه به موقعیت جدید با واقع‌گرایی و آنچه جامعه جدید به آن نیازمند است به برنامه‌ریزی برسد. درست است که در این میان ممکن است هزاران اشتباه انجام دهد و تلفات جانی و مالی فراوان ببیند. اگر بخواهیم به شکل قدیمی به مسأله نگاه کنیم اولین چیزی که در برنامه‌ریزی باید مد نظر قرار گیرد برنامه‌های اقتصادی است. ولی واقعیت این است که تا یک جامعه تجربه خودش را به شکل نهاده‌ی درنیامورد نمی‌تواند به مقاصد دیگرش دسترسی پیدا کند. به همین دلیل بود که شعار آقای خاتمی که اقتصادی نبود و قانونگرایی را مطرح کرد مردم را جلب کرد. همین شعار نشان می‌دهد که دوم خرداد دنباله منطقی انقلاب است نه پشت کردن به انقلاب آنطور که غریبها خواستند تفسیر کنند. آیا ثبوت اینکه آزادی با مذهب مغایرت ندارد در جهت وفاداری به انقلاب نیست؟ آیا اینکه مدرنیته با خدا و با تکیه به خدا نیز ممکن است و چه بسا ممکن است ثمربخش‌تر باشد در جهت وفاداری به انقلاب نیست؟ گفتند فقط روشنفکرها به آقای خاتمی رأی دادند. واقعاً ملت ما ۲۰ میلیون روشنفکر، به معنایی که مد نظر آنهاست، دارد! اکثریت این ۲۰ میلیون مردم همان افراد طبقه پایین کشور بودند که اتفاقاً وضعیت مالی و اقتصادی نابسامانی داشتند و بیش از هر کس دیگری حق داشتند به دنبال نان و آب باشند. اما چنین مردمی به قانونگرایی رأی دادند و قانونگرایی برای آنها از نان شب هم واجب‌تر شد. مردمی که به آقای خاتمی رأی دادند همان مردمی بودند که انقلاب کرده بودند و بچه‌های همان خانواده‌هایی بودند که در انقلاب بزرگ شده بودند. برای چنین مردمی قبل از هر چیز نهاده‌ی شدن تجربه‌شان مطرح بود. آنها می‌خواستند استقلال و آزادی خودشان را نهاده‌ی کنند. چنین مردمی می‌خواهند با ابزار فرهنگی خودشان کار کنند. مردم ما الان همین کار را می‌کنند. قرآن را دوباره با نگاه جدید می‌خوانند، نوحه می‌خوانند، با فرهنگ خودشان زندگی می‌کنند و در این زمینه خلاقیت‌های زیادی هم داشته‌اند. برای اینکه تفکر ما روز به روز بارورتر شود و خلاق باشد مجبور نیستیم حتماً کانت و روسو و ولتر بخوانیم. کافی است سخنان بزرگان فکر و هنر خودمان را با نگاه جدیدی که از حادثه به ارث برده‌ایم دوباره بخوانیم. می‌بینیم که بسیاری از مفاهیم جالب فلسفه و هنر امروز جهانی در آنها هست. افکار فلان فیلسوف یا جامعه‌شناس یا روان‌شناس غربی وقتی می‌تواند برای ما مفید واقع شود که ما ابتدا از توشه و میراث فرهنگی خود غنی بشویم و سپس به سراغ آنها برویم تا با آنها گفتگو برقرار کنیم نه اینکه

از آنها تقلید کنیم.

سخنان حضرت علی (ع) میراث ماست. ما باید با میراث خودمان به میدان بیاییم و آنچه را داریم ابزار کار و زندگی خود قرار دهیم. ما با ابزار کار خودمان می‌توانیم به خلافت برسیم نه با ابزار کاری که از آن طرف دنیا برای ما فرستاده‌اند. اگر ما میراث خود را در دست گرفتیم و آن را خوب شناختیم و با آن کار کردیم قادر هستیم با دست پر برویم و ببینیم دیگران در این زمینه چه گفته‌اند و چه نظر داده‌اند. در چنین حالتی است که ارتباط این نظریه‌ها با هم حاصلخیز می‌شود و مطالب جدید به دست می‌آید. اگر از ابتدا بگوییم آنچه خودمان داریم بیخود است، خرافات است، قدیمی شده و به درد نمی‌خورد خود را فلج کرده‌ایم. هم اکنون نیز که ما در مرحله خلافت و تشکیل یک جامعه مدنی و یک جامع قانونمدار و آزادخواه هستیم بجاست که از تجربیات دیگر ملت‌ها در این زمینه استفاده کنیم؛ اما مجبور نیستیم حتماً از آنها به عنوان یک الگو استفاده کنیم. ما با تاریخ و تمدن و فرهنگ خودمان و پس از بیست سال تجربه زندگی سیاسی فشرده شاید بتوانیم جامعه مدنی و دموکراسی ابداع کنیم که حاصل تجربیات و موقعیت جامعه خودمان است. مسأله برتر و بهتری نیست. مسأله این است که آنچه ما داریم حاصل موقعیت و تجربه خودمان باشد. چه بسا که تجارب ما مسائل نویی را مطرح کند که برای دیگران نیز جالب باشد. مجبور نیستیم از یک الگوی دموکراسی تقلید کنیم و بعد از پنجاه سال نیز به همان بن بست‌ها برسیم. می‌توانیم بشینیم یک جامعه متمدن و آزادخواه را تعریف کنیم. درس انقلاب همه اینهاست. انقلاب همه اینها بود: یک زایش از درون خود. شعر حافظ یادآور سالهای قبل از انقلاب است:

شهر خالی است ز عشاق بود کز طرفی مردی از خویش برون آید و کاری بکند  
آن انسان جدیدی که بنا بود به وجود دست یابد از خودش می‌بایست زائیده شود و کسی  
می‌بایست منتظرش می‌بود که بود.

من فکر می‌کنم اگر ۲۲ بهمن یک لبیک به حادثه بود، لبیک به بی‌نهایتی بود که در وجود تک تک ما نهفته است. چیزی که در جمله «لبیک یا خمینی» ابراز شد. دوم خرداد یک لبیک بود به ۲۲ بهمن در واقع لبیکی به لبیک بود. تجدید عهد با انقلاب بود و اعلام وفاداری به حادثه. لبیک به لبیک، ما را از اصالت حادثه مطمئن می‌سازد.

از حوصله شما تشکر می‌کنم و آماده پاسخگویی به سؤالات شما هستم.

**حاضری\***: از اینکه حدیث نفس و استنباط و دریاقت خودتان را از انقلاب به جمع منتقل کردید بسیار متشکر و ممنون هستم؛ اما چند سؤال برایم پیش آمد که آنها را مطرح می‌کنم.

سوال اول در این مورد است که این فرهنگ، این ایران، این شیعه و این امامت هزار و سیصد سال در کنار هم بودند. حتی اگر شاه‌بیت این حادثه را هم «نفی خود» در نظر بگیریم؛ این نفی خود در مقاطعی از تاریخ ما، مثلاً در دوره رضاخان خیلی شدیدتر و خشونت‌بارتر اعمال می‌شد. چه شد که حادثه یا انقلاب در این مقطع خاص رخ داد و نه در مقاطع دیگر؟

سوال دیگرم این است که چه تفاوتی بین پیام امام و پیام دیگر مراجع شیعه و به طور کلی در تلقی شیعه وجود داشت؛ مخصوصاً که پیام امام و تلقی او، تلقی مسلط و غالب شیعه نبود بلکه نوعی تلقی حاشیه‌ای، در اقلیت و استثنایی بود که دستگاه اصلی روحانیت، حوزه، مرجعیت و اجتهاد ما زیاد آن را قبول نداشت و طور دیگری فکر می‌کرد و برداشت متفاوتی داشت. چرا این انقلاب بر اساس این تلقی به وقوع پیوست، مقدمات آن را چگونه توجیه می‌کنید؟

نکته بعدی که به نظرم قابل طرح است در مورد صدور انقلاب است که امام هم علاقه خاصی به آن داشتند، شما در بحث خودتان به این نکته اشاره داشتید؛ اما با حالتی خنثا از آن صحبت کردید چون از طرفی معتقد بودید این انقلاب ایرانی و شیعی است و به همگان اطمینان خاطر دادید که قرار نیست این انقلاب در جای دیگر اتفاق بیفتد و از طرف دیگر در حوزه درک و معرفت انسانی از حالتی جهانشمول در مورد آن صحبت کردید. در حالی که امام معتقد بودند ما قصد جهان‌گشایی و لشکرکشی نداریم؛ اما می‌خواهیم این تجربه، این احساس و استنباط در جاهای دیگر تکرار شود. برای امام مهم نبود که ایران‌شناسان فرانسه در حوزه درک بشری چه تلقی از این انقلاب دارند، امام به دنبال این بود که مردم در حیات اجتماعی حرکتی انجام دهند و

\* رئیس پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

حیاتی برتر را برای خود رقم بزنند.

عشقی: ابتدا سؤال آخرتان، یعنی صدور انقلاب ایران، را پاسخ می‌دهم. باید بگویم که به نظر من انقلاب ایران فقط به دلیل منحصر به فرد بودنش بُرد جهانشمول پیدا کرد. من بر این نکته تأکید می‌کنم که انقلاب اسلامی به این شکل هرگز در کشورهای دیگر به وجود نمی‌آید؛ اما این بدان معنا نیست که انقلاب تأثیر نداشته باشد. انقلاب ما نه تنها در کشورهای اسلامی بلکه در کشورهای غیر اسلامی هم تأثیر می‌گذارد و به همین دلیل می‌گویم انقلاب بُرد فرامکانی و فرازمانی دارد. تأثیر انقلاب ما نه از راه لشکرکشی است و نه از راه جمع کردن اقمار، مثل اتفاقی که در روسیه افتاد و کشورهایی به صورت سیاره‌ای گرد انقلاب کمونیستی شوروی جمع شدند. اصطلاح «اطمینان خاطر» که به کار بردید دو پهلو و از جهتی درست است. از آن نظر که آنچه در نتیجه انقلاب اسلامی ایران در دیگر کشورها اتفاق خواهد افتاد یک تقلید نخواهد بود. یک تجربه جدید خواهد بود و این اطمینان‌دهنده است.

به نظر من چون انقلاب ایران حرکتی اصیل بود و دقیقاً در تجربه عمیق یک ملت قرار گرفت بُرد جهانشمول آن به طریق دیگری عمل می‌کند. یک بُعد این برد جهانشمول را در محافل فلسفی می‌بینیم که به طور آگاهانه آن را بررسی می‌کنند. این بعد، مختص محافل ایران‌شناسی فرانسه نیست (اتفاقاً آنها از این بحث بیگانه‌اند) و کل تفکر جهانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و فلاسفه در مورد آن نظریه و تئوری می‌دهند. بُعد دیگر جهانشمول بودن انقلاب به ملت‌ها و مردم بازمی‌گردد، که حرکتها و تأثیرپذیری آنها خیلی هم آگاهانه یا به شکل نظریه نیست. مردم و ملت‌های جهان دریافته‌ها و برداشتهایی از این انقلاب دارند به این معنی که این تجربه به آنها انتقال پیدا می‌کند و زمینه را برای بروز یک تجربه درونی و وجودی در آنها آماده می‌کند. اما آنها نیز با ابزار و میراث و فرهنگ خود کار خواهند کرد. در تجربه وجودی ما که همراه با یک تجدید عهد با مبدأ بود یک ملت میراث و منابع خود را در دست می‌گیرد و آن را ابزار کار خود می‌کند، تکرار می‌کند، رونویسی می‌کند و خلایقیت می‌کند. این یک تجربه جدید است. می‌بینیم علاقه به قرآن، حفظ آن، مسابقات قرآنی، قرائت‌های مختلف، نغمه‌ها و صوت‌های متفاوت اساتید گوناگون چقدر رواج پیدا کرده است. الان همه بچه‌های مدرسه با قرآن آشنا هستند و اصلاً قرآن یک وسیله کاری در دست مردم ما شده است. کشورهای دیگر هم این تجربه را می‌گیرند (چنانچه

مسلمان باشند) آنها هم قرآن را جور دیگر می‌خوانند و برخورد آنها هم با آن به صورت دیگری شده است. این قرآن قبل از انقلاب مخصوص یک عده یعنی روحانیت بود و حالا می‌بینیم روحانیت این ابزار انحصاری خودش را با بقیه مردم ایران و حتی جهان تقسیم کرده است. ما این بار با میراث خودمان ارتباطی برقرار کردیم که قبلاً این ارتباط را با آن نداشتیم. ما بعد از انقلاب میراث خود را در دست گرفتیم و قدرش را دانستیم و این تجربه را به ملت‌های دیگر نیز انتقال دادیم وقتی ملت‌های دیگر قرآن را در دست گرفتند آنها هم به سراغ روحانیان‌شان می‌روند و بسیاری از کتابهایی که منبع دین بود و سالها خاک بر آن می‌نشست دوباره وارد میدان کار و فکر و عمل مردم می‌شود. وقتی ابزار کار جدیدی در دست مردم قرار گرفت، آنها هم با تجربه خودشان با تاریخ خودشان و منحصر به فرد بودن خودشان راه‌های جدیدی برای استفاده از آن کشف می‌کنند و همین‌طور استفاده از این ابزاری که انقلاب در دست ما قرار داد گسترده‌تر می‌شود. من وقتی می‌گویم تأثیر انقلاب جهانشمول است با توجه به این نکات است و فقط به حوزه تفکر حرفه‌ای نظر ندارم. تمام ملت‌هایی که هویتشان و وجودشان را در خطر می‌بینند وقتی متوجه حرکت وجودی در ایران شدند به سوی آن تمایل پیدا کردند و از این تجربه بهره بردند. به نظر من صدور انقلاب یعنی همین. نه اینکه ما به آنها یاد بدهیم ما اینطور فکر و عمل کردیم شما هم اینطور عمل کنید. مردم وقتی می‌بینند ملت ایران پیروز شد و وقتی می‌بینند چه تحولاتی در این ملت به وجود آمد هم در شیوه زندگی، هم در روش تفکر، هم در موفقیت‌هایی که در حوزه جهانی به دست می‌آورند متوجه می‌شوند که دل این ملت یک طور دیگری می‌تپد، اینجاست که آنها هم به تجربه این ملت علاقه‌مند می‌شوند، از تجربه آنها استفاده می‌کنند و به این ترتیب انقلاب بر آنها اثر می‌گذارد. این تأثیر به آن صورت نیست که مانند کشورهای اقمار بلوک شرق عمل کنند و کسانی که از انقلاب ما تأثیر پذیرفتند تابع ما نمی‌شوند، آنها فقط از این تجربه استفاده می‌کنند و آن را با تجربه‌های قبلی خودشان، با تاریخ و فرهنگ خودشان در هم می‌آمیزند و آنطور فکر می‌کنند که خودشان می‌خواهند. آنها با توشه چندین هزار ساله خودشان زندگی می‌کنند و تجربه ما برای آنها حالت یک مثال - یک پارادایم - را پیدا می‌کند. می‌توانیم بگوییم ایران برای‌شان یک محل ارجاع پیروزمند می‌شود: «دیدی که غیرممکن نیست؟»، «دیدی که امام خمینی (س) اشتباه نمی‌کرد وقتی می‌گفت: شما می‌توانید، خود بشخصه بدون کمک کسی، فقط با اتکا به خود و به خدا پیروز شوید». ملت‌هایی که احتیاج به یک حرکت وجودی

دارند وقتی جرأت و جسارت ملت ایران را می‌بینند به خودشان جرأت می‌دهند که طور دیگری عمل کنند. وقتی عمل آنها متفاوت شد دیگر با توشه راه خودشان زندگی می‌کنند و به توشه زندگی ما کاری ندارند. بدین ترتیب کار آنها تقلید از ما نیست بلکه کار مستقلی است که تجربه ما فقط مثالی برای آن قرار گرفته است. صدور انقلاب به این معنا هم در کشورهای اسلامی اتفاق می‌افتد هم در کشورهای غیر اسلامی. بنابراین به نظر من انقلاب از این جهت بسیار تأثیرگذار است و این تأثیرگذاری از حالا شروع شده و فکر می‌کنم در آینده به صورت بسیار مؤثرتر ادامه پیدا کند؛ یعنی به این صورت که آنها فقط تجربه را بگیرند نه محتوای خاصی را. وقوع یک تجربه وجودی به شکل حادثه چیزی نیست که بشود از قبل برای آن تدارک دید؛ چون حادثه چیزی نیست که بشود از قبل برای آن تدارک دید یا از آن تقلید کرد. اما واقعه اصلی مثل انقلاب ایران تشعشعاتش جهانی خواهد بود. تأثیرات این حادثه در دنیا چه از نظر نهضت‌های ملت‌های محروم و چه از نظر تفکر جهانی بسیار خواهد بود. امیدوارم با این توضیحات منظور من از این جمله که انقلاب اسلامی ایران در دنیا اولین و آخرین است معلوم شده باشد. این به هیچ وجه منکر وجود بُرد فرامکانی و فرازمانی آن نیست. عملکرد این بُرد جهانشمول با فکری که در گذشته از جهانشمولی وجود داشته فرق دارد.

اما در پاسخ به سوال دیگران در مورد اینکه چه شد این حادثه در این دوران اتفاق افتاد نه مثلاً پنجاه سال پیش؛ در حالی که شیعه و امام و حتی «نفی خود» یا «احساس نفی شدگی» در این کشور سابقه طولانی داشت. به نظر من یکی از دلایل تحولی است که در این دوران و در این شرایط ویژه اجتماعی هم در مردم ایجاد شده بود و هم در امام. شرایط اجتماعی، ملت طرد شده و خاموش و کسی که زبان ملت شود و فریادش صدای دل مردم باشد از هم تفکیک‌ناپذیرند و اینها با هم حادثه را آفریدند. شخص امام هم بیست سال پیش از انقلاب نظریاتش با سال قبل از انقلاب متفاوت بود. چون شرایط فرق می‌کرد. حالا چرا این ملاقات بین ملت و امامش در این زمان صورت گرفت؟

یکی از دلایلی که باعث شد انقلاب در این زمان اتفاق بیفتد نه پنجاه سال پیش این بود که هفتاد سال پیش ما هنوز از وجود قبلی خودمان جدا نشده بودیم. از دوره رضا شاه به بعد خواستند ملت را به شکل خشونت‌باری از گذشته‌اش جدا کرده و به دنیای جدیدی وارد کنند. نمونه خیلی مشخص چنین عملکردی کشف حجاب بود که به طریق بسیار خشونت‌باری انجام

شد و تعداد زیادی از زنان ایرانی برای حفظ حجاب خود خانه‌نشین شدند.

عکس‌العمل مردم نسبت به چنین اقدامی و اقدامات مشابه فوری نیست. عکس‌العمل مقاومتی می‌تواند فوری باشد؛ اما جواب نمی‌تواند فوری باشد. اصلاً باید مدتی از واقعه بگذرد تا مردم تحلیل کنند و بفهمند این اقدام اهانت به آنها بوده یا نه؛ بی‌وجودی بوده یا نه. خیلی‌ها هم شیفته این اقدامات می‌شوند، عقیده‌شان این است که نه تنها به آنها اهانت نشده بلکه شخصیت هم پیدا کرده‌اند. عده‌ای دیگر احساس می‌کنند از ریشه کنده شده‌اند. حتی اگر به طور آگاهانه چنین تحلیلی نداشته باشند بی‌میلی و نارضایتی که به آن نشان می‌دهند گویای چنین احساسی است.

رابطه با غرب در جهت سرسپردگی در مقابل آن و همچنین وابستگی و عدم استقلال در زمان محمد رضا شاه بسیار بیشتر شد. هر قدر رژیم اصرار بیشتری به وابستگی نشان می‌داد مردم مقاومتشان بیشتر می‌شد. از طرفی انقلاب مشروطه و نهضت مصدق که دو تجربه تقریباً ناکام بودند و آرمانهای قانونمندی و استقلال داشتند در وقوع انقلاب بی‌اثر نبودند. خاطره این دو تجربه در ذهن مردم بود و مردم نتایج مثبت و منفی آنها را از یاد نبرده بودند و در دوره انقلاب هم از آن تجارب استفاده کردند. ملت ما راضی نبود که زیر دست دیگران باشد و عکس‌العمل مردم در جریان ملی شدن نفت نشان می‌دهد که این حالت نوکری برای ملت ما خیلی گران تمام شد. هر ملتی آرزو دارد که خودش برای خودش تصمیم بگیرد و تکلیف خودش را خودش روشن کند و اینها هم حق طبیعی این ملت بود و مردم توقع زیادی نداشتند. پس انقلاب ۵۷ تجربه‌های دیگری پشت سر داشت.

عامل دیگر اغراق و زیاده‌روی در دوران حکومت محمد رضا بود که به درجه‌ای رسید که او تقویم را عوض کرد و این مسأله ساده‌ای نبود. زنگ خطر آخری بود که ملت ما را تکان داد. مبدأ هویت فرهنگی یک ملت را نمی‌شود اسباب‌کشی کرد و دوازده قرن عقب برد. اینها اساس جامعه است. دست زدن به آنها خطرناک است. بزرگترین جنایت شاه به نظر من این بود که بین ایران قبل از اسلام و ایران پس از اسلام جدایی و شکاف انداخت. برای ما ملت، ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام پیوستگی داشت. سلمان از ایران قبل از اسلام است که نزد پیغمبر (ص) می‌رود و جزء اهل بیت او می‌گردد و در پیروزیهای اسلام و نصیح‌گیری شیعه نقش اساسی بازی می‌کند. نحوه پذیرش اسلام در ایران نشان می‌دهد که میان این دو تاریخ جدایی نیست و پیوستگی است. ایران

قبل از اسلام و بعد از اسلام با هم دشمنی ندارند، بلکه ادامه یکدیگر و مکمل یکدیگرند. اشتباه شاه این بود که خواست برای زنده کردن افتخارات گذشته ایران چهارده قرن اسلام را نفی کند. این در حالی بوده که ایرانیان در پیروزی و افتخارات فرهنگی اسلام سهم بزرگی داشتند. مقاومت ملی ایرانیان در مقابل خلفای نفی اسلام نبود. مذهب و فلسفه شیعه خود در رابطه با مقاومت ملی برای به دست آوردن استقلال پا گرفت. این است که امروز دوباره در قرن بیستم ما همراهی شیعه و مقاومت‌های ملی را برای بدست آوردن استقلال در مقابل امریکا شاهدیم. دست گذاشتن بر امور سمبولیک کار خطرناکی است. ملت می‌فهمد دیگر همه چیزش در حال از بین رفتن و به هم ریختن است. ایرانیان بعد از اسلام مبدأ تاریخ ما را هجرت پیامبر (ص) قرار دادند. این کار را بشریت ایرانی چهارده قرن پیش انجام داد و دیگر ما حق نداریم به آن دست بزنیم. لابد دلایلی داشته‌اند که مبدأ تاریخ را هجرت قرار دادند. چهارده قرن یک ملتی این کار را کرده، کسی حق ندارد آن را عوض کند. چنین تغییراتی وجود یک ملت را شدیداً در خطر قرار می‌دهد و ملت از خودش دفاع می‌کند. شاه نفهمید که فرهنگ و روح ایران قدیم از خود مذهب شیعه ما غایب نیست. تمدن امروز ما تمام دوره‌های مختلف تمدن ایران را در خود دارد. جدا کردن دو قسمت در یک روح کار اشتباه و خطرناکی است. انگار این ملت یک ملت دیگر بوده است.

شاه هم احساس می‌کرد که ایران دوباره باید جای خود را در جهان مدرن پیدا کند؛ اما چون از مردم نبود و چشمش فقط به غرب بود نمی‌فهمید وقتی کشوری دست‌نشانده کامل دیگران است و هیچ استقلالی از خود ندارد دم‌زدن از افتخارات کورش و داریوش یک توهم است و خود را مسخره دیگران کردن. ایران پس از شکستها و ضعفهای دوران قاجار و پهلوی برای پیدا کردن جای خود در دنیای مدرن باید اول خود وجود خود را باور می‌کرد. به یک حرکت وجودی با قبول تمام خطراتش احتیاج داشت. در چنین لحظاتی محل ارجاع یک ملت نمی‌تواند فتوحات گذشته باشد. دیدیم که یک حرکت وجودی دیگر مثل کربلا که حادثه بنیانی شیعه است چنین نقش را بازی کرد. چراکه ما احتیاج به یک بنیانگذاری جدید داشتیم. شاه نفهمید که برای آشنایی دوباره با کورش باید از کربلا و حسین عبور کرد.

از طرف دیگر منکر عوامل عینی و ابژکتیو نمی‌توان شد. مدرن شدن جامعه در جهت مثبت آن - ایجاد مدارس و دانشگاهها - خود به یکی از مؤثرترین عوامل ایجاد نارضایتی در جامعه تبدیل شد. ملت ما در زمان رضاشاه خیلی چیزها نداشت. چیزهایی مثل تحصیلات دانشگاهی،

به دست آوردن موقعیتهای اجتماعی و شغلی سطح بالا، کار برای زنها و چیزهای دیگر. در زمان رضاشاه اکثر مردم نحوه زندگیشان مانند قبل بود و تحولات در کشور تازه شروع شده بود. اما در زمان محمدرضا دانشگاهها فعال شده بودند، مردم می‌دیدند چنین امکانی در اختیار بعضی اقشار قرار گرفته که به دانشگاه وارد شوند. اما آیا چند نفر از دختران با حجاب از امکان درس خواندن در دانشگاه برخوردار بودند؟ همان‌طور که گفتم حدود ۹۰ درصد زنان از جامعه طرد شده بودند. نارضایتی در آنها کم‌کم شکل می‌گرفت که چه دلیلی دارد من نتوانم با حفظ حجاب کار مستقلی داشته باشم و در عرصه شغلی به مراتب بالا برسم؟ همین چیزها که باعث مدرن‌شدن جامعه ما می‌شد نارضایتی مردم را بیشتر تشدید می‌کرد. مدرنیته در جامعه خود باعث ظهور تضادها و اختلافات اجتماعی بین طبقات و اقشار جامعه شد. چیزی که قبلاً در کشور ما نبود و ورودش سهم به‌سزایی در ایجاد نارضایتی و وقوع انقلاب در این زمان خاص داشت.

مردمی که چنین با بغض به عملکردهای رژیم شاهنشاهی در جامعه نگاه می‌کردند ساکت بودند و دم بر نمی‌آوردند. فخر کرده بودند تا روزی اظهار وجود کنند. کسی رسید که سکوت مردم را به گوش دل شنید و آن را به صدای بلند گفت. بین آن دو، دیدار صورت گرفت. وقتی مردم حرف خودشان را از زبان او شنیدند به او مایل شدند. مردم ما خودشان را در بیان امام بازشناختند و حادثه واقع شد. حادثه در هر زمینه که باشد یک حادثه عشقی است همیشه یک ملاقات است. یک ملاقات برنامه‌ریزی نشده.

ملت ما از مدرنیته به معنی رفاه و گشودگی به دنیای جدید گریزان نبود. به انحصاری بودن آن اعتراض داشت و به این که چرا برای دستیابی به آن باید از خود دست بشوید. این فکرها گهان به نظرم رسید؛ چون وقتی می‌گفتم «کسی رسید که...» به یاد یک شعر فروغ فرخزاد افتادم. فروغ فرخزاد در اواخر عمرش شعری گفته بود که نمی‌دانم در دیوانش چاپ شده است یا خیر. این شعر یک حالت پیشگویی دارد. می‌گوید: «آقایی می‌آید با دستهای بلند، مرکورکروم را قسمت می‌کند، سینما را قسمت می‌کند...» در جلد دوم این کتاب\* با اشاره به شعر فروغ می‌نویسم: «آقایی آمد با دستهای بلند، اروپا را قسمت کرد، ایران ایر را قسمت کرد، تحصیلات را قسمت کرد...». امام نمی‌خواست ملت ما را از جنبه‌هایی مثبت زندگی مدرن محروم کند. امام

\* جلد دوم این کتاب با عنوان جای پای حادثه به زبان فرانسه در دست نگارش است.

خمینی (س) با انحصار آن توسط عدهٔ قلیلی و اینکه شرط استفاده از آن دست برداشتن از اصول مذهبی و فرهنگی باشد مخالف بود.

مسألهٔ دیگری که فرمودید در مورد شخص امام خمینی (س) بود. انقلابی بودن واقعی به این معنی است که کسی عمیقاً معتقد باشد که هر فرد به اندازه یک فرد دیگر ارزش و قابلیت و استحقاق بهره‌مندی از مواهب زندگی را دارد. کوخ‌نشین باشد یا کاخ‌نشین. زن باشد یا مرد. هر کس باید بتواند از شرایط مساوی برای شکوفایی وجودش بهره‌مند شود. چه بسا استعدادهایی که به علت محروم بودن از شرایط برای همیشه پنهان می‌مانند و شکوفا نمی‌شوند. این به نظر من معنی انقلابی بودن است و این در شخص امام خمینی (س) به حد کمال وجود داشت. ایمان به اینکه ملتها بیش از آنچه می‌گویند می‌دانند. باور به دانسته‌های ندانستهٔ مردم و اعتماد کردن به آن بسیار نادر است و بسیار جرأت می‌خواهد. انقلابی بودن یعنی این. اما نمی‌شود کسی در زمینه‌ای انقلابی باشد و در زمینه‌های دیگر ارتجاعی. انقلابی بودن امام خمینی (س) فقط در مسألهٔ سیاست نبود. لازمهٔ آن این بود که در مذهب نیز انقلابی باشد. او در میان خود روحانیت انقلابی بود. حرفهایی تازه می‌زد. قرائت دیگری از قرآن و شیعه داشت و به همین جهت در اقلیت بود. فکر می‌کنم جواب سؤال شما در خود سؤال مستتر باشد. البته از نظرگاهی که ما از آن صحبت می‌کنیم. شما می‌گویید که تلقی امام از اسلام و شیعه تلقی غالب نبود. نوعی تلقی حاشیه‌ای و استثنایی بود و دستگاه اصلی روحانیت و مرجعیت و اجتهاد آن را قبول نداشت. پس چطور شد که این تلقی اساس انقلاب شد؟

پاسخ این است که اگر تلقی ایشان همان تلقی حاکم و همیشگی بود که نمی‌توانست با مردمی که منتظر یک حادثهٔ وجودی بودند ارتباط برقرار کند. حادثهٔ وجودی یک نوآوری است در خود وجود. بازخوانی است از خود اساس وجود که مذهب جزو آن است. امام خمینی (س) دقیقاً سبب استثنایی بودن عقایدش در میان روحانیت برای مردم مظهر گشودگی به آینده شد. حادثه در محلهای استثنایی که در بریدگی با روزمرگی و عادت عمومی هستند ظهور می‌کند. خاستگاه حادثه همیشه مهجور است. در جایی است که تا آن موقع نامرئی بوده است. میلیونها مردم در یک جهش وجودی هرگز با داستانی تکراری و همیشگی ارتباط برقرار نمی‌کنند. همچنان که حادثه یک استثنا است محل حادثه خیز نیز همیشه مهجور و استثنایی است. همچنان که اعطای لقب امام از طرف مردم به آیت‌الله خمینی یک استثنای تاریخی بود و همین

نامگذاری غیرمعمول و حتی ممنوع خود حجت حادثه و اصالت آن است.

مقنی‌زاده: شما در صحبت‌هایتان یکی از علل وقوع انقلاب یا حادثه را بازگشت به خود مطرح کردید. فکر می‌کنم شاید باید پیش از بازگشت به خود بر بازگشت به خدا تکیه شود. انقلاب ما در واقع توجه به خدا بود و توجه به این نکته که با خدا هم می‌شود پیشرفت کرد و طاغوت را سرنگون کرد. در حالی که نظریه‌های دیگری که در جهان متداول بود می‌گفتند اگر ارزشهای معنوی و در رأس آنها خدا را کنار بگذارید می‌توانید پیشرفت کنید. ما در انقلاب ثابت کردیم انگیزه الهی داشتن و توجه به خدا می‌تواند عامل تغییر و پیشرفت در امور باشد؛ مثلاً همین سازندگی قبل از انقلاب هم بود؛ اما بعد از انقلاب ایمان به خدا و کار برای او بود که پایه سازندگی را تشکیل داد و جهادسازندگی به وجود آمد. در واقع می‌توان اینطور تعبیر کرد که قبل از انقلاب خدا در حجاب بود و در دوران انقلاب حجاب از خدا برداشته شد و خدا مطرح شد و انقلابی برای خدا شکل گرفت. شاید انقلاب فقط حرکتی برای وجود داشتن و اظهار خود نبود، بلکه حرکتی برای وجود داشتن و اظهار خدا در زندگی و تأثیر اعتقاد به خدا در زندگی بود. آیا شما پاسخ سرا می‌پذیرید یا آن را مجزای از پاسخ خود قلمداد می‌کنید؟

عشقی: پاسخ شما در تکمیل بحث من است یا بیان دیگری از مطالب من. با این تفاوت که من با بعضی از اصطلاحات آن موافق نیستم؛ مثلاً «بازگشت به خود» اصطلاح من نیست. من از «تجدید عهد با مبدأ» صحبت کردم. «مبدأ» با «خود» فرق دارد و «تجدید عهد» هم با «بازگشت» فرق دارد. هر جهشی به سوی آینده به یک تجدید عهد با مبدأ احتیاج دارد. مبدأ سکوی پرشی است برای یک شروع دوباره. تعمق در مورد تفاوت بین «تجدید عهد» و «بازگشت» هم خود مسأله جالبی است.

وقتی می‌گویم انقلاب یک تجدید عهد با مبدأ بود بیان دیگری است از اینکه یک تجدید عهد با خدا بود. اینجا باید به زمان تقویمی حادثه توجه کنیم؛ یعنی بیست سال قبل از هزاره سوم میلادی. در اروپا از قرن هفدهم به علت تجربه تاریخی آنجا و رابطه مردم با کلیسا و دوران

سخت تفتیش عقاید باور بر این شده بود که برای رسیدن به آزادی باید خود را از قید و بند، که همان مذهب و مذهب‌یون بودند، رها کنند. در قرن بیستم خدا و دین کهنه شده بود. یک جنبه مهم انقلاب ایران این بود که در ارتباط با کل دنیا اتفاق افتاد. انقلاب ایران دقیقاً جوابی معکوس به دنیا بود. گویا می‌خواست بگوید آنجا که ارتباط با مبدأ و با دیگری مطرح است امکان آزادی بیشتر است. انقلاب ایران که بعضی آن را در غرب «انقلاب به نام خدا» نام نهادند عکس‌العملی به بن‌بست‌های ایجاد شده در غرب بود. سخن انقلاب ایران شاید این بود که آزادی و استقلال در قطع رابطه با مبدأ به دست نمی‌آید؛ چون وقتی انسان خود را به اصطلاح غربیها از بند خدا رها کرد تازه گرفتار خودش می‌شود و مشکلات تازه‌ای بروز می‌کند. چرا که آنچه انسان را بیش از همه در بند نگه می‌دارد و مانع آزادی او می‌شود بعضی جنبه‌های درونی خود اوست. پناه به خدا ما را از شر آن منی که مانع آزادی ما می‌شود و از شر وسواس خناس حفظ می‌کند. غربیها که دشمن درونی را دست کم گرفتند خود را از حفاظت الهی محروم کردند و گرفتار آن منی شدند که از داخل مانع آزادی یا بهتر بگوییم آزادی انسان است. شاید یکی از پیشنهادات ایرانیان در آینده به جهان این باشد که لغت آزادی را جانشین لغت آزادی کنید و یا هر دو را با هم بکار برید: آزادی و آزادی. این دیگر استقلال را هم در خود دارد. چون استقلال هم قبل از هر چیز یک امر درونی است. تا به استقلال درونی نرسیم نمی‌توانیم در مقابل دیگری مستقل باشیم. دیدیم که تجدید عهد با خدا و تجدید عهد با حادۃ بنیادی شیعه یعنی کربلا یکی شد. با ارجاع به حادۃ بنیانگذار عاشورا که یک حرکت وجودی بود انقلاب خود نقطه حرکتی جدید و شروع دیگری شد. از آنجاست که معانی فرامکانی و فرازمانی دارد. چون نفس این حرکت می‌تواند در هر زمان و هر مکان دیگری در کشورهای اسلامی یا غیر اسلامی اتفاق بیفتد.

انقلاب ما یک واقعه منزوی در یک گوشه دنیا نبود. فقط پاسخی به اشکالات داخلی ایران نبود. مخاطب آن تمام دنیا و بن‌بست‌هایی که امروز در غرب مطرح است بود. ایران جزئی از کل جهان است و واقعه‌ای که در ایران اتفاق افتاد در رابطه با کل جهان و زمان خودش بود. نظریه‌ای که در کل جهان جا افتاده بود و همه فکر می‌کردند صحیح است ناگهان مورد مخالفت ما قرار گرفت و پاسخی عکس به آن داده شد. نه به صورت نظری بلکه حادۃ ایران در عمل چنین معنایی با خود داشت. یک پارادوکس بود به معنای واقعی پارادوکس. به همین دلیل در وهله اول شدت مورد مخالفت قرار گرفت و واپس‌گرا نام گرفت. بعد دیدند این انقلاب نیروی عظیمی

دارد که هم در پیروزی آن سهم داشته، هم راز مقاومت ایرانیان در جنگ طولانی با عراق و دیگر وقایع بعد از انقلاب را حمایت کرده است. منشأ این نیرو باور و اعتقاد به خدا بود. همان چیزی که در غرب تقریباً از دست رفته است. باور، همان چیزی است که امروز در بحران است. باور به خدا و باور به خود با هم در ارتباط است. ملت ما با حرکتی که کرد کاملاً عقاید آنها را مورد انتقاد قرار داد و از این نظر ما از نظر فلسفی کاملاً در مقابل آنها ایستاده‌یم و این در مرحله اول دشمنی ایجاد می‌کند و خشونت.

بیایم بحث را با جمله زیبایی از نیچه که یک پارادوکس است به پایان برسانیم. اما قبل از آن این لغت پارادوکس را که چندین بار در صحبت امروز ما به کار رفته معنی کنیم. از حافظ کمک بگیریم و پارادوکس را «خلاف آمد عادت» ترجمه کنیم. سخنی که برعکس عقاید عمومی و عادت (Doxa) است و در وهله اول باعث تعجب می‌شود. به طور مثال می‌توانیم بگوییم در عرفان خودمان بیشتر قواعد، ظاهری معمایی و پارادوکسیکال دارند و در وهله اول باعث تعجب می‌شوند. نیچه، فیلسوف آلمانی، از «بارور کردن گذشته» صحبت می‌کند؛ یعنی از اینکه برویم در گذشته بذر بپاشیم و گذشته را حاصلخیز کنیم. خوب تا به حال همیشه از بارور کردن آینده صحبت شده بود و به نظر عجیب می‌آمد که بتوانیم در گذشته دست ببریم و گذشته را بارور کنیم. من بعد از انقلاب خودمان معنای این جمله نیچه برایم روشن شد. بارور کردن گذشته همان کاری بود که ملت ما به آن دست زد. برعکس انقلابات دیگر که تصفیه حساب با گذشته بود. در انقلاب ایران مردم گذشته خود را باور کرده و در گذشته سرمایه‌گذاری کردند. اگر ما زمان حالمان را صرف بارور کردن گذشته کنیم دورنمای آینده آرام آرام خود را نشان می‌دهد. گذشته‌ای که عقیم باشد نمی‌تواند آستن روزی نو باشد. بذر پاشیدن در گذشته و حاصلخیز کردن آن، یک جمله معمایی و پارادوکسیکال به نظر می‌آید اما تخیل ما می‌تواند مجسم کند که در این صورت آینده خودبه‌خود زاییده می‌شود. چنانچه در ایران چنین چیزی در حال شکل گرفتن است. این کار در دوره‌های خاص تاریخی انجام می‌شود. می‌بینید که وقتی واقعه‌ای اصیل باشد ناگهان ممکن است یک جمله معمایی متفکری را که از نظر زمانی و مکانی بسیار با آن واقعه فاصله دارد، معنا کند. یک واقعه اصیل در یک نقطه مشخص و در یک زمان مشخص با تمام جهان و با تمام زمانها ارتباط برقرار می‌کند.



## مذهب و توسعه در ایران: بررسی سه دیدگاه پس از انقلاب اسلامی ایران

یحیی فوزی\*

### چکیده:

بعد از جنگ دوم جهانی نظریات مختلفی در خصوص توسعه جهان سوم ارائه شده است. یکی از مکاتب غالب در این حوزه مکتب مدرنیزاسیون است که در این مقاله ضمن بررسی و نقد نسبت مذهب و توسعه در این مکتب، به دیگر نظریات جدید در مطالعات توسعه نیز اشاره شده است که در این نظریات جدید بر مطالعه تاریخی و موردی کشورها به منظور ارائه راهکارهای مناسب برای توسعه آن جوامع تأکید می‌شود و نقش ارزشهای بومی و مخصوصاً مذهب به عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار بر کنش افراد در روند توسعه مورد توجه قرار می‌گیرد.

در ادامه مقاله، نگرشهای مختلفی که بعد از انقلاب در مورد راهکار توسعه در ایران ارائه گردیده تحت دو مقوله نگرش نومدرنیزاسیونی به توسعه و نگرش بومی - مذهبی به توسعه بررسی می‌شود. به اعتقاد نویسنده نگرش دوم پیشتر با نظریه‌های جدید در خصوص

توسعه انطباق دارد و از حمایت نظری بیشتری نیز برخوردار است. در پاسخ به این پرسش که مذهب تا چه اندازه در اهداف و یا راهکارهای توسعه در ایران نقش دارد، نگرش دوم به سه دیدگاه فرعی تر تقسیم می‌شود که به نظر نویسنده تنها یکی از این دیدگاهها توانایی نظریه‌پردازی برای مبانی توسعه بومی در کشور را داشته، قدرت انطباق بیشتری با ویژگیهای مذهبی، ملی کشور و نظام بین‌الملل دارد که حمایت و تقویت این نگرش می‌تواند به توسعه پایدار، مداوم و مشروع در جمهوری اسلامی ایران بینجامد.

### مبانی نظری بحث

مباحث مربوط به توسعه اساساً بعد از جنگ جهانی دوم بویژه در امریکا مطرح شده زمینه‌های تاریخی خاص همچون استقلال مستعمرات در آسیا، آفریقا و امریکای لاتین و ظهور دولت - ملت‌های جدید در جهان سوم باعث گردید که این کشورها به دنبال الگوی توسعه مناسب برای بهبود اقتصادی و اجتماعی خود برآیند. در چنین شرایطی امریکا که رهبری جهان سرمایه‌داری بعد از جنگ را به عهده گرفته بود تلاش کرد تا با ارائه توصیه‌ها و الگوهای لازم ارتباط این کشورها را با نظام سرمایه‌داری جهانی حفظ کرده و از وابسته شدن آنها به بلوک شرق و شوروی جلوگیری نماید.

در این راستا، نخبگان سیاسی امریکا، علمای اجتماعی سیاسی و اقتصادی تشویق شدند تا به مطالعه کشورهای جهان سوم پرداخته و توسعه اقتصادی و سیاسی با ثباتی را به آنان توصیه کنند. بر این اساس یک نسل جدید از اقتصاددانان، سیاست‌شناسان و روان‌شناسان و متخصصین آماری بسپج شده و به مطالعه دولتها و مواضع توسعه در جهان سوم پرداختند.<sup>۱</sup> یکی از مهمترین این مؤسسات کمیته شورای تحقیقات اجتماعی (SSRG) به سرپرستی آلموند بود.<sup>۲</sup> این گروه در نهایت مکتب مسلطی را در مطالعات توسعه پایه‌ریزی کرد که از آن به عنوان مکتب مدرنیزاسیون Modernization یاد می‌شود.<sup>۳</sup>

محققین مکتب بین رشته‌ای مدرنیزاسیون بتدریج با انتشار مقالات و نشریات و ارائه سمینارهای مختلف به طرح نظریات خود پرداختند و نسلی از محققین را در خود پرورش دادند که با نفوذ در دستگاههای تصمیم‌گیری کشورهای جهان سوم، این نگرش به توسعه را هدایت و پیاده نمودند.<sup>۴</sup>

نظریه پردازان مکتب مدرنیزاسیون جوامع را به سنتی و مدرن تقسیم کرده و معتقد بودند که همه جوامع سنتی به طور اجتناب ناپذیر حرکت تکاملی خود را به سمت جامعه مدرن، که نقطه اوج آن کشورهای غربی هستند، طی می‌کنند. به این معنا که یک خط واحد پیشرفت تاریخی وجود دارد که ضرورتاً در همه جا تکرار خواهد شد. به نظر آنان جامعه مدرن بتدریج با زوال جامعه سنتی بر جهان سوم حاکم خواهد شد. آنان درباره مکانیسم تبدیل جامعه سنتی به مدرن بر دو راهکار تأکید می‌کردند. اولین راهکار مبتنی بر تحولات روان‌شناسانه و فردی بود. به این معنا که تحول در ارزشها و باورهای افراد در جامعه سنتی باعث تحول در کنش افراد در جامعه و در نتیجه باعث تحول در جامعه سنتی خواهد شد. دومین راهکار، که مبتنی بر نگرش ساختاری و کارکردگرایانه بود، بر تحول در سطحی کلان‌تر یعنی در فرهنگ جامعه سنتی اشاره داشت و بر اساس آن تحول در حوزه فرهنگ باعث تحول در دیگر حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خواهد شد.<sup>۵</sup> در نتیجه مدرنیستها مقدمه تحول در جامعه سنتی را تحول در ارزشها، باورها و فرهنگ جامعه سنتی دانستند. به نظر آنان جوامع سنتی ویژگیهای جامعه قرون وسطای اروپا را دارند، یعنی:

- سنت‌گرایی در آنها ارزش مسلط است.
- افراد فاقد توانایی فرهنگی و قدرت انطباق با شرایط جدید می‌باشند.
- نظام خویشاوندی مرجع اعمال اجتماعی است نه شایسته‌سالاری.
- اصل و نسب و ارتباطات خانوادگی از اهمیت برخوردار است.
- مذهب و سیاست در هم آمیخته و ارزشهای غیرعقلانی و خرافی بر جامعه حاکم است.<sup>۶</sup>
- بر عکس در جوامع مدرن ارزشهایی همچون عقل‌گرایی، فردگرایی، جدایی دین از دولت، سکولاریسم، لیبرالیسم، علم‌گرایی و شایسته‌سالاری حاکم است.<sup>۷</sup>

بر اساس مبانی نظری مذکور، نگرش مدرنیستها به مذهب کاملاً مشخص است. آنان با غیرعقلانی و خرافی دانستن پندارهای مذهبی آن را عامل مؤثر بر حفظ نظام موجود ارزشی در جوامع سنتی می‌دانند. بنابراین پندارها و ارزشهای مذهبی به عنوان مهمترین موانع توسعه و زوال جامعه سنتی قلمداد می‌شود. آنان معتقدند مذهب برای آبادی آخرت آمده است؛ در حالی که هدف توسعه آبادی دنیا است. بنابراین گرایشهای مذهبی با بی‌توجهی نسبت به دنیا، آخرت‌گرایی و همچنین قدرگرایی اصولاً سد راه انباشت ثروت و نگرش اثباتی به جهان و مانع

حرکت به سوی توسعه است.<sup>۸</sup> معتقدان به مدرنیزاسیون عمدتاً به رشد اقتصادی نظر دارند و معتقدند که توسعه روندی سرایت‌کننده و فراگیر است که بتدریج از حوزه اقتصاد به حوزه‌های دیگر سرایت می‌کند و رشد اقتصادی به رشد گروه‌های مستقل اجتماعی و ایجاد دموکراسی منجر خواهد شد.

این تفکرات مدرنیستی که متأثر از نظریات تکامل‌گرایانه قرن ۱۹ و همچنین نظریه‌های کارکردگرایانه بود در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ بر ادبیات توسعه حاکم بود و متفکرانی همچون روستو، آلموند، پای و دیگران از نظریه‌پردازان این دیدگاه محسوب می‌شوند.

پیاده شدن این دیدگاه در کشورهای جهان سوم، از جمله ایران، پیامدهای خاصی را به دنبال داشت که تشکیک‌های جدی و انتقاداتی را در خصوص کارایی و مبانی نظری این نگرش به وجود آورد. این انتقادات از اواسط دهه ۶۰ تاکنون از چند منظر متفاوت بیان شدند. از یکسو دانشمندان مکتب غالب علوم اجتماعی همچون بندیکس (۱۹۶۷)، ایزشتاد (۱۹۷۴)، گازسفلد (۱۹۶۷)، نیریت (۱۹۶۹)، هانتینگتون (۱۹۷۶) تیپ (۱۹۷۶) به نقد مبانی نظری و فرضیات کارکردگرایانه و تکاملی مدرنیستها و نتایج عملی اجرای آن در کشورهای جهان سوم پرداختند. از سوی دیگر، نظریه‌پردازان نئومارکسیست با طرح مکتب وابستگی اساس تفکر مدرنیستها را در خصوص اهمیت نقش عوامل داخلی در توسعه زیر سؤال برده و توسعه را مرتبط با مسأله وابستگی تعریف کردند. آنان معتقد بودند که عوامل خارجی و امپریالیسم عامل اصلی عدم توسعه جهان سوم است و راهکارهای مدرنیزاسیونی را نوعی تفکر برای تداوم سلطه غرب بر جهان سوم قلمداد می‌کردند. در نهایت، در دهه‌های اخیر نیز پست مدرنها انتقادات نهایی را بر تفکر مدرنیستی وارد کرده و اعلام کردند که اهداف مدرنیستها مختص یک تمدن خاص است و قابلیت تعمیم در بقیه جوامع را ندارد. آنها اصولاً الگوری مدرنیستی را غیر قابل انطباق با کشورهای جهان سوم می‌دانستند.

در مجموع می‌توان این انتقادات را در محورهای زیر خلاصه کرد:

- ۱- مفهوم دو واژه سنت و مدرن بسیار مبهم است و تعریف جامع و مانعی از آنها ارائه نشده است. بسیاری از ویژگیهای سنت در مدرن وجود دارد و برعکس. به علاوه جوامع سنتی و مدرن بسیار متنوعند و نمی‌توان بر اساس دو واژه مذکور آنها را طبقه‌بندی کرد.<sup>۹</sup>
- همچنین برخلاف گفته مدرنیستها، اروپاییان برای رسیدن به جامعه مدرن همه سنتهای خود

را به کنار نگذاشتند؛ بلکه در اروپا مذهب و سنت نوسازی و بازسازی شد و در خدمت جامعه مدرن قرار گرفت. بنابراین، این تصور که روند مدرنیزاسیون مستلزم در هم شکستن سنتها و مذهب است برخلاف تجربه خود کشورهای اروپایی است. پس نباید سنت و مدرن را روبروی هم قرار داد؛ چون مدرنیسم چیزی جز تغییر شکل سنت نیست.<sup>۱۰</sup> به نظر بسیاری از محققین دلایل خوبی وجود دارد که رشد اقتصادی و حرکت به سمت مدرنیسم ضرورتاً نیاز به رها کردن الگوهای عمل ارزشی و اعتقادات سنتی ندارد.<sup>۱۱</sup>

۲- منتقدین همچنین پیش‌فرضهای تکاملی و کارکردگرایانه مدرنیستها را مبنی بر اینکه حرکت تکاملی جوامع از سنتی به مدرن مداوم، تک خطی، موزون، اطمینان‌بخش و سرایت‌کننده است زیر سؤال می‌برند و معتقدند بر اساس نحوه تأثیر و تأثر ارزشهای سنتی و مدرن در جوامع مختلف راههای مختلفی برای رسیدن به توسعه وجود دارد. بنابراین الگوی تک خطی مدرنیستها با تجربیات تاریخی همخوانی ندارد. به نظر منتقدین دگرگونی اجتماعی در شرایط ویژه‌ای که بر حسب هر جامعه تفاوت می‌کند صورت می‌پذیرد. تجربیات کشورهای مختلف نشان داده که روند توسعه در کشورهای گوناگون به نتایج یکسانی منجر نشده است. به علاوه روند توسعه همواره موزون، مداوم و اطمینان‌بخش نخواهد بود و ممکن است به بحرانهای مختلفی منجر گردد.<sup>۱۲</sup>

۳- منتقدین همچنین مکانیسم و نحوه دگرگونی جوامع سنتی را که توسط مدرنیستها مطرح می‌شود بسیار ساده‌انگارانه می‌پندارند و آن را فاقد زمینه‌های تاریخی لازم و فاقد مولفه‌های ساختاری می‌دانند و معتقدند آنها از نابرابری قدرت و طبقات اجتماعی و ساختار این روابط غافل مانده‌اند. همچنین تأکید مدرنیستها بر عوامل داخلی به عنوان تنها عامل تحول را ناکافی دانسته و معتقدند که باید نقش عوامل خارجی همچون استعمار، نظام بین‌الملل، کنترل شرکت‌های چند ملیتی در اقتصاد جهان سوم و همچنین الگوهای نابرابر تجارت در جهان به عنوان عوامل موثر بر روند توسعه در جهان سوم مورد توجه قرار گیرد.<sup>۱۳</sup> در این خصوص نظریه پردازان مکتب وابستگی بر این مسأله تأکید دارند که انتقال دائمی مازاد از جوامع توسعه نیافته به جوامع توسعه یافته عامل اصلی عدم انباشت سرمایه در جوامع توسعه نیافته می‌باشد.<sup>۱۴</sup>

۴- منتقدین همچنین شناخت‌شناسی و روش‌شناسی مدرنیستها را زیر سؤال برده و معتقدند

روش‌شناسی و متدولوژی آنان انتزاعی است و توجهی به پیشینه تاریخی و ویژگی‌های کشورها ندارد و اصولاً بر معرفت‌شناسی پوزیتیویستی مبتنی بر اعتقاد به امکان علم الاجتماع عاری از ارزش، اعتقاد به قوانین علم اجتماعی فراگیر، اعتقاد به کمیت‌انباشتی معرفت و امکان صدور این اعتقادات به جهان سوم بنا شده است.<sup>۱۵</sup>

۵- به علاوه منتقدین اصولاً ایدئولوژی مدرنیستها را نوعی ایدئولوژی جنگ سرد و مبتنی بر نوعی قوم‌مداری بر اساس غلبه غرب بر شرق می‌دانند.<sup>۱۶</sup>

۶- به دنبال انتقادات مذکور که عمده‌تاً توسط نشومدرنیستها و یا نظریه‌پردازان مکتب وابستگی مطرح شد، پست مدرنها نیز در دهه‌های اخیر تنها نقطه باقی مانده فرضیات مدرنیستها یعنی هدف واحد برای توسعه همه جوامع را مورد انتقاد قرار دادند. آنان معتقدند که مجموعه اهداف نظریات توسعه و نوسازی (همچون آزادی، حقوق بشر، دموکراسی و...) که در غرب ساخته و پرداخته شده مفاهیم کلی نیستند؛ بلکه برخاسته از یک تمدن و تجربه ناب هستند و تنها در متن همان تمدن معنا پیدا می‌کنند. به نظر آنان نمی‌توان در علوم اجتماعی به نظریه‌ای واحد رسید. تجربه غرب تنها یک تجربه اتفاقی، محدود و مقید به متن تمدنی اروپاست.<sup>۱۷</sup>

انتقادات مذکور به نگرش مدرنیستها در مورد توسعه نشان می‌دهد که الگوی مدرنیزاسیونی توسعه بشدت زیر سوال است و مفاهیم و مفروضه‌های اصلی آن با چالشهای جدی مواجه گردیده است. مطالعات توسعه بتدریج از آن اصطلاحات و مفروضه‌ها فاصله گرفته و چهارچوب نظری جدیدی به وجود آمده است که تحلیل پیچیده‌تری را در خصوص توسعه در جهان سوم ارائه می‌دهد. ویژگی مطالعات جدید بدین شرح است:

(الف) از آنجا که دو واژه سنتی و مدرن را برای تبیین موضوع ناکافی می‌دانند به دنبال اصطلاحات و مفاهیم جدیدی برای مطالعه کشورهای جهان سوم می‌باشند.

(ب) از آنجا که بسیاری از ارزشهای بومی، و از جمله ارزشهای مذهبی (یا آنچه در نزد مدرنیستها سنتی نامیده می‌شود)، نقش مهمی در اهداف، راهکارها و روند توسعه دارند بررسی و توجه به این ارزشها در نظریات جدید توسعه برای سیاستگذاری توسعه از اهمیت خاصی برخوردار است.

(ج) در مطالعات جدید با بازگشت به تاریخ، تلاش می‌شود تا روش‌شناسی متفاوتی برای بررسی جهان سوم اتخاذ شود. در این روش‌شناسی بر بررسی موردی کشورها (به جای تعمیم

الگوهای انتزاعی بر همه کشورها) تأکید می‌شود و به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و اقتصادی هر کشور به طور مستقل توجه می‌شود. و در این خصوص بر نقش تاریخ جوامع در الگوهای متفاوت توسعه در راهکارهای مختلف رسیدن به اهداف توسعه تأکید می‌گردد و تجویز نسخه واحد برای توسعه کشورها به کناری نهاده می‌شود.

د) در خصوص راهکارها و نحوه رسیدن به توسعه، تحلیلی پیچیده‌تر و چند متغیری در خصوص تحول جوامع در جهان سوم ارائه می‌شود. در این رابطه عوامل و زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در کنار عوامل فرهنگی و همچنین نقش عوامل خارجی (در روند توسعه) در کنار عوامل داخلی مورد تأکید قرار می‌گیرد و معتقدند برای تجویز توصیه به منظور ایجاد تحول باید به همه این عوامل توجه کرد.

و) در مجموع در الگوی جدید توسعه بر مطالعه موردی و بررسی تاریخی جوامع و نقش عوامل بومی و مذهبی در تعیین جهت، نوع و آهنگ توسعه در هر کشور در جهان سوم تأکید می‌شود.

### نگرشهای مختلف به جایگاه مذهب در توسعه بعد از انقلاب

بعد از انقلاب اسلامی دو نگرش عمده در صحنه ادبیات توسعه در کشور بروز کرد که می‌توان آنها را تحت دو عنوان نگرش نشومدرنیزاسیونی به توسعه و نگرش بومی مذهبی به توسعه طبقه‌بندی کرد.

نگرش اول شامل نظریات متأثر از مکتب مدرنیزاسیون و نشومدرنیزاسیون بود. در این نگرش توسعه اصل بود و هواداران آن با دیدی ابزاری به مذهب می‌نگریستند. اصولاً قرائتهایی از مذهب برای این گروه اهمیت داشت که می‌توانست در خدمت توسعه باشد. بین این دو گروه، نشومدرنیستها بعد از انقلاب اهمیت بیشتری پیدا کردند؛ زیرا شکست اقدامات مدرنیزاسیون شاه که متأثر از نظریه مدرنیستهای کلاسیک بود و مخالفت آن با مذهب، زمینه رشد مجدد مدرنیستهای کلاسیک را با مشکل مواجه کرده بود. نشومدرنیستها ضمن پذیرش آرمانها و اهداف مدرنیستهای کلاسیک بر این نکته تأکید داشتند که ارزشهای سنتی از جمله ارزشهای مذهبی نه تنها مانع توسعه نیستند؛ بلکه می‌توانند حامی روند مدرنیزاسیون در کشور نیز باشند. بنابراین آنها تلاش می‌کردند قرائتهای خاصی از مذهب و ارزشهای مذهبی را تقویت کنند که بتواند با

روند توسعه هماهنگی داشته و آنها را توجیه کند و بقیه قرائتها را ضد توسعه معرفی نمایند. از نظر این گروه مذهب باید در خدمت توسعه قرار گیرد و روند آن را تشدید نماید. اما در عین حال تأکید داشتند که اهدافی که توسعه در غرب به آن رسید باید اهداف اصلی توسعه در کشور ما نیز باشد و به قولی همه راهها به زم ختم شود؛ هرچند که آنها می‌پذیرفتند راههای مختلفی برای رسیدن به رم وجود دارد. بسیاری از بحثها و مناظره‌ها و مصاحبه‌های مختلف که از سوی برخی کارشناسان و محققین بعد از انقلاب مطرح می‌شد بخوبی بیانگر این نگرش حاکی از پذیرفتن این پیش‌فرض‌ها توسط محققان مذکور بود.

نگرش دوم نگرشی بومی - مذهبی به توسعه بود. هواداران این نگرش، که عمدتاً نیروهای انقلابی و مذهبی بودند، با اصل قراردادن اهداف و آرمانهای ملی مذهبی معتقد بودند که اهداف توسعه باید بر اساس ویژگیهای خاص ایران، از جمله ارزشهای مذهبی، تعریف شود.

این نگرش با توجه به پیش‌فرض‌های خاصی معتقد بود که مذهب شیعی در ایران اصولاً یک مذهب منفعل در مقابل توسعه نیست؛ بلکه جهت‌گیریهای فعالی در خصوص نحوه زندگی این جهانی دارد و دارای موضع خاص در خصوص اهداف و جهت‌گیریهای توسعه است. اما در عین حال هواداران این نگرش درباره نقش و جایگاه مذهب در تعیین اهداف و یا راهکارهای توسعه به سه گرایش فرعی تجزیه می‌شدند که ضمن بررسی این سه گرایش به بررسی کارایی و میزان موفقیت هر کدام از این سه نگرش در برنامه‌ریزی توسعه جمهوری اسلامی ایران می‌پردازیم.

ریشه این دیدگاههای سه‌گانه به بحث درباره جامعیت شریعت و میزان پاسخگویی و انتظار از دین برمی‌گردد. شیعه اصولاً معتقد به جامعیت شریعت و کامل بودن دین است. به نظر شیعیان اسلام مبتنی بر فطرت و پاسخگویی به همه نیازهای انسان است. ریشه این اعتقاد در روایات و در تفسیر آیات مختلف قرآن، از جمله آیه ۸۹ سوره نحل\* که در آن بر نزول کتاب آسمانی به عنوان کتابی که بیان‌کننده همه نیازهای انسانی است، می‌باشد. در تفسیر این آیات برخی مفسرین معتقدند که منظور از تبیان بودن قرآن، بیان مسائل مربوط به دین و هدایت‌های کلی است و برخی معتقدند که هر چیزی که برای هدایت و سازندگی انسان لازم است در قرآن آمده است. این مباحث تفسیری در بین فقها نیز به شکل مشابهی انعکاس یافته است. آنان نیز در پاسخ به این

سؤال که آیا اسلام در خصوص تمامی ابعاد زندگی مادی و معنوی انسان و نیازمندیهای آن حکم خاصی ارائه داده و یا اینکه در برخی حوزه‌ها انسان به خود و انواده شده است نظریات مختلفی را ارائه داده‌اند.<sup>۱۸</sup> و ادامه این مباحث در کلام نیز تحت عنوان «مبحث انتظار از دین» منشأ مباحث گسترده‌ای بین اندیشمندان اسلامی شده است.

به هر حال مجموعه این مباحث تفسیری، فقهی و کلامی سه نظریه مختلف را در بین هواداران نگرش بومی مذهبی به توسعه که معتقد به اهمیت نقش مذهب در برنامه‌ریزی توسعه بودند به وجود آورده است که به شرح زیر می‌باشند:

۱- گروهی که می‌توان از آنها تحت عنوان «حداقل‌گرایان مذهبی» نام برد معتقدند که شریعت، اهداف و جهت‌گیریهایی کلان زندگی این جهانی و از جمله توسعه را ترسیم کرده اما در خصوص راهکارهای رسیدن به آنها سخنی نگفته است و آن را به تجربه و عقل آدمی واگذار کرده است. متخصصان و کارشناسان در هر عصر و زمان در چهارچوب اصول و ارزشها می‌توانند به هر طریق به طرح راهکارهای رسیدن به آن اهداف بپردازند. به نظر این گروه انتظار از دین نیز همین است و کمال دین وارد نشدن به جزئیات است.<sup>۱۹</sup> بنابر این مذهب تنها جهت‌های کلی زندگی این جهانی و توسعه را تعیین می‌کند و هیچ نقشی در تعیین جزئیات آن ندارد. این گروه که جایگاه مذهب را تنها در تعیین اهداف کلان معین می‌کنند عملاً مشابهتهای زیادی با نومدرنیستها دارند.

۲- گروه دوم که می‌توان از آنها تحت عنوان «حداکثرگرایان مذهبی» نام برد معتقدند که دین اسلام همه مسائل فردی و اجتماعی از پیش از تولد تا بعد از مرگ را در خود دارد و به تکالیف و اجرای آنها نظر دارد. علاوه بر اینکه اصول و ارزشهای حاکم بر زندگی اینجهانی را ترسیم می‌کند برای نحوه رسیدن به این آرمانها نیز برنامه دارد. بنابراین برای اجرای هر طرحی باید نظر شریعت را در آن مورد جستجو کرد. به نظر یکی از معتقدین به این نظریه:

قضایای دینی‌ای که درباره سنتهای تاریخی و اجتماعی و طبیعی آمده

است اصول و ضوابط بنیادینی را برای هدایت و شکل‌گیری علوم تجربی‌ای

که در پرتو آنها رنگ و چهره دینی به خود می‌گیرد در اختیار بشر قرار

می‌دهد.<sup>۲۰</sup>

قائلان به این نظریه معتقد به دینی‌شدن علوم و اعتقاد به ضرورت ایجاد علم اقتصاد

اسلامی، علم سیاست اسلامی، و روان‌شناسی اسلامی می‌باشند.<sup>۲۱</sup>

بدین ترتیب، معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جستجوی آنها هستند و قرآن جامع و مبین قوانین مندرج در علوم نظری و تجربی است. به این معنا که دین هم اصول کلی آفرینش را تبیین می‌کند و هم نسبت به علوم و امور جزئی نظر دارد.

نتیجه این نحوه تفکر این است که جایگاه مذهب نه تنها در تعیین اهداف و ارزشها بلکه در تعیین راهکارها و نحوه رسیدن به هدف قرار دارد. بنابراین هر راهکاری نیز باید توسط شرع توجیه شده و از درون آیات و روایات و منابع استنباط احکام بیرون آید. این نحله شاید به گرایش پست مدرنی از توسعه شباهت زیادی داشته باشد؛ زیرا معتقد است که توسعه جامعه دینی می‌تواند دارای اهداف و راهکارهای منحصر به فرد باشد و توسعه مخصوص به خود داشته باشد. به نظر این گروه تمدن اسلامی مبتنی بر خدا محوری هیچ گونه وجه مشترکی با تمدن غالب در جهان، که مبتنی بر اصالت انسان (اومانیسم) است، ندارد و این دو نگرش دو الگوی مجزا هستند که نمی‌توان آنها را مقایسه کرد. بنابراین به صرف وجود برخی شباهتها بین دو تمدن غرب و اسلام نمی‌توان نهادها و راهکارهای غرب را در جامعه اسلامی تجویز کرد و باید راهها را در قالب اسلام و شریعت توجیه کرد.<sup>۲۲</sup> عوامل مؤثر در انگیزش فرد مسلمان، نحوه انباشت ثروت و الگوی تولید و مصرف کاملاً در یک جامعه اسلامی با جوامع غربی متفاوت است. بنابراین باید این ویژگیها را شناخت و بر اساس آنها الگوی توسعه را تعریف کرد.

۳- دیدگاه سوم دیدگاهی است که می‌توان آن را دیدگاهی «اعتدالی» نامید و بین دو دیدگاه پیشین قرار دارد. این دیدگاه توسط اکثریت فقهای اصولی شیعی از جمله امام خمینی (س) مورد تأکید قرار گرفته است. قائلان به این دیدگاه معتقدند که چون مذهب شیعی یک مذهب منفعل در خصوص نحوه هدایت زندگی دنیوی از جمله روند توسعه نیست، جهت‌گیریهایی اساسی در خصوص نحوه اداره دنیای افراد داشته و بر تعیین اهداف توسعه تأثیر اساسی دارد. اما در عین حال در خصوص راهکارها هم بی تفاوت نیست؛ زیرا استفاده از هر وسیله‌ای را برای رسیدن به هدف نمی‌پذیرد. اما تأثیرگذاری مستقیم بر راهکارها در موارد معدودی انجام می‌گیرد و در بقیه موارد تنها ابزارها و مکانیسم رسیدن به راهکار را پیش‌بینی کرده و به نتایج استفاده از آن ابزارها مشروعیت داده است. به نظر این گروه ابزارهای مذکور دارای انعطاف‌پذیری لازم بر اساس

شرایط زمان و مکان بوده و همچنین با توجه به نقش عنصر مصلحت به عنوان حکمت جعل احکام از واقعگرایی لازم در جذب عناصر مهم تمدن و عقلانیت جهان امروز نیز برخوردار است. این دیدگاه نگرش خاصی نسبت به رابطه دین و دنیا دارد و معتقد است مذهب شیعی هرگونه دنیاگریزی را نفی می‌کند و دنیا را مزرعه آخرت می‌داند و «تلاش جدی برای رفع نیازهای دنیوی انسان» را به عنوان یک ارزش مطرح می‌کند. بنابراین نحوه سازماندهی دنیای مردم نقش مؤثری در تأمین آخرت و حیات معنوی آنها دارد. در این راستا توجه به اهداف و جهت‌گیریهای توسعه را بسیار مهم قلمداد می‌کند.

این دیدگاه همچنین نگرش خاصی در مورد رابطه دین و سیاست دارد و آنها را دو روی یک سکه می‌داند. سیاست عین دیانت و دیانت عین سیاست است. این اندیشه ناشی از نگرش شیعی به نحوه رابطه دین و دنیا و اندیشه امامت در مذهب شیعی است. تأکید بر این امر زمینه حساسیت به ماهیت توسعه‌گران در رأس هرم سیاسی جامعه را فراهم می‌آورد.

کسانی که این نگرش را پذیرفته‌اند معتقدند که مبانی فقهی شیعی علاوه بر اهداف، متعرض برخی جزئیات و راهکارها برای ساماندهی دنیای مردم و در نتیجه راهکارهای توسعه نیز شده است. اما در عین حال فقهای شیعی دارای مکانیسم لازم برای بازبینی مجدد این راهکارها بر اساس مصالح و اهداف کشور می‌باشند. به اعتقاد این گروه، در این مکانیسم که بر اساس اجتهاد و بازبودن باب علم طراحی شده نقش عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام و همچنین بنای عقلا و عرف (در تعیین مصادیق) از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و از مصلحت به عنوان ملاک احکام نام برده می‌شود؛ یعنی معتقدند که پشتوانه وضع احکام مصلحت و یا دفع مفسده می‌باشد. بنابراین در مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که این مصلحت تا حد زیادی قابل درک است می‌توان حکم را تبدیل کرد و یا تغییر داد. اعتقاد به احکام ثانویه بر اساس زمان و مکان و همچنین احکام حکومتی قدرت مانور دولت را در اتخاذ راهکارهای واقع‌بینانه افزایش می‌دهد.<sup>۲۳</sup>

این گروه همچنین با تأکید بر «حوزه فراغ» یا «مالانص فیه» معتقدند که بخش وسیعی از راهکارها در این حوزه قرار دارد که از جانب شرع به عقل آدمی و بنای عقلا واگذار شده است که این امر کارایی و نقش عقل، و متخصصان را در روند توسعه بر اساس مصالح اجتماعی افزایش می‌دهد.<sup>۲۴</sup> قابل ذکر است که بر اساس نظر فقهای شیعه علاوه بر اینکه انسانها دارای تکالیفی

بوده و باید‌ها و نبایدهایی در قالب واجبات، محرمات، مکروهات و مستحبات برای آنان تعیین شده است؛ حوزه دیگری نیز تحت عنوان حوزه مباحات وجود دارد که آدمی در آن به خود واگذار شده است. (برخی فقها معتقدند اباحه از سوی خداوند وضع شده است. بنابراین اصل اعطای آزادی نیز حکمی شرعی است. برخی معتقدند اباحه محتاج جعل نیست).<sup>۲۵</sup> به این حوزه «حوزه فراغ» یا «مالانص فیه» گفته می‌شود. به هر حال نتیجه هر دو تفکر این است که در تفکر شیعی بخش وسیعی از راهکارهای توسعه به بنای عقلا و مصالح تعیین شده از سوی آنها واگذار شده است.

### ارزیابی نظریات مذکور و نتیجه‌گیری

بررسی نظریات مختلف در خصوص توسعه نشان می‌دهد که نظریه‌های مدرنیزاسیون از قدرت تبیینی مناسب برای بررسی روند توسعه در کشورهای جهان سوم و ارائه راهکارها به آنها برخوردار نیستند. در حال حاضر، در نظریه‌های جدید بر بررسی موردی و تاریخی کشورها تأکید می‌شود و نگرش بومی به توسعه هم اکنون نگرش مسلط می‌باشد. در این نگرش، توسعه در صورتی مداوم و پایدار خواهد بود که بر اساس ویژگیهای تاریخی و مرتبط با شرایط بومی و بویژه ارزشهای مذهبی تعریف شود.

با توجه به این مطلب، بعد از انقلاب دو نگرش عمده در ادبیات توسعه در ایران به چشم می‌خورد که شامل نگرش نئومدرنیزاسیونی به توسعه و همچنین نگرش بومی مذهبی به توسعه بود.

هواداران نئومدرنیزاسیون نگاهی ابزاری به مذهب داشته و با اصالت دادن به توسعه تلاش کردند که از قرائتهای خاصی از مذهب که می‌توانست روند توسعه به معنای مدرنیزاسیونی را تقویت کند حمایت کنند؛ اما این نگرش به دلیل ضعف مبانی نظری و فقدان تجربه در ایران موفق نبود.

هواداران نگرش بومی مذهبی به توسعه که توسط نظریه‌های جدید توسعه حمایت می‌شدند معتقد بودند که الگوی توسعه در ایران باید با توجه به ویژگیهای تاریخی و ارزشهای بومی کشور مخصوصاً ارزشهای مذهبی طراحی گردد.

هواداران نگرش دوم درباره نقش جایگاه مذهب در روند توسعه، به سه گروه فرعی تقسیم

می‌شوند که بررسی نظریات این سه جریان فکری نشان می‌دهد که دیدگاه گروه اول یا «حداقل‌گرایان مذهبی» که معتقدند مذهب تنها در تعیین اهداف و جهت‌گیریهای کلان نقش دارد؛ با واقعیات مبانی فکری شیعی (به عنوان مذهب اکثریت مردم در ایران) همخوانی ندارد. زیرا بررسی مبانی فکر شیعی نشان می‌دهد که این مذهب بیش از آنچه توسط حداقل‌گرایان مطرح می‌شود به زندگی این جهانی توجه دارد و توصیه‌های آن فراتر از تعیین اهداف کلان توسعه است. بر این اساس این گروه که عملاً به نومدرنیستها نزدیک می‌شوند از مشروعیت لازم مذهبی برای ادامه فعالیت خود برخوردار نبوده و در مقام عمل با مشکلات جدی مواجه می‌شوند.

دیدگاه گروه دوم یا «حداکثرگرایان مذهبی» که معتقدند علاوه بر تعیین اهداف، می‌بایست همه جزئیات راهکارهای توسعه را در مذهب جستجو کرد، نیز با واردکردن مذهب در همه عرصه‌های جزئی، از انعطاف‌پذیری لازم در برخورد با بسیاری از واقعیتهای برخوردار نبوده و تجربه‌های موجود بشری را به کناری می‌نهند. آنها الگوی موجود توسعه را نفی می‌کنند اما در عین حال جایگزین مناسب و یا مکانیزم مناسبی برای طراحی الگوی جایگزین ارائه نمی‌دهند و در نهایت نیز دچار انفعال می‌گردند.

اما دیدگاه سوم که دیدگاهی «اعتدالی» بود به دلیل داشتن مبانی نظری مناسب از کارایی بیشتری برخوردار است. طرفداران این دیدگاه معتقدند که مذهب هم در تعیین اهداف و هم در تعیین برخی از راهکارها دخالت دارد؛ اما در عین حال دارای ابزارهای لازم برای بازنگری آن راهکارها بر اساس مصالح جامعه می‌باشد. به علاوه این دیدگاه در حوزه وسیعی مشروعیت تصمیم‌گیری عقلا را در خصوص راهکارها پذیرفته است. در نتیجه می‌توان گفت این دیدگاه که انطباق کاملی با مبانی نظری شیعی (از جمله برخورد فعال با رابطه دین و دنیا، نگرش خاص به سیاست، مشروعیت توسعه‌گران، جامعیت دین) دارد دارای مکانیسم لازم برای انطباق شریعت با مصالح جامعه اسلامی می‌باشد؛ زیرا از یکسو با به رسمیت شناختن عقل، بنای عقلا، عرف و تأکید بر مصلحت به عنوان پیشخوانه حکمت احکام و از سوی دیگر با پذیرش نقش و نظر عقلا و کارشناسان در حوزه مباحات (مالانص فیه) از واقع‌گرایی، انعطاف‌پذیری و مصلحت‌اندیشی لازم برخوردار است. به علاوه تأکید بر عقل، عرف و مصلحت و اهمیت دادن به نظر متخصصان همگی از جمله عواملی هستند که قدرت گفتگو با تمدنهای دیگر و استفاده از تجربیات دیگر را افزایش داده و قابلیت جذب‌گرایی عناصر کارا را از تمدنهای دیگر فراهم می‌آورد.

بنابراین دیدگاه سوم جایگاه مذهب را در الگوی توسعه به شکل مناسب تری ترسیم می‌کند و قابلیت حمایت نظری از الگوی توسعه بومی مذهبی در کشور را داشته و تقویت آن می‌تواند ضمن تثویز کردن مبانی الگوی بومی توسعه در کشور، مشروعیت لازم را برای تداوم آن و الگوی پایدار توسعه فراهم آورد.

### یادداشتها:

- 1) Y. so, Alvin, **Social Change and Development**, U.S: Sage Publication Ltd. 1990, p.17.
- 2) Viky Randall and Robin Theobald, **Political Change and Underdevelopment**, London: Macmilan Publication, 1991, p.22.
- 3) Ibid.
- 4) Alvin, Op. Cit, p.18.
- 5) Andrew Webster, **Introduction to the Sociology of Development**, London: Macmillan Publication, 1990, p.47.
- 6) Ibid, p.50.
- 7) حسین بشیریه، دولت عقل، تهران: موسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، ص ۲۸۷.
- 8) Andrew Webster, Op. Cit., p. 49.
- 9) Viky Randall, Op. Cit., p.34.
- 10) حسین بشیریه، همان، ص ۲۸۹.
- 11) Andrew Webster, Op. Cit., p.57.
- 12) Alvin, Op. Cit, P.55.
- 13) Andrew Webster, Op. Cit., p.63.
- 14) پل باران، اقتصاد سیاسی رشد و ریشه‌های عقب ماندگی، ترجمه مهدی قراچه داغی، تهران: انتشارات پالیا، ۱۳۵۸، ص ۲۸ و ۷۸.
- 15) Alvin, Op. Cit., p. 56.
- 16) Ibid, p.58.
- 17) محمد تقی فزلسفلی، «پست مدرنیسم و فروپاشی ذهنیت توسعه» اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۲۲، ۱۳۶۱، ص ۶۱.
- 18) مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، جلد ۱۰، ۱۳۷۴، ص ۲۱۰.
- 19) عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران: نشر راد، ۱۳۶۸، صص ۴۸، ۵۸، ۱۲۲.
- 20) عبدالله جوادی، شریعت در آیین معرفت، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ص ۱۶۳.
- 21) مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، جلد ۱۰، ص ۲۰۴.

- (۲۲) مرتضی آوینی، توسعه و مبانی تمدن غرب، تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۶، صص ۹، ۲۳۰.
- (۲۳) رجوع کنید به: مجموعه مصاحبه‌های مندرج در کتاب نقش زمان و مکان در اجتهاد، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، جلد ۱۴، ۱۳۷۴، صص ۲۱۶-۲۳۸.
- (۲۴) محمد باقر صدر، اقتصادنا، بیروت: انتشارات دارالتعارف للمطبوعات، چاپ شانزدهم، ۱۴۰۱، ص ۷۲۵.
- (۲۵) مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (س)، جلد ۱۰، ص ۲۹۱.



## چرایی انقلابی شدن ایران\*

نیکی ر. کدی\*\*

ترجمه فریدین قریشی\*\*\*

چکیده: نویسنده در این مقاله درصدد تبیین چرایی انقلاب خیز بودن جامعه ایران در مقایسه با سایر کشورهاست. وی عوامل دخیل در این خصوص را به عوامل منحصر به فرد و غیرمنحصر به فرد تقسیم کرده است. واکنش هویت فرهنگی قدرتمند ایران به حضور امپریالیسم، ثنویت‌گرایی ذهنی در ایران و نقش ویژه علمای شیعه در جامعه از جمله عوامل منحصر به فرد آن می‌باشد و عواملی چون تکیه حکام به قدرتها و درآمدهای خارجی و وضعیت خاص اقتصادی عوامل غیرمنحصر به فرد آن را تشکیل می‌دهد. نیکی کدی در مقاله دیگری با همین عنوان متغیر «تعدد شهری» (Multi-Urbanism) را نیز به عوامل مذکور اضافه می‌کند. به نظر او تعدد شهری قیامها و شورشهای ایران، سرکوب آنها را دشوار ساخته و باعث کثرت وقوع آنها شده است.

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Nikki. R. Keddie, "Why Has Iran Been Revolutionary?", *Iran and The Muslim World: Resistance and Revolution*, London: MacMillan press Ltd, 1995, pp 60-72.

\*\* استاد رشته تاریخ دانشگاه کالیفرنیا.

\*\*\* عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب، ده‌هشکده امام خمین (س) و انقلاب اسلام.

من در سال ۱۹۸۳ طی مقاله‌ای انقلابهای ایران را با سایر انقلابهای بزرگ جهان و انقلاب مشروطه ۱۹۰۵-۱۹۱۱ را با انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ تطبیق و مقایسه کردم.<sup>۱</sup> در اینجا می‌خواهم از راه و روش متفاوتی به تاریخ قیامها و انقلابهای بعد از سال ۱۸۹۰ ایران، نگاه کرده و پرسشی در این خصوص مطرح سازم. پرسش این است که چه خصوصیات ایران را به حدی انقلاب خیز کرده است که نسبت به سایر کشورهای مسلمان و همین‌طور نسبت به کلیه کشورهای جهان سوم به استثنای یکی دو مورد از این کشورها انقلابها و شورشهای بیشتری داشته است. بنابراین در این گفتار، هدف ما مقایسه انقلابهای ایران با کشورهای غربی و یا مقایسه انقلابهای ایران با یکدیگر نیست، بلکه ایران را با دیگر کشورهای مسلمان و کشورهای جهان سوم مقایسه خواهیم کرد.

برای بیان ماهیت عینی این مقایسه (که اولین بار آن را قبل از پاییز ۱۹۷۸، یعنی هنگامیکه ماهیت انقلابی ایران چندان آشکار نبود، در یک کنفرانس ارائه دادم) نخست باید گفت: ایران تنها کشوری است که در میان کشورهای مسلمان، یک سلسله نهضت‌های بزرگ داشته است که حداقل در کوتاه‌مدت موفق بوده‌اند. در این نهضتها شمار زیادی از ساکنین شهرها به فعالیت سیاسی توده‌ای کشانده شدند. دو مورد از این نهضتها در سالهای ۱۹۰۶ و ۱۹۷۹ اتفاق افتاد که تغییر قهرآمیز شکل حکومت را در پی داشت و به همین لحاظ عموماً از آنها به انقلاب تعبیر می‌شود. دو مورد دیگر از نهضت‌های توده‌ای که در سطح ملی بوده و قدرتهای سیاسی را تا حد زیادی مجبور به عقب‌نشینی کرد عبارتند از: اعتراض تنباکو در ۱۸۹۱-۱۸۹۲ و نهضت ملی شدن صنعت نفت مصدق که سالهای ۱۹۵۱-۱۹۵۳ زمان زمامداری وی بود. علاوه بر اینها، تعدادی جنبشهای اجتماعی منطقه‌ای بویژه در شمال کشور وجود داشت که در مورد آنها می‌توان تعبیر قیام (revolt) را به کار گرفت. اغلب این قیامها موقتاً به پیروزی دست یافتند. هیچ کشور مسلمانی در همسایگی ایران یک چنین سلسله‌ای از قیامها و انقلابات مدرن را تجربه نکرده است. در سایر کشورها، تغییرات عمده حکومتی اغلب از طریق کودتاها و حرکت‌های نظامی حاصل گشته است و هنگامی که چنین کودتاهایی نمایانگر عقاید و نیروهای اجتماعی جدید بوده‌اند و سلطنت‌های مطلقه را سرنگون نموده‌اند، به این اعتبار آنها را اغلب انقلاب نامیده‌اند: قضیه نجیب و ناصر در مصر در سال ۱۹۵۲، قاسم در عراق در سال ۱۹۵۸، و قذافی در لیبی در سال ۱۹۶۹، از جمله مصادیق این مدعا می‌باشند. صرف‌نظر از میزان حمایت توده‌ای

ایدئولوژیکی از آنها، باید گفت قدرت آنها بر پایه یک نهضت توده‌ای عظیم به دست نیامده است. در گذشته این کشورها نیز نهضت‌های موقتی نظیر نهضت تنباکو و انقلاب مشروطه ایران وجود ندارد. شاید آنچه بعد از جنگ جهانی اول در ترکیه اتفاق افتاد نزدیکترین حرکت به پدیده تغییر بنیادین قدرت از طریق یک نهضت توده‌ای بود. چرا که در ترکیه برای باز پس گرفتن سرزمین متعلق به ترکها از متفقین، نهضتی به راه افتاد که ویژگی یک نهضت نظامی توده‌ای مورد حمایت از سوی جمعیت غیرنظامی را داشت و به شکل کودتا نبود. این نهضت پایان سلطنت و نظام امپراتوری عثمانی را به دنبال داشت.

حتی اگر در جهان سوم، کشوری پیدا کنیم که از لحاظ تاریخ مدرن شورش و انقلاب با ایران قابل مقایسه باشد، چنین کشوری در دنیای مسلمانان نخواهد بود، ولی احتمالاً چین، چنین کشوری است. در کشور چین قیام عظیم روستایی تایپینگ (Taiping) در اواسط قرن نوزدهم، به کمک غریبها سرکوب گردید؛ اما در آغاز قرن بیستم، قیامها با شورش‌هایی که بعدها شورش مشت‌زنان (Boxer Rebellion) نام گرفت و مشخصه اصلی آن خصلت ضدخارجی آن بود، مجدداً به راه افتاد. سپس انقلاب ۱۹۱۲ اتفاق افتاد که سلطنت منچو را سرنگون کرد و به لحاظ نظری، یک حکومت مشروطه را تأسیس نمود. این امر نه تنها اختلافات جنگ‌سالاران (Warlord) بلکه ایجاد ائتلاف ناسیونالیستی - کمونیستی در جنبش کمیتانگ دهه ۱۹۲۰ را در پی داشت. سپس از دهه ۱۹۳۰ در چین یک منطقه خودمختار کمونیستی به وجود آمد که زمان پیروزی کمونیستها در سال ۱۹۴۹ حساسیت فراوانی پیدا کرد. حال می‌توان پرسید که آیا در وضعیت خاص ایران به عنوان یک ملت انقلابی می‌توان شاخصهایی یافت که بین ایران و چین مشترک بوده و وجه افتراق آنها با ملل کمتر انقلابی باشد؟ پژوهشی در این مورد صورت نگرفته است. البته این امر قطعاً پاسخ کاملی برای پرسش ناظر بر چرایی انقلابی بودن ایران نخواهد داد؛ اما ممکن است نقطه شروعی را فراهم کند:

اولاً باید بپذیریم که ایران از چند لحاظ با چین افتراقات اساسی دارد. ایران سرزمینی بسیار خشک است و این امر به‌طور عمده‌ای باعث شده است بخش زیادی از جمعیت آن را نفوس عشایری و شبانی تشکیل دهند. غیر از دو استان شمالی که از بارش فراوانی برخوردارند، ایران فاقد جماعت دهقانی متراکم و سازمان‌یافته است. تئوکنفوسیسیسم و مذهب عمومی چین شباهتی با اسلام شیعی ایران ندارند. بنابراین، آشکارترین ابعاد دو فرهنگ به‌طور بارزی تفاوت

دارند. ولی یک شباهت فرهنگی بین آنها وجود دارد که دارای عنوان خاصی نیست و آن یک حس همبستگی ملی و تاریخی است که هر چند از منابع ناسیونالیسم مدرن می‌باشد، ولی پیش از پیدایش آن وجود داشته است. چین و ایران هر دو کشورهایی با هویت فرهنگی طولانی در چهارچوب مرزهای تقریباً مشابهی هستند و هرچند هویت ایرانی گاهی اوقات بیش از آنکه در قالب تعبیراتی ملی مشاهده شود در قالب تعبیرات مذهب شیعه تجلی یافته است، این هویت هنوز به وضوح احساس می‌شود. چنانکه بخشی از این پدیده در شکل گرایش گسترده بیسوادان برای حفظ نمودن قطعات بلند شعر کلاسیک فارسی متجلی می‌شود. می‌توان گفت که ناسیونالیسم ایرانی دارای کمترین حدّ تصنع در بین ناسیونالیسم‌های موجود در خاورمیانه می‌باشد، چرا که متکی بر امپراتوریهای بزرگ ایرانی پیش از اسلام می‌باشد که عموماً از طریق متن حماسی مکتوب فارسی یعنی شاهنامه که در سطح گسترده‌ای شناخته شده و توسط افراد بیسواد از بر شده است صورت می‌پذیرد.

البته هویت‌های فرهنگی دیرینه، به خودی خود، مشوق انقلاب نیستند. اما زمانی که در کنار حضور سنگین یک امپریالیست غربی قرار می‌گیرند و این حضور به عنوان تهاجمی علیه هویتی به حساب می‌آید که شدیداً محافظت شده است می‌توانند چنین کاری را انجام دهند. باید به این نکته مهم توجه داشت که چین و ایران هر دو در اعصار مدرن ظاهراً استقلال خود را حفظ کردند، اما هر دو حداکثر نفوذ و دست‌اندازیهای امپریالیستی غرب را تجربه نمودند. ایران تا سال ۱۹۱۷ محور رقابت روس و انگلیس برای نفوذ در شرق بود و از سال ۱۹۴۵ ایالات متحده آمریکا، به عنوان قدرت سوم بدانها اضافه شد و این کشور اغلب در رقابت برای کنترل اوضاع و تحصیل منافع، قدرت مسلط بود. در چین به کشورهای مذکور، ژاپن و آلمان نیز افزوده می‌شد. به نظر می‌رسد این نوع از دست‌اندازیها و رقابت گسترده‌ای که برای نفوذ انجام می‌گیرد، اعتراضات و جنبشهای عمدتاً ضدخارجی را برمی‌انگیزد. این امر بویژه در خصوص کشورهایی همچون چین و ایران که دارای یک حس قوی در باب وحدت و ارزشهای فرهنگی خودشان می‌باشند، صادق است. تمام قیامهای ایران یک صبغه قوی ضدخارجی در زمینه‌های فرهنگی و سیاسی داشته‌اند. درخصوص چین نیز همین‌گونه است. در قیامهای چین گاهی اوقات چنین خصلتی خفیف بوده است ولی در شورش مشت‌زنان این صبغه بسیار قوی بوده است. بنابراین یک احساس قوی هویتی و همچنین ارج و اهمیت فرهنگ خودی مساعادت کرده است تا این دو کشور بیش از حد

معمول ضدخارجی باشند.

یک نکته مهم درباره ایران و چین این است که در هر دو کشور، دو یا چند قدرت خارجی به طور همزمان و بشدت درگیر سعی و تلاش برای کنترل این کشورها شده‌اند. این امر بخش اعظم تاریخ جدید آنها را با کشورهایی چون مصر و ترکیه متفاوت ساخته است. کما اینکه در مصر نیز زمانی نهضت عربی به راه افتاد که انگلیس و فرانسه برای نفوذ در آن کشور با هم رقابت می‌کردند. پس می‌توان گفت هنگامی که تنها یک کشور بر اوضاع مسلط شود، استقلال ظاهری حفظ می‌شود و کشور مستعمره بشدت تحت کنترل قرار می‌گیرد و تنها در مراحل نهایی یک جنبش ضد استعماری، گاهی اوقات قیامی اتفاق می‌افتد. پتانسیل بی‌ثباتی حاصل از رقابت بین قدرتهای خارجی در یک کشور، در جنبش تنباکوی ایران بوضوح به چشم می‌خورد. در این جنبش روسها بر علیه بریتانیا پشتیبان معترضین بودند و در انقلاب مشروطه بریتانیا در مراحل اولیه قیام به انقلابیون مساعدت نمود. بنابراین دخالت گسترده خارجی (مرحله مابین اشغال استعماری مستقیم و نفوذ ناچیز غربی)، بصورت حضور و رقابت سنگین بیش از یک قدرت غربی می‌تواند به عنوان مشوق قیام تلقی شود. این امر بویژه در کشورهایی که دارای هویت فرهنگی قوی باشند، آنها را بیش از حد معمول دشمن دخالت گسترده غرب می‌کند.

عامل دوم در تاریخ انقلابهای توده‌ای ایران در ماهیت هویت فرهنگی ایرانی که با هویت فرهنگی سایر مسلمانان متفاوت است متجلی می‌شود. این امر بحثی کمیت‌پذیر و یا به‌طور دقیقی قابل تعریف نیست. محورهای عمده‌ای از زمانهای گذشته در کلیه نهضتهای سیاسی ایران به نحو تکراری ظاهر شده است. این مسأله حتی هنگامی که عقاید متفاوت سیاسی و مذهبی اظهار می‌گردد نیز صادق است. یکی از اینها را شاید بتوان اعتقاد به ثنویت و دوگانگی خیر و شرّ نامید که سابقه آن شاید به قدمت آیین زرتشت، مانویت و یک سلسله بدعتهای معروف ناظر بر دوگانگی خیر و شرّ باشد. آخرین تجلی این امر در ایدئولوژی شیطان بزرگ می‌باشد. این عقیده در مفاهیم شیعی به‌طور فراوانی ابراز گشته است و محور آن ادبیات معطوف به [امام] حسین می‌باشد که به دستور خلیفه شرو اموی به قتل رسیده است. مقایسه پادشاهان با امویان به طور ادواری در قرن نوزدهم در نهضتهای ضدقاجار به انجام رسید و در نهضتهایی که علیه محمدرضاشاه به راه افتاد تکرار گشت. تقسیم همه چیز در جهان به دو دسته خیر و شر همواره به انقلاب نمی‌انجامد، اما ذهنیتی را می‌آفریند که نسبتاً حرکت به سوی اقدامات انقلابی را آسان

می‌سازد. جهان عموماً به صورت خاکستری (نسبی‌گرایانه) و یا بینابین مشاهده نمی‌شود. بلکه معمولاً به صورت یک محیط بد تلقی می‌شود که ممکن است توسط رهبران شبه منجی که نماد خیر در برابر شرّ می‌باشند، به محیطی خوب تبدیل شود. از نظر سیاسی در غیاب چنین رهبرانی و قیامهای آنها کاری از پیش نخواهد رفت. بسیاری از مردم شاید از سیاست کنار کشیده و بدان بدگمان باشند؛ اما وقتی که یک رهبر فرهمند (کارزماتیک) خیر ظهور می‌کند، آنگاه مردم به دنبال او حرکت خواهند کرد - همان‌گونه که به دنبال مصدق و [امام] خمینی به راه افتادند - و او را به عنوان یک مبارز بزرگ علیه ستمگران تلقی خواهند نمود. در دو مورد فوق، در درجه اول، رهبر [به عنوان یک مبارز] علیه ستمگران خارجی تلقی شده است. در چنین حالتی بسیاری از مردم که چندان تمایلی به مبارزه نشان نمی‌دادند حاضر خواهند بود حتی زندگی خود را فدا کنند. اصطلاح شیعی شهید که تا حال ناظر بر چیزی بیش از یک اراده مشترک انسانی برای جنگ یا مبارزه برای اعتقادات شخصی بوده است، در ایران معاصر به یک اوضاع و احوال محدود سیاسی محدود می‌شود که بسیاری از آنها به قیام و شورش متصل می‌شوند. در زمانهای اخیر دوگانگی خیر و شر معمولاً خارجیان شروری را دربرمی‌گیرد که به ایران ظلم می‌کنند و اینگونه هم نیست که همواره حالت مذهبی داشته باشد. جنبش مصدق شاهد این مدعا است. قرینهٔ دوگانگی خیر و شر، مسألهٔ عدل و ظلم است که ریشه در الهیات شیعی و معتزلی دارد.<sup>۲</sup>

عامل سوم که ایران را به طور اخص انقلابی می‌سازد با اصل فرهنگی فوق‌گه خورده است و به نقش ویژهٔ علمای شیعی ایرانی، که به طور مؤثری در بسیاری از قیامها و انقلابهای ایران معاصر، دخیل بوده‌اند مربوط می‌شود. من در جای دیگری دربارهٔ تحولات و ویژهٔ علما مطالبی نوشته‌ام و اینجا مطلب را با خاطر نشان کردن این نکات خلاصه می‌کنم که آنان استقلال نهادی و مالی بیشتری نسبت به روحانیون سنی دارند. همچنین، آنان یک نقش سلسله‌مراتبی متناسب با شأن روحانی خود به وجود آورده‌اند که برخلاف علمای سنی در صورت لزوم، به عنوان رابطین مؤمنین و خداوند تلقی می‌شوند. آنها همچنین از نقش رهبران برجسته خود در خارج از سرزمین ایران و کنترل آنها بر شاهان استفاده می‌کردند.

با وجود اهمیت علما در تحولات جنبش تنباکو، انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، اخیراً عده‌ای از نویسندگان در داخل و خارج ایران عنوان کرده‌اند که نقش علما در این نهضتها اندک بوده است.<sup>۳</sup> رأی این نویسندگان در تصحیح مبالغاتی که در سنجش نقش روحانیون به عمل آمده

است سودمند است؛ اما به نظر می‌آید که خود آنها در ناچیز انگاری نقش مهم و مستقل علما در این نهضتها اغراق نموده‌اند. حتی اگر همان‌گونه که برخی از این نویسندگان عنوان کرده‌اند کسی بر این عقیده باشد که تجار و روشنفکران علما را در جنبش تنباکو یا انقلاب مشروطه به فعالیت سیاسی کشیده‌اند، به این معنا که کسانی که بیش از آنها احساس تعهد می‌کردند ولی برای کسب مشروعیت توده‌ای به نام و نشان علما نیازمند بودند آنها را به صحنه آوردند، این نکته باز باقی خواهد بود که چنین امری در هیچ کشور سنی قابل تحقق نیست. چرا که اولاً هیچ گروهی از رهبران روحانی سنی به خودشان اجازه ارتباط با اقدامات شورشگرانه و انقلابی بر علیه حکومت را نمی‌دهند و در کشورهای سنی قریب به کل رهبران روحانی غیرسیاسی و یا مدافع حکومت بوده‌اند. ثانیاً، علمای سنی به اندازه علمای شیعی توان مالی و فرهنگی نداشته‌اند. بنابراین تلاش شورشیان کشورهای سنی برای پیوند دادن رهبران روحانی به جنبشها بسیار اندک بوده است. چنین تلاشی نه تنها بی‌فایده بوده است بلکه حتی در صورت موفقیت این کار نیز، پیوستن علما تأثیری شبیه تأثیر همتایان شیعی آنها در ایران نداشته است. نمی‌توان تصور کرد که یک عالم عالی‌رتبه سنی فتوایی را علیه استعمال دخانیات همانند آنچه در جنبش تنباکو اتفاق افتاد صادر و یا تأیید نماید، و همین‌طور نمی‌توان تصور کرد که عموماً کسی از چنین فتوایی در مقایسه با آنچه در ایران اتفاق افتاد تبعیت کند. بنابراین استدلال یادشده درخصوص نقش علما که عمدتاً مبتنی بر نفرت قابل درک سکولارها است و ناظر بر اینکه روحانیت هیچ کار مثبت و مهمی نتوانستند انجام دهند، اعتبار خود را از دست می‌دهد. البته این استدلال در تمام جزئیات آن بی‌اعتبار نیست، چرا که شاید در پاره‌ای موارد صحیح باشد؛ ولی در سطح کلی، مقایسه نقش سیاسی منحصر به فرد علمای شیعی ایران با نقش سایر علما نشان می‌دهد که چنین استدلالی معتبر نیست.

آنهایی که اهمیت علما را انکار می‌کنند یک چنین مقایسه‌ای را انجام نداده‌اند بلکه تلاش کرده‌اند نشان دهند که چگونه بسیاری از علما در تمام مقاطع زمانی مخالف انقلاب، مشروطه‌خواهی و یا پیشرفت اجتماعی بوده‌اند و چگونه حتی علمایی که با انقلاب و جنبش اعتراض اجتماعی مرتبط بوده‌اند عمدتاً به وسیله گروههای غیرروحانی و روشنفکران به صحنه آورده شدند و اغلب برای اهداف خودخواهانه و یا مقاصد محدود عمل کرده‌اند. بخش عمده‌ای از این استدلال حقیقت دارد اما حتی در صورتی که با استدلال این پژوهشگران در حالت افراطی

آن نیز موافق باشیم، باز تعدادی از علمای ایران در جنبش تنباکو، انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی نقش انقلابی پراهمیتی داشته‌اند و این موضوع اصلاً قابل مقایسه با بخش اعظم علمای سایر کشورهای اسلامی نیست. علما برای مخالفت با حکومت مطلقه سلطنتی دلایل خاص خودشان را داشتند و بخشی از آنها نیز مخالف حکومت نبودند، اما نقش تمام و کمال آنها در بسیج بخش اعظمی از جمعیت شهری در جنبشهای ضد سلطنتی قرن گذشته، منحصر به فرد است، و این امر در تبیین و توضیح بسیج مکرر بخشهای اعظمی از جمعیت در جنبشهای شورشی و یا انقلابی مساعدت می‌کند. سلسله مراتب و سازمان علمای ایران در بسیج توده‌ها نقش مهمی داشت. مشکل می‌توان باور کرد که اگر علمای ایران همانند علمای سنی بودند توفیق و سازماندهی جنبشهای شورشی از اغلب کشورهای سنی بیشتر می‌شد. هدف ما کوشش برای رسیدن به یک اجماع نظر در باب تعیین مثبت و یا منفی بودن موضع علما در قبال انقلاب نیست، پرسش این است که ایران در دنیای مسلمانان چه خصلت ویژه‌ای داراست که در تمام قیامها و شورشهای آن به استثنای قضیه مصدق، بخش عمده علما به نفع قیام یا شورش موضع گرفته‌اند. البته صرف نظر از اینکه بسیاری از آنها ممکن است به وسیله شورشیان غیرروخانی به این تصمیم هدایت شده باشند. در باب مصدق نیز باید اضافه کنیم هرچند وی موقتاً با حمایت اندک علما توفیق یافت، محل تردید است که او می‌توانست یک نظم اساسی جدید را بدون چنین حمایتی پیاده کند.

به طور بی‌طرفانه‌ای می‌توان گفت عوامل متعدد دیگری از حیث سیاسی، اقتصادی و فرهنگی برای تبیین قیامها و انقلابهای ایرانی وجود دارند؛ اما بسیاری از آنها در سایر کشورها به نحو مکرری وجود داشته‌اند ولی به شورش نینجامیده‌اند. در واقع من به دنبال عواملی بوده‌ام که در سایر کشورهای مسلمان تکرار نشده است. البته عواملی که در سایر جاها نیز وجود داشته سزاوار توجه است؛ چرا که چنین عواملی هرچند منحصر به فرد بودن ایران را تبیین نمی‌کنند ولی به هر حال در وقوع جنبشهای ایران مؤثر بوده‌اند.

یکی از عواملی که احتمالاً منحصر به ایران نیست اما شاید در ایران بسیار قویتر از سایر مناطق است، تکیه سنگین حکام ایران به قدرتها و درآمدهای خارجی است. این امر منجر به این شده است که آنها منافع مردم خودشان حتی گروههای قدرتمندی همچون طبقه بازار را ندیده بگیرند. در زمان سلسله قاجار این پشتگرمی معطوف به بریتانیا و روسیه بود و حکام ایران حتی

متقبل تقویت اولیه خویش و بخشیدن بهبود مقدماتی به نظام اداری که بسیاری از حکومت‌های خاورمیانه بدان اهتمام داشتند نبودند. البته امنیت داخلی در زمان ناصرالدین شاه (۱۸۴۸-۱۸۹۶) جدی گرفته شد. ولی این اصلاحات نیز در حدی نبود که منجر به تشکیل یک ارتش مدرن در ایران شود. در این میان فرضیه اعلام نشده‌ای بر این مبنا وجود داشت که انگلیس و روسیه همدیگر را از تهدید سرزمین ایران برحذر خواهند داشت. فقدان ارتش مدرن بدان‌جا منتهی شد که در جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه پادشاهان وقت نیروی مسلح کافی برای ارباب و یا سرکوب قیام در اختیار نداشتند و به این ترتیب شورش گسترش یافت و پادشاهان مجبور به اعطای امتیازات عمده شدند. به این ترتیب عقب‌ماندگی نسبی و خلاء نوسازی در ایران در مقایسه با امپراتوری عثمانی یا مصر، موجبات تشویق قیامها برای شکل‌گیری و کسب امتیاز را فراهم آورد. البته در زمان بر سرکار آمدن مصدق و یا در انقلاب اسلامی مسأله کمبود نیروی مسلح مطرح نبود. در واقع در مقاطع مزبور قرائن موجود حاکی از آن است که وابستگی به خارج نقش بازدارنده‌ای در برابر استفاده از نیروی نظامی در داخل کشور ایفاء می‌کرد. هم در دوره مصدق و هم در خلال انقلاب اسلامی، محمدرضا شاه به نحو بارزی تابع توصیه‌های خارجی بود و تنها زمانی حاضر به استفاده گسترده از زور علیه دشمنان داخلی بود که یک قدرت خارجی، همانند سال ۱۹۵۳ [قضیه کودتای ۲۸ مرداد]، ابتکار عمل را به دست گیرد.

جنبه دوم تأثیر وابستگی ایران به قدرتهای خارجی که به بی‌توجهی رژیم نسبت به طبقات فرادست کشور دلالت دارد، سیر برخورد نامناسب رژیم با طبقه پراهمیت بازار می‌باشد. این رفتار نامناسب شامل تجار و پیشه‌وران سنتی که حائز اهمیت فراوان بودند می‌شود. یکی از خصوصیات اجتماعی ایران، در مقایسه با بقیه کشورهای خاورمیانه، بقا و حتی ترقی طبقه مهم تجار مسلمان می‌باشد که با غربیها در خلال قرن نوزدهم و بیستم سرسازگاری نداشته‌اند: این طبقه مسلمان در مصر و ترکیه اهمیت چندانی نداشت. طبقه مزبور در تمام جنبشهای شورشی و انقلابی ایران اهمیت فراوان داشته است. این امر در جای خودش سزاوار بحثی در خور خویش است؛ اما اینجا نکته اصلی مرتبط به بحث ما این است که تا چه حدی رژیمهای سلطنتی ایران مایل به عدم توجه به منافع این گروه در مقاطع حساس بودند. اعطای امتیاز تنباکو به یک تبعه انگلیس در سال ۱۸۹۰ با منافع کثیری از تجاری که به داد و ستد تنباکو می‌پرداختند تعارض داشت، در حالی که به نظر می‌آمد رژیم اعتنایی به این موضوع ندارد. قبل از انقلاب مشروطه

تجار شورش فعالی علیه مسیونوز بلژیکی مسئول گمرکات ایران به راه انداختند. او متهم بود به اینکه بین تجار ایرانی و خارجی به نفع خارجیان تبعیض روا می‌دارد. تجار ناراضی‌تیبهای دیگری نیز داشتند و این نکته شایان توجه است که به نظر اکثر مورخین، انقلاب مشروطه از دسامبر ۱۹۰۵ یعنی زمانی که تجار قند متهم به افزایش قیمت شده و به فلک بسته شدند آغاز گشت.

در دوره پهلوی تجار سنتی بخش کوچکی از اقتصاد کشور را در دست داشتند؛ اما برخورد نامناسب با آنها درست در سالهای قبل از انقلاب اسلامی، قطعاً در تسریع و تقویت انقلاب مؤثر بود. مبارزه شاه علیه به اصطلاح گرانفروشان به طور حساب‌ناشده‌ای به سمت مبارزه با تجار سنتی و بازار کشیده شد. همچنین بازار به عنوان طبقه‌ای شدیداً وفادار به علما یعنی کسانی که مخالف رژیم و مرکز بالقوه شورش بودند تلقی شد. بنا به آنچه گفته شد می‌توان علل حرکت‌هایی همچون از بین بردن بازار پیرامون حرم [امام رضا(ع)]<sup>۴</sup> و پراکنده ساختن آنها به نقاط دور دست شهر در مشهد و همچنین تهدید به ایجاد بزرگراهی از میان بازار در تهران را بهتر درک نمود. پهلوی احساس می‌کرد که می‌تواند بدون اعتنا به گروه‌های سنتی همانند علما، عشایر و بازاریان سیاست‌های خود را دنبال کند و مقامات چنین امری را به دلیل حمایت ایالات متحده آمریکا و درآمدهای نفتی که منبع تأمین مالی نیروهای حافظ امنیت داخلی و خارجی بود، باورپذیر یافتند. ولی گروه‌های سنتی در حد قابل ملاحظه‌ای سازمان‌یافته و مقاوم بودند و حرکت‌هایی که علیه آنان انجام گرفت بیش از آنکه موجب ارباب آنها شود منجر به تحریک حس مقاومت و مخالفت آنها گردید.

به نظر می‌آید که یک مطالعه تطبیقی در باب بازاریان ایران در مقایسه با طبقات مشابه در کشورهای دیگر خاورمیانه این فرضیه را تقویت خواهد کرد که تجار مسلمان در ایران نسبت به جاهای دیگر نمود و اهمیت بیشتری داشته و از استقلال انزوت‌تری در برابر حکومت برخوردارند. آنها در مقایسه با سایر کشورها با علما نیز پیوند مستحکم‌تری داشته‌اند. همچنین نسبت به سایر کشورهای خاورمیانه، رژیم‌های سلطنتی ایران تمایل بیشتری نسبت به عدم توجه به منافع طبقات قدرتمندی همچون تجار و علما از خود نشان داده‌اند. انجام چنین کاری تا حدی بدین لحاظ بوده است که آنها بر این باور بودند که قدرتهای خارجی یا در این اواخر پول نفت، نهایتاً ناجی آنها خواهد بود. به این ترتیب آنها خود را مجبور به محافظت از منافع داخلی ایران نمی‌دیدند.

برخی از علل بلافصل انقلابهای ایران به طور همسانی در سایر کشورها نیز بوضوح یافت می‌شود و بهمین لحاظ چنین عواملی هرچند شروط لازم بوده‌اند ولی شرایط کافی را مهیا نمی‌کنند. بنابراین فقط وقتی ویژگیهای منحصر به فردی در باب تحولات ایران، همانند خصائل مذکور، یافت شود، می‌توان گفت که چنین عواملی گرایش شدید ایران به انقلاب را تبیین می‌کنند. از جمله عوامل غیر منحصر به فرد در انقلابهای ایران عوامل اقتصادی است. این عوامل در تمامی جنبشها ایفای نقش کرده‌اند. در انقلاب مشروطه ایرانیان تا حدی به تأثیرات اقتصادی چندین مورد وام خارجی و اکتش نشان دادند. چراکه این وامها منجر به افزایش مالیاتها شده و در مسیر تولید صرف نشده بودند. چنین وامهایی مخارج سنگین دربار را به طور موقت تأمین می‌کرد ولی این مردم بودند که مجبور به بازپرداخت مبالغ مزبور بودند. تجار از شرایط رقابت با خارجیان و بویژه از مدیر بلژیکی گمرکات که متهم به عمل به نفع خارجیان می‌شد منزجر بودند. همچنین جنگ روسیه و ژاپن و انقلاب روسیه منجر به تورم گشته بود. اقتصاد در سالهای بعد از ۱۹۰۵ در بحران فزاینده‌ای گرفتار آمده بود. تجار که با جدیت در جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه مشارکت داشتند بسیاری از نارضایتی‌هایشان جنبه اقتصادی و یا اقتصادی - سیاسی داشت و بر علیه شرایط رقابت با خارجیان و سلطه بیگانگان مبارزه می‌کردند.

در انقلاب اسلامی نه تنها بسیاری از طبقات متوسط سنتی و مدرن نارضایتی خود را بروز دادند بلکه بسیاری از کشاورزان و کارگرانی که از ریشه اولیه خود جدا شده بودند از وضع موجود شکایت داشتند. به علاوه قبل از انقلاب یک پدیده نوعی منحنی جی (J) وجود داشت که بر طبق آن به دنبال یک پیشرفت اقتصادی، سقوطی در این عرصه بوجود آمده بود.<sup>۴</sup> به هر حال این موضوع و سایر نیروهای اقتصادی در حدوث انقلاب اهمیت داشتند، ولی باید به این نکته مهم توجه داشت که نباید این عوامل را به مثابه عوامل کلیدی تلقی کرد و نباید تصور نمود که چنین عواملی در ایران بیش از سایر کشورهای خاورمیانه وجود داشته است.<sup>۵</sup> سایر تولیدکنندگان بزرگ نفتی منحنی جی (J) وخیم‌تری نسبت به ایران داشته‌اند و در حالی که به دنبال یک پیشرفت و بهبود واقعی و عمده در سطح درآمد، یک سقوط واقعاً بزرگ تجربه شده است، در هیچ کدام از آنها انقلاب یا شورشی پدید نیامده است. پس شاید بتوان عوامل اقتصادی را در پرتو یک مطالعه تطبیقی به عنوان عوامل لازم ولی ناکافی برای تحقق انقلاب به‌شمار آورد.

در انقلاب ۱۹۷۸-۱۹۷۹ شماری از عوامل عمده، که برخی از آنها منحصر به ایران بودند و

برخی در سایر زمانها و مکانها یافت می‌شدند در اقترانی ویژه گرد هم آمدند. در این خصوص یکی از مواردی که تا اینجا بدان اشاره نکرده‌ایم اهمیت ارزیابی شاه درخصوص برنامه حقوق بشر کارتر، رئیس‌جمهور وقت امریکا، است. شاه به طور قابل ملاحظه‌ای دربرآورد اهمیت این برنامه راه اغراق را پیمود و این موضوع در کنار آگاهی وی به بیماری خویش، او را به کاهش سانسور و سایر محدودیتها رهنمون ساخت. این کار منجر به افزایش ناگهانی انتشارات، سازمانها، آشکارشدن احساسات فرو خفته علیه پلیس مخفی، مهار تضيیقات علیه حقوق بشر و تحولاتی از این دست گردید. دوره رهبری روشنفکران در اواخر ۱۹۷۷ سرعت تحت‌الشعاع دوره تظاهراتهای توده‌ای تحت رهبری روحانیون در ۱۹۷۸ واقع گشت. دوره اخیر تنها با نوع ایرانی سازمان روحانیت به رهبری فرهمند آیت‌الله خمینی امکان‌پذیر بود. هر چند غیرروحانیون در رهبری انقلاب تا سرحد پیروزی آن در ۱۹۷۹ اهمیت بسیار زیادی داشتند؛ ولی نمی‌توان تصور کرد که بدون حضور روحانیون پیروزی نهایی انقلاب در سرنگونی کامل رژیم امکان‌پذیر می‌شد. در این خصوص پیروزی ۱۹۷۹ با پیروزیهای سالهای ۱۸۹۱-۱۸۹۲ و ۱۹۰۶ شباهت دارد. نارضایتی‌هایی که در ۱۹۷۸-۱۹۷۹ ابراز گشت چند طبقه‌ای بود، بخش اعظم رهبریت انقلاب نیز همین‌گونه بود، نه گروههای متعدد چپ‌گرا و نه ملی‌گرایان لیبرال از نظر تعداد پیروان، قابل قیاس با [امام] خمینی نبودند. البته این بدان معنا نیست که سیاست شیعی یک شاخصه دائمی برای آینده ایران نیز خواهد بود چرا که ممکن است در طول زمان اعتبار این موضوع دچار زوال گردد. همان‌گونه که مصدق در عین سکولاربودن یک چهره مردمی نیز بود. در واقع آنچه گفتیم به این مفهوم است که درک انقلابهای ایران بدون فهم شایسته فرهنگ مردمی و مذهبی ایران مقدور نیست.

علاوه بر نکاتی که ذکر شد عوامل دیگری در دوره انقلاب اسلامی وجود دارند که در پاره‌ای موارد در خلال قیامهای پیشین نیز وجود داشته‌اند و به نظر می‌رسد چنین موضوعی حاکی از آن است که ایرانیان بسیار انقلابی‌تر از سایر مسلمانان بوده‌اند. یکی از این عوامل میزان انزجار مردمی از قدرتهای سیاسی است. انزجار شدید معطوف به سلسله منفور قاچار در زمان محمدرضا شاه نسبت به وی بسیار شدیدتر گردید. قدرت فراوان این تنفر در مقایسه با احساسات مشابه در سایر کشورها، با نگاهی به فعالیت گسترده دانشجویان بر ضد شاه در خارج از کشور در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ قابل درک است. این فعالیت بویژه درخصوص کنفدراسیون

بین‌المللی دانشجویان ایران مصداق دارد. البته منحصر به آن نیز نبوده است. جنبش دانشجویی ایران در خارج از کشور، در بین جنبشهای دانشجویی، گسترده‌ترین و تندروترین جنبش بود. این امر نه تنها به برتری آنها از جهت تعداد افراد مربوط می‌شد بلکه با تعهد سیاسی آنها نیز ارتباط داشت. هرچند رژیمهای پادشاهی شرق نزدیک همانند رژیمهای مراکش، عربستان سعودی و اردن نیز در بین دانشجویان محبوبیتی نداشتند ولی جنبشهای قابل مقایسه عمده‌ای در این میان وجود نداشت. همچنین دانشجویان ایرانی در خارج از کشور دیدگاههای همتایان خود در داخل ایران را نیز به طور جدی منعکس می‌کردند. طی دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ دانشگاههای ایران صحنه اعتصابات و اعتراضات مکرری بود که مستقیماً و یا به طور غیرمستقیم حکومت را هدف قرار می‌داد. بسیاری از دانشجویان در داخل و خارج از کشور قائل به طیفی از افکار مارکسیستی بودند و در همین حین دانشجویان دیگری در داخل و خارج از کشور به جبهه مخالفی که اسلامی و تندرو بود تعلق داشتند. هر دو گروه در زمینه‌سازی و حدوث انقلاب دارای اهمیت بودند. لیبرالهای اسلام‌گرایی که از مشاوران [امام] خمینی بودند (بنی‌صدر، یزدی و قطب‌زاده) همگی سابقه‌ای در فعالیتهای سیاسی جنبش دانشجویی خارج از کشور داشتند. تعدادی از انقلابیونی که شهرت اندکی دارند نیز دارای چنین پیشینه‌ای می‌باشند.

گروه دیگری که مساعدت آنها به انقلاب اسلامی به نحو ناکافی مورد بررسی قرار گرفته است، آنهایی هستند که عنوان «چریکهای شهری» و یا معتقدین به مبارزه مسلحانه را برای خویش برگزیدند و این در حالی است که دیگران آنها را تروریست نام نهادند. مجاهدین خلق که اسلام‌گرایان چپ بودند و فداییان خلق عمده‌ترین این گروهها بودند. قتل نظامیان امریکایی و اشخاص دیگری توسط آنها، در آن زمان، اقداماتی خرابکارانه تلقی شد ولی برخی استدلال کرده‌اند هنگامی که اجازه هیچ‌گونه مخالفت آشکاری داده نمی‌شد چریکها نشان دادند که هنوز می‌توان مبارزه کرد. مهمتر اینکه، آنها شاید با وادارکردن شاه به انتخاب یکی از دو گزینه آزادسازی گسترده و یا افزایش حاکمیت خفقان، گزینه‌های رژیم‌شاه را در سالهای آخر قبل از انقلاب کاهش دادند. رژیم گزینه دوم را انتخاب کرد. این کار از طریق افزایش شدید مراقبتها و بازداشتهای ساواک و بازگشت به نظام تک حزبی انجام شد. درخصوص نظام تک‌حزبی گرایش جدید این بود که نزدیک به تمامی افرادی که رژیم می‌خواست باید با فشار به حزب ملحق می‌شدند. افزایش فشار حکومت که از جهتی زمینه اعمال خودسرانه خشونت‌آمیز را نیز فراهم

می‌کرد، شاه را بیش از پیش غیرمردمی‌تر ساخت و این اقدامات در خلال انقلاب نتیجه معکوس داد.

پیش از انقلاب جبهه مخالف سازمان‌یافته رشد کرد. این نکته در خصوص دانشجویان خارج از کشور، گروه‌های چریکی داخل کشور و علما صادق بود. آنها به طور فزاینده‌ای جذب پیام [امام] خمینی می‌شدند. بسیاری از آنها وی را ملاقات کردند و بقیه نیز از طریق نوار به پیام‌های وی گوش می‌دادند. طبقات بازاری و طبقات کارگر علیه خالت حکومت در زندگی و وضعیت معیشتی‌شان نارضایتی‌های خاص خود را داشتند و این نارضایتی‌ها اغلب در شکل اعتصابات و اعتراضات سالهای قبل از انقلاب آشکار می‌گشت.

آنچه ذکر شد مؤید گفته قبلی ما درخصوص گروه‌هایی است که تحت تأثیر اقدامات رژیم از آن منزجر شده و علیه رژیم به سازماندهی خویش اقدام کردند. برای بیان اینکه چرا چنین انزجار عمیق و سازماندهی قابل توجه در ایران به وجود آمد و در سایر کشورها چنین تحولی به وقوع نپیوست، باید پرسید در چه شرایطی و چرا در ایران دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ چنین انزجار و اعتراضی مجال رشد یافت. دیگران به یک عامل عمده اشاره کرده‌اند که ناظر بر ایجاد شکاف مابین توسعه و نوسازی سریع در حوزه‌های غیرسیاسی، اقتصاد، آموزش و سبک‌های زندگی از یکسو و عدم تحول در باب مشارکت سیاسی از سوی دیگر است. به علاوه، حتی در حوزه‌هایی که توسعه سریع به خود دیدند، به نحو قابل توجهی افتراقات طبقاتی ایجاد شده بود. به طوری که بخش غربی شده طبقات متوسط و بالا، دارای اقتصاد متفاوت، آموزش متفاوت و سبک زندگی متفاوتی در مقایسه با توده‌های روستایی و شهری و یا حتی طبقات بازاری بودند. نوسازی سریع متأثر از پوله‌های نفت شکاف‌های ناظر بر فرهنگ و توزیع درآمد را عمق بخشید. هرچند در هر دو سوی شکاف فرهنگی پدید آمده بسیاری از افراد ضد رژیم بودند، ولی آشکارا انزجار افراد سنتی و یا اسلامی وسیع‌تر بود و این موضوع به بسیج آنها برای مشارکت در انقلاب مساعدت می‌کرد. ایمان به اینکه شاه ایران را به خارجیان فروخته است، (چیزی که در قیام‌های سابق نیز اهمیت داشت) حال با این عقیده نیز تحکیم می‌یافت که رژیم به اسلام و سنت یورش برده است و چنین یورشی تا حدی از طریق تشویق به پوشیدن لباس‌های خلاف عفت، فیلم، تئاتر، ترویج فرهنگ ضد اسلامی، و وارد نمودن روش‌های غربی در تمام حوزه‌ها انجام می‌شود. این عقاید، در سایر جوامع مسلمان، عقاید غربی نیستند، اما تا حال عقاید مزبور در هیچ جایی حتی در حد

دوره قبل از انقلاب نیز منتهی به شکاف عمیق فرهنگی و انزجار توده‌ای نشده است.

انقلاب اغلب به عنوان واکنشی در برابر تحولی اقتصادی و یا به طور اخص در مقابل یک دگرگونی بسیار سریع شیوه تولید در مقایسه با روبناهایی تفسیر شده است که نشانگر آن شیوه بوده‌اند، این امر به معنای گسست مابین زیربنای اقتصادی و سیاست است. بی‌تردید چنین گسستی قبل از هر دو انقلاب ایران در قرن بیستم موجود بوده است؛ اما به راحتی نمی‌توان گفت که چنین گسستی وسعت و عمق بیشتری نسبت به جاهای دیگر داشته است. قبل از قیام تنباکو و انقلاب مشروطه، شاخص‌ترین جلوه اقتصادی در ایران احتمالاً حضور و رشد یک طبقه تجار مسلمان بومی بود، که تولید و تجارت داخلی و خارجی اقلامی چون تریاک، انواع فرش، تنباکو، پنبه، انواع میوه، خشکبار و غیره را در دست داشت. تقاضاهای این طبقه در جنبش تنباکو و انقلاب مشروطه دارای اهمیت بود، آنها بر گرد محور کنترل رژیم شاه جمع گشتند، چراکه این رژیم با واگذاری امر کنترل منابع ایران به قدرتهای خارجی به ضرر آنها گام بومی داشت و این موضوع موقعیت اقتصادی آنها را در هم می‌شکست. می‌توان گفت نقش تجار بومی در ترکیب با نقش علما در تبیین چرایی برتری ایران در زمینه شمار و عمق انقلابات دنیای مسلمانان اهمیت دارد.

در سال ۱۹۷۹ مسائل اقتصادی بسیار پیچیده بود، چراکه علاوه بر طبقات سنتی طبقات جدید بسیاری نیز حضور داشتند. یک پدیده پراهمیتی که قبلاً در دوره تحولات ۱۸۹۱ و ۱۹۰۶ آشکار شده و حال قدرت بیشتری یافته بود، عبارت از استقلال فزاینده موضع شاه در رابطه با اقتصاد داخلی بود. در دوره‌های قبل این موضوع در شکل دریافت وام از خارجی‌ان و اعطای امتیاز به آنها (که همانند آن در خارج ایران نیز وجود داشت)، و همچنین واگذاری امر کنترل گمرکات و سایر نهادهای اقتصادی کلیدی به خارجی‌ان ظاهر می‌شد و در زمان حکومت محمدرضا عدم وابستگی شاه به اقتصاد داخلی به افزایش درآمد نفت مرتبط می‌شد. درآمد نفت شاه را قادر می‌ساخت که مبالغ زیادی را برای تهیه تسلیحات هزینه کند، آن هم درحالی‌که این کار منجر به ایجاد تورم بالا و عدم موازنه در اقتصاد می‌گشت. به طور طبیعی هنگام افزایش شدید درآمد نفت، شکافهای ناظر بر توزیع درآمد بسرعت افزایش یافت. هرچند نتایج عمومی [افزایش درآمد نفت] در سایر کشورهای نفتی نیز به نحو مشابهی پدیدار گشت ولی ایران کشوری بود که بالاترین درآمد نفتی کشورهای خاورمیانه را در کنار یک جمعیت عمده داشت.

(عربستان سعودی و لیبی با وجود درآمد نفتی بالا جمعیت اندکی داشتند). این بدان معناست که اقتصاد ایران بسیار شکننده‌تر از اقتصاد سایر ملل پرجمعیت خاورمیانه بود و سیاستهای بلندپروازانه شاه منجر به حادثه شدن این شکنندگیها شده و مهار آن را غیرممکن ساخت.

اقتصاد همچنین به عنوان یک عامل سیاسی نیز ایفای نقش نمود. این نقش ناظر بر شکست در توسعه نهادهای سیاسی منطبق با افزایش آموزش، ثروت و شهرنشینی جمعیت ایران بود. کمتر می‌توان تردید کرد که درآمدهای نفتی این خیال باطل را در شاه و اطرافیانش پدید آورد که آنها آزادند هر آنچه می‌خواهند در این چند روزی که نوبت آنهاست عملی سازند. عموماً فرض بر این بود که درآمد نفت به رشد خود ادامه خواهد داد و تقریباً هر برنامه‌ای بدون نیاز به مشورت و مشارکت سیاسی قابل اجراست. زمانی که من از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۴ در ایران زندگی می‌کردم، در میان طرحهایی که با جدیت توسط حکومت دنبال می‌شد یکی کاستن تعداد روستاهای کشور از ۴۰ هزار به ۱۰ هزار بود. این روستاها قطبهای توسعه بودند. این موضوع درحالی بود که برنامه‌ریزان آشکارا هیچ طرحی با توجه به آب موجود، برای [نحوهٔ مقابله با] آسیب‌پذیری تأمین آب لازم برای جمعیتی که به طور پیوسته‌ای در حال پراکنده شدن بود نداشتند. یکی دیگر از طرحهای اتخاذ شدهٔ آموزش بیشتر روستاییان، بویژه در مناطق دور دست، به وسیله ماهواره تلویزیونی بود. این موضوع نیز یک تصمیم مدرنیستی بود که بدون توجه به واقعیات به شکل یک رؤیا ارائه شده بود. این نظرات به عنوان نمونه‌ای از تمایلات تکنوکراتیک بود که برخی از مدیرانی که در خارج از کشور تحصیل کرده بودند در شکل‌گیری آن سهم بودند. آنها فکر می‌کردند که هر چیزی با پول و تکنولوژی و بدون بحث جدی و مشارکت هرچه کمتر آنهایی که مشمول هر کدام از این طرحها می‌شدند، قابل انجام است.

با نگاهی به عناصر منحصر به فرد در میان عواملی که در حدوث انقلاب اسلامی مؤثر بودند و تا اینجا مورد بررسی واقع شد شاید بتوان گفت که اولاً ایران در مقایسه با دیگر کشورهای پرجمعیت خاورمیانه رژیمی داشت که از استقلال اقتصادی بیشتری برخوردار بود و بیشتر از آن کشورها تحت تأثیر درآمدهای نفتی قرار داشت؛ چنین خصیصهٔ توزیع درآمد، دیکتاتوری و برنامه‌ریزی را در ایران متأثر می‌ساخت. ثانیاً، در کنار طبقات علما، بازار و کارگران، گروههای مخالف مهمی شامل دانشجویان ایرانی داخل و خارج از کشور و همین‌طور چریکهای شهری وجود داشتند که بیش از حد معمول دارای اهمیت بودند. ثالثاً، اینکه شکاف ناظر بر دوگانگی

فرهنگی در ایران، بسیار عمیق تر و وسیع تر از هر کشور مسلمان دیگری بود. به این ترتیب، علاوه بر شاخصه‌های فرهنگی که در آغاز این گفتار مورد تأکید قرار گرفت، اقتصاد و سیاست ایران نیز متضمن شاخصه‌های منحصر به فردی بود که برای توضیح و تبیین تاریخ انقلابی ایران مفید به نظر می‌رسند.

### یادداشتها:

- 1) N. R. Keddie, "Iranian Revolution in Comparative Perspective", AHR 88 (3) June 1983: 579-98.
- 2) N. R. Keddi, **Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran**, New Haven, Conn: yale University Press, 1981.

(۳) مراجعه کنید به:

- \* فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه رژی: تحلیل سیاسی، تهران: پیام، ۱۹۸۳.
- \* هما ناطق، «سراغاز اقتداری و سیاسی ملایان»، الفبا، شماره ۲، ۱۹۸۲، صص ۵۷-۴۱.
- \* هما ناطق، «جنگ فرقه‌ها در انقلاب مشروطیت ایران»، الفبا، شماره ۳، ۱۹۸۲، صص ۳-۵۲.
- \* W. M. Floor. "The Revolutionary character of the Ulema": Wishful thinking or Reality in N. R. Keddi (ed.) **Religion and politics in Iran**, New Haven, Conn: yale University Press, 1983;
- \* S. Arjomand, the Ulema's traditional opposition to parliamentarism: 1907-1909.
- \* **Middle Eastern Studies**, 17 (2) April 1981: 174-90.
- 4) See Keddie, "Iranian Revolution in Comparative Perspective".
- 5) See H. Munson, **Islam and Revolution in the Middle East**, New Haven, Conn: Yale University Press, 1988.



## تاملاتی دربارهٔ اسلام و اندیشهٔ مدرن \*

سید حسین نصر \*\*

منصور انصاری \*\*\*

چکیده: نسبت میان اسلام و مدرنیته، از آغاز رویارویی مسلمانان با غرب، یکی از مشکل‌سازترین مسائل بوده است. برخی از متفکران مسلمان تلاش کرده‌اند تا با رجوع به منابع معتبر اسلامی، شواهدی دال بر تفاهم اسلام و مدرنیته به دست دهند و این دو را آشتی‌پذیر معرفی کنند. دسته دیگری از اندیشمندان جهان اسلام فقط جنبه‌هایی از اسلام را با مدرنیته قابل جمع می‌دانند و بویژه در مباحث اعتقادی قائل به شکافی ژرف میان اسلام و مدرنیته هستند. عده دیگری از اندیشمندان، اسلام و مدرنیته را آشتی‌ناپذیر و این دو را غیر قابل جمع و تلفیق می‌دانند. به نظر این گروه، از حیث معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تفاوت ژرفی میان این دو وجود دارد. این گروه را شاید بتوان با عنوان سنت‌گرایان معرفی کرد. سید حسین نصر، به عنوان یکی از متفکران شهیر اسلامی در دوران معاصر، نه تنها در این گروه بلکه در صدر ایشان قرار می‌گیرد. مقاله حاضر کوششی است

\* این مقاله ترجمه فصل ششم از کتاب زیر است:

Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, Kegan Paul International Ltd(KPI), 1990, PP. 97 - 113.

\*\* استاد کرسی اسلام‌شناسی دانشگاه جرج واشنگتن.

\*\*\* کارشناس گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

برای نشان دادن شکاف پریشدنی میان اسلام و مدرنیته. این مقاله از لحاظ فلسفی و علمی نامل‌انگیز است و چالشی است عظیم فراروی دو گروه نخست.

امروز کمتر موضوعی است که بیش از «رویاریوی میان اسلام و اندیشه مدرن» هیجان و مناقشه را در میان مسلمانان برانگیزد. البته این موضوع بسیار گسترده است و حوزه‌های وسیعی از سیاست تا هنر مقدس را در برمی‌گیرد؛ موضوعات مورد مناقشه اغلب آنچنان موجب فوران و غلبان شدید احساسات، دل‌بستگیها و حتی ناسزاگویی شده است که به دشواری می‌توان از آنها برای تحلیل عینی علتها و برداشتی شفاف از مشکلات یاری گرفت. سراسر بحث همچنین به دلیل حالت روانشناختی حقارت و احساس درماندگی در برابر جهان مدرن ناکارا و عقیم شده است. این احساس ناتوانی باعث شده تا اکثر مسلمانان مدرنیست از ارزیابی وضعیت [مدرن] و بیان حقیقت - صرف نظر از اینکه با عقیده رایج تطابق داشته باشد یا تقابل، پذیرفتنی باشد یا ناپذیرفتنی - خودداری کنند. بحث خود را با تعریف «اندیشه مدرن» آغاز می‌کنیم.

اصطلاح مدرن به معانی بسیاری از جمله «معاصر»، «ابتکاری» و «بدیع» یا «در هماهنگی با گذر زمان» اطلاق شده است. اما مسأله اصول (principles) و در واقع خود حقیقت بندرت در بحث از مدرنیسم مورد توجه قرار گرفته است. تقریباً هیچ‌گاه پرسیده نشده که آیا این یا آن ایده، این شکل یا آن شکل با جنبه‌ای از حقیقت همخوانی دارد یا ندارد. تنها پرسش این بوده است که آیا آن مدرن هست یا نیست. فقدان شفافیت، دقت و وضوح در طرحهای ذهنی و هنری که مشخصه خود جهان مدرن می‌باشد، به نظر می‌رسد مانعی جدی بر سر راه فهم مسلمانان معاصر از مدرنیسم ایجاد کرده، خواه مسلمانانی که می‌خواهند باورهای آن را بپذیرند و خواه آنهایی که می‌خواهند علیه آن به مقابله برخیزند. نفوذ مدرنیسم آن شفافیت بلورینی را که اسلام سنتی در تجلی عقلانی و هنری خود از آن برخوردار بوده را تیز تیره و تاریک کرده است.<sup>۱</sup>

منظور ما از کلمه «مدرن» در اینجا، «معاصر» یا «کنونی» و یا آن چیزی که در سلطه بر جهان طبیعی پیروز بیرون آمده، نیست بلکه «مدرن» از دیدگاه ما بریدن و گسیختن از اصول استعلایی (transcendent) یعنی از اصول تغییرناپذیر و ابدی است که بر همه چیز حاکم هستند و انسان از طریق الهام و وحی به آنها آگاه می‌شود. به این معنا، مدرنیسم در تقابل با سنت (دین) قرار می‌گیرد؛ در مدرنیسم فقط انسان همه چیز است که با سرچشمه الهی قطع رابطه می‌کند.<sup>۲</sup> سنت

به این معنا به قدمت خود انسان است و در واقع مشخصه خود وجود انسانی است. در حالی که مدرنیسم پدیده بسیار متأخری است. از زمانی که انسان بر روی زمین زندگی کرده، مرده‌هایش را به خاک سپرده و معتقد به حیات پس از مرگ و عالم روح بوده است. بنابراین، انسان در طول «صدها هزار» سال زندگی بر روی زمین نگرشی سنتی داشته و رابطه‌اش با خدا و طبیعت، «تحول نیافته است». <sup>۳</sup> در مقایسه با این تاریخ دیرپای [سنت] که در خلال آن انسان همواره پروردگار خویش را ستوده و کار ویژه جانشینی خدا بر روی زمین (خلیفه الله) را عهده‌دار بوده، دوره سلطه مدرنیسم که از رنسانس قرن پانزدهم اروپای غربی آغاز شده تا به امروز به پلک زدنی می‌ماند. <sup>۴</sup> با این همه، در خلال این لحظه گذرا است که ما زندگی می‌کنیم؛ از همین جا سلطه ظاهری قدرت مدرنیسم ناشی می‌شود؛ که بسیاری از مسلمانان از فرط ناچاری و استیصال از برابر آن عقب‌نشینی می‌کنند یا اینکه آنها نیز با حالت سطحی شادی که اغلب با جاذبه‌های جهان درمی‌آمیزد، همراه شوند.

درباره خود اصطلاح «اندیشه» نیز نکته در خور تأملی وجود دارد؛ اصطلاح «اندیشه» که در اینجا در ترکیب «اندیشه مدرن» به کار رفته، خودش اصطلاحی مدرن است تا سنتی. اصطلاح عربی «فکر» (fikr) و یا اصطلاح فارسی اندیشه (andishah) که معمولاً به گونه مترادف استعمال می‌شوند به دشواری معنای مشابهی در متون سنتی دارند. در واقع، بیشتر اصطلاح (Pensée) فرانسوی، به آن معنایی که پاسکال از آن اراده می‌کرد، با دریافت سنتی اصطلاح همخوانی دارد؛ اصطلاحی که با «مکاشفه» بهتر مفهوم می‌شود تا «اندیشه». هر دو اصطلاح «فکر» عربی و «اندیشه» فارسی\* با «تأمل» و «مکاشفه» ارتباط دارند تا به فعالیت ذهنی، کاملاً بشری و از این رو غیر الهی، که اصطلاح «اندیشه» بهتر افاده معنا می‌کند. <sup>۵</sup> بنابراین اگر ما از اصطلاح «اندیشه» استفاده می‌کنیم، به این سبب است که خواننده‌ای که مخاطب ماست با همه آنچه این اصطلاح بر آن دلالت می‌کند پرورش یافته و ممکن نیست اصطلاح دیگری را که همان معنا را افاده کند جایگزین آن کنیم.

همه این اشکال فعالیت ذهنی که رویهمرفته اندیشه مدرن را تشکیل می‌دهند و علم، فلسفه، روانشناسی و حتی جنبه‌های خاصی از خود مذهب را نیز در برمی‌گیرد، ویژگیها و صفات

\* در اینجا باید بین فکر و اندیشه مورد نظر نویسنده با "thought" به معنای اندیشه تمایز قائل شد. [م]

مشترک خاصی دارند که باید مورد بررسی و مطالعه قرار گیرند پیش از اینکه پاسخ اسلامی به اندیشه مدرن بتواند حاصل شود. شاید نخستین صفت اصلی اندیشه مدرن ماهیت انسان‌گونه انگاری‌اش (anthropomorphic) باشد. چگونه شکلی از اندیشه که هر اصل بالاتر از انسان را نفی می‌کند می‌تواند اندیشه‌ای غیر انسان‌انگارانه باشد؟ البته ممکن است این ایراد مطرح شود که علم مدرن بویژه انسان‌انگارانه نیست بلکه این علوم پیشا مدرن هستند که باید با برجسب انسان محور (man-centred) مشخص شوند. با این همه و علی‌رغم همه ظواهر، این ادعا توهمی بیش نخواهد بود اگر دقیقاً عامل معرفت‌شناختی (epistemological) آن مورد مذاقه قرار گیرد. این درست است که علم مدرن جهانی را وصف می‌کند که در آن انسان به عنوان روح، ذهن و حتی روان (psyche) جایی ندارد و بنابراین جهان به عنوان «جهانی غیر انسانی» ظاهر می‌شود و ارتباطی با وضع بشری ندارد. اما نباید فراموش کرد که گرچه انسان مدرن علمی را خلق کرده است که واقعیت انسان را از تصویر کلی جهان کنار می‌گذارد،<sup>۶</sup> اما ضابطه‌ها و ابزارهای معرفت که این علم را مشخص می‌کنند کاملاً و منحصرأ بشری هستند. عقل و حواس بشر تعیین‌کننده علم مدرن است. شناخت حتی دورترین کهکشانها با ذهن بشری صورت می‌پذیرد. این جهان علمی که انسان از آن منفک شده در نهایت مبتنی بر بنیادهای انسان‌انگارانه است، و انسان است که می‌داند و تعیین می‌کند که چه چیزی علم است.

برعکس، علوم سنتی شدیداً غیر انسان‌انگارانه هستند یعنی برای آنها مکان و ظرف معرفت، ذهن بشری نیست بلکه در نهایت عقل الهی (Divine Intellect) است. علم حقیقی مبتنی بر عقل محض بشری نیست بلکه مبتنی بر عقل کلی است که به سطح فرابشری واقعیت تعلق دارد و ذهن بشر را منور می‌سازد.<sup>۷</sup> اگر کیهان‌شناسان قرون وسطا، انسان را در مرکز کائنات قرار دادند به این دلیل نیست که آنها در معنای رنسانسی اصطلاح «انسان‌گرا» بودند که بر طبق آن انسان دنیوی و زمینی معیار همه چیزها بود، بلکه به این منظور بود که انسان را قادر کند تا کیهان را به مثابه سلسله مراتبی ببیند؛ که پایین‌ترین مرتبه آن را انسان اشغال کرده و او می‌بایست از این گوشه تاریخ سرداب کلیسا سفر خود را آغاز کند و حرکت صعودی خود را در پیش گیرد. هیچ کس نمی‌تواند سفر را از هر کجا آغاز کند مگر از جایی که او قرار دارد.<sup>۸</sup>

اگر ویژگی انسان‌انگاری در علم مدرن یافت می‌شود، به همین سان با وضوح بیشتری می‌توان آن را در اشکال و جنبه‌های دیگر اندیشه مدرن مانند، انسان‌شناسی یا فلسفه مشاهده

کرد. اندیشه مدرن که فلسفه به یک معنا پدر و نیای آن است، عمیقاً انسان انگارانه شد در لحظه‌ای که انسان ضابطه واقعیت قرار گرفت. وقتی دکارت گفت «من می‌اندیشم پس هستم» (cogito ergo sum) او به نوعی آگاهی فردی از خود محدودش را به عنوان ضابطه هستی قرار داد. زیرا یقیناً «من» در بیان دکارت «من» الهی نبود؛ «من» الهی را در عبارت «من حق هستم» (انا الحق) حلاج می‌توان یافت؛ بر طبق آموزه‌های سنتی فقط «من» الهی حق دارد بگوید «من». <sup>۹</sup> تا زمان دکارت، این هستی محض (Pure Being) یعنی هستی خدا بود که وجود بشر و سطوح متنوع واقعیت را تعیین و مشخص می‌کرد. اما با عقل باوری دکارت، هستی فرد انسانی معیار واقعیت و نیز حقیقت (reality & truth) شد. در روند کلی اندیشه غربی و به استثنای برخی تحولات سطحی، هستی‌شناسی (ontology) جای خود را به شناخت‌شناسی (epistemology) و شناخت‌شناسی به منطقی (logic) داد و سرانجام به عنوان واکنش، منطقی با آن «فلسفه‌های» ضد عقلانی مواجه شد که امروزه تفوق دارند. <sup>۱۰</sup>

آنچه در دوره پس از قرون وسطا در غرب رخ داد این بود که سطوح بالاتر واقعیت در حوزه‌های عینی و ذهنی محو و نابود شدند. در انسان هیچ چیز بالاتر از عقلش نبود و در جهان عینی هیچ چیزی فراتر از آنچه عقل می‌تواند با کمک حواس معمولی بشری درک کند، وجود نداشت. این البته محدود بود مخصوصاً تا وقتی که اصل مشهور «کفایت» (adequatio) وجود داشت که بر طبق آن برای اینکه به چیزی شناخت پیدا کنیم بایستی یک ابزار شناختی داشته باشیم که مطابق با ماهیت متعلق شناخت باشد. و از زمانی که انسان مدرن اصل بالاتر از خودش را رد کرد، همه آنچه که از ذهن و تفکرش برخاست نمی‌توانست غیر انسان انگارانه باشد.

دومین خصیصه مدرنیسم که ارتباط تنگاتنگی با انسان انگاری دارد، فقدان اصولی است که جهان مدرن را مشخص و توصیف کند. طبیعت انسان آنچنان بی‌ثبات، متحول و متلاطم است که نمی‌تواند به عنوان اصل و معیار در نظر گرفته شود. شیوه تفکری که قادر نیست از سطح بشری فراتر رود و انسان انگارانه باقی می‌ماند، مآلاً نمی‌تواند صاحب اصول نیز باشد. در عرصه زندگی عملی یا حیات فعال (active life) یعنی حوزه اخلاق (گرچه اخلاق نمی‌تواند صرفاً به عرصه عملی تنزل یابد) و از دیدگاه دیگر، سیاست و اقتصاد، هر کسی این فقدان اصول را احساس می‌کند. لیکن در خصوص علوم، این گفته ممکن است اعتراض‌آمیز و ایراد برانگیز باشد. با وجود این، اینجا نیز می‌توان ادعا کرد که نه تجربه باوری (empiricism)، نه کسب اعتبار

از طریق استقراء و نه اتکا و استناد به داده‌های حسی مورد تصدیق عقل، نمی‌توانند در مفهوم متافیزیکی به عنوان اصول در نظر گرفته شوند. آنها همه در سطح خودشان معتبر هستند و به همین سان علمی که از آنها ناشی می‌شود نیز در همین سطح معتبر می‌باشد. اما آنها عاری از اصول لایتغیری هستند و علم مدرن که چیزهای زیادی دربارهٔ سطح خاصی از واقعیت کشف کرده است اما به سبب گسیختن از اصول والاتر با نوعی بی‌ثباتی در کشفیات و اختراعاتش مواجه شده است. در مفهوم متافیزیکی، فقط ریاضی می‌تواند واجد اصول خاصی باشد؛ و دلیل آن این است که ریاضیات نهایتاً یک علم افلاطونی باقی می‌ماند و قوانینش که توسط ذهن بشر کشف شده بازتاب اصول متافیزیکی است. به این معنا خود عقل نمی‌تواند غیر از این واقعیت باشد که آن نیز بازتاب عقل الهی است. کشفیات علوم دیگر، تا آن حدی که آنها منطبق با جنبه‌ای از ماهیت واقعیت‌اند، البته دارای اهمیت نمادین و متافیزیکی می‌باشند. اما این بدان معنا نیست که این علوم به اصول متافیزیکی متصل هستند و در صورت عالی‌تری از معرفت ادغام شده‌اند. بنابراین، علم مدرن و اصول عام آن، مانند ثمرات دیگر آن شیوه تفکر و عملی که ما به مدرنیسم نسبت داده‌ایم، از فقدان اصولی رنج می‌برد که خصیصهٔ خود جهان مدرن است؛ نبود و فقدان آنی که با گذر زمان حتی به میزان بیشتری احساس می‌شود.

احتمالاً این پرسش مطرح شود که چه ابزارهای دیگر معرفت برای تمدنهای دیگری قبل از دورهٔ مدرن در دسترس بود؟ پاسخ حداقل برای آن مسلمانانی که به حیات فکری اسلام وقوف و آگاهی دارند، روشن است: ذوق و کشف یا شهود.<sup>۱۱</sup> روشنفکر مسلمان وحی را نه تنها به عنوان ابزاری برای آموختن قوانین اخلاق مربوط به حیات فعال یا زندگی عملی بلکه همچنین به عنوان منبع اصلی معرفت می‌بیند. او همچنین از این امکان آگاهی دارد که انسان می‌تواند خودش را تهذیب و پاک کند تا زمانی که «چشم قلب» یا «عین القلب» که در مرکز وجودش قرار دارد، باز شود و او را قادر کند تا به بصیرت بلاواسطه‌ای از واقعیات آسمانی دست یابد. سرانجام، او قدرت عقل برای شناخت را می‌پذیرد اما این عقل همواره پیوسته و وابسته به وحی از یک سو و شهود از سوی دیگر است. افرادی که در جهان اسلام این ریسمان اتکا و وابستگی به شهود و وحی را گسیخته و قائل به استقلال عقل از وحی و شهود بوده‌اند، هرگز در روند کلی اندیشه اسلامی پذیرفته نشدند. آنها چهره‌هایی فرعی و حاشیه‌ای باقی ماندند در حالی که برعکس آن در غرب پس از قرون وسطا، آنهایی که تلاش کردند تا وابستگی عقل به شهود و عقل کلی را

حفظ کنند، در حاشیه قرار گرفتند در حالی که روند کلی اندیشه مدرن غربی، نفی وحی و شهود به عنوان ابزار معرفت بود. در دوران مدرن حتی فیلسوفان دینی و متکلمان به ندرت از کتاب مقدس (the Bible) به عنوان منبع معرفت خردمندانه دفاع کردند که می‌توانست علم (Scientia) را به طریقه‌ای که توسط سنت بوناونچر (St. Bonaventure) مطرح شد، تعریف کند. افراد معدودی هم که کتاب مقدس را به عنوان راهنمای فکری می‌بینند معمولاً در قید تفسیرهای لغوی کم عمقی از کتاب مقدس می‌شوند که در نزاعشان با علوم مدرن، طرفداران اردوگاه عقل باوری تقریباً به طور اجتناب‌ناپذیری پیروز بیرون می‌آیند.<sup>۱۲</sup>

وقتی کسی درباره این ویژگیها و خصوصیات بارز دیگر مدرنیسم به تعمق می‌پردازد، متوجه می‌شود که برای فهم مدرنیسم و مظاهرش، پی بردن به برداشتی از انسان که در آن وجود دارد ضروری و واجب است. باید تلاش شود تا فهمیده شود انسان مدرن چگونه خودش و سرنوشتش را تصویر می‌کند، او چگونه انسانها (anthropos) را در برابر خدا و جهان می‌بیند. به علاوه، پی بردن به این نکته ضروری است که چه چیزی روح و ذهن مردان و زنانی را تشکیل می‌دهد که اندیشه‌ها و ایده‌هایشان به جهان مدرن شکل داده است. مطمئناً، اگر اشخاصی مانند غزالی و رومی یا از آن بابت اریگنا (Erigena) یا ایکهارت (Eckhart) تصدی کرسیهای فلسفه در دانشگاههای بزرگ در غرب را داشتند، نوع دیگری از فلسفه در آن جهان مطرح و مشهود بود. انسان بر طبق آنچه هست فکر می‌کند یا چنانکه ارسطو گفته بود، شناخت منوط به روش شناسا (Knower) است. مطالعه مفهوم انسان مدرن به عنوان موجودی «آزاد» از خدا (Heaven)، سرور مطلق سرنوشتش، محدود به زمین اما همچنین سرور زمین، بی‌اعتنا به همه واقعیات معادی (eschatological) که او وضع کمال مطلوب در زمان تاریخی غیر مذهبی را جایگزین آنها کرده است، بی تفاوت اگر نه کاملاً مخالف با جهان روح و نیازهایش و فقدان حس تقدس، کاملاً آشکار خواهد کرد که تلاشهای آن عده از «اصلاحگران» مسلمان مدرنیستی را که تلاش کرده‌اند تا اسلام و مدرنیسم را در مفهومی که ما آن را تعریف کرده‌ایم، هماهنگ و سازگار کنند تا چه حد بیپوده بوده است. ما حتی اگر به طور اجمالی به برداشت اسلامی از انسان یا به انسان اسلامی (homo islamicus) بپردازیم. به زودی به عدم امکان سازگار نمودن این برداشت با مفهوم مدرن انسان پی خواهیم برد.<sup>۱۳</sup>

انسان مورد نظر اسلام بنده خدا و نایب بر روی زمین (خليفة الله فی الارض) است. <sup>۱۴</sup> او

حیوانی نیست که فقط می‌تواند سخن بگوید و فکر کند، بلکه موجودی است که دارای جان و روح خلق شده توسط خداوندگار است. انسان اسلامی در درون خود طبایع حیوانی و نباتی دارد همچنانکه اشرف مخلوقات نیز هست؛ اما انسان، تکامل یافته انواع و اشکال پایین‌تر حیات نیست. انسان همیشه انسان بوده است. برداشت اسلامی انسان تصور می‌کند که انسان موجودی است که بر روی زمین زندگی می‌کند و نیازهای زمینی دارد؛ اما او زمینی نیست و نیازهایش محدود به مادیات نمی‌شود. او بر زمین فرمان می‌راند اما نه اصالتاً؛ او نماینده خدا در نزد همه مخلوقات است. از این رو، او همچنین برای نظم مخلوق در برابر خدا مسئولیت دارد و کانال رحمت برای مخلوقات خداست. انسان مورد نظر اسلام صاحب قدرت خرد، بهره‌ای که تحلیل و تقسیم می‌کند، است، اما تواناییهای ذهنیش منحصر به عقل نیستند. او دارای امکان معرفت باطنی (inward knowledge) است؛ معرفت به وجود درونی خودش که در واقع کلیدی برای معرفت و شناخت خداست. مطابق با حدیث نبوی، «کسی که خودش را شناخت به تحقیق خدا را می‌شناسد» (من عرف نفسه فقد عرف ربه). او از این واقعیت آگاه است که خود آگاهی علتی خارجی و مادی ندارد بلکه از خداوند متعال ناشی می‌شود و بیش از آن عمیق است که تحت تأثیر حادثه مرگ قرار گیرد.<sup>۱۵</sup> بنابراین، انسان مورد نظر اسلام، به واقعیات معادشناختی اذعان دارد؛ یعنی این واقعیت که او اگر چه بر روی این زمین زندگی می‌کند، اینجا صرفاً مسافری است که از منزل اصلیش بسیار دور افتاده است. او آگاه است که راهنمایش برای این مسافرت پیغامی است که از خانه اصلیش، از خداوند صادر می‌شود و این پیغام چیزی جز وحی نیست، که او، هم در جنبه قانونی و شریعت و هم در جنبه‌های حقیقت و معرفت به آن پایبند می‌ماند.

او همچنین آگاه است که تواناییهای انسان محدود و منحصر به حواس و عقل نیستند بلکه تا آن حد که او قادر است تا همه نیروهایی را که خداوند در او به ودیعه گذاشته به فعلیت و کمال برساند، ذهن و عقل انسان می‌تواند در پرتو جهان روحی توضیح داده شود و او قادر است تا معرفت بلاواسطه‌ای از آن جهان روحی و مفهوم به دست آورد که قرآن شریف تحت عنوان غیر قابل رویت (عالم الغیب) به آن اشاره می‌کند.<sup>۱۶</sup>

بدیهی است که چنین برداشتی از انسان عمیقاً تفاوت دارد با آن برداشتی از انسان مدرن که خودش را مخلوقی کاملاً زمینی، ارباب طبیعت، اما مسئول در برابر هیچ کس بجز خودش می‌بیند هیچ یک از توجیحات بی‌پایه نمی‌تواند این دو برداشت متفاوت را به یکدیگر نزدیک و

سازگار کند. برداشت اسلامی انسان، امکان طغیان و شورش پرومتهوسی (بنیادگر) بر ضد خدا و بی‌اهمیت جلوه دادن خدا در حیات بشری را کاملاً محو می‌کند.<sup>۱۷</sup> نتیجه چنین بینشی بنا بر این خلق تمدن، هنر، فلسفه یا کل شیوه تفکری است که کاملاً خدامدارانه (theocentric) است و در تقابل با انسان‌انگاری قرار می‌گیرد که از ویژگیهای بارز مدرنیسم است. برای احساسات مسلمان اصیل هیچ چیز نمی‌تواند از هنر «مذهبی» پرومتهوسی و سرکشانه (Titanic) اواخر دوره رنسانس و باروک - که در تقابل مستقیم با هنر کاملاً غیر انسان‌انگاران اسلام قرار دارد - تکان‌دهنده‌تر باشد. در اسلام، انسان کارویژه‌اش به عنوان انسان «سازنده» (homo Faber) را به عنوان «بنده» خدا انجام می‌دهد و نه به عنوان مخلوقی که بر ضد او طغیان کرده است. کارویژه‌اش نه ستایش خود بلکه ستایش پروردگارش است و بزرگترین هدفش «هیچ» شدن است و تن در دادن به تجربه فنا است که او را قادر می‌کند تا آینه‌ای بشود که در آن خدا بازتابهای اسماء و صفات خویش را تماشا می‌کند و کانالی می‌شود که از طریق آن تجلیات اسماء و صفات باریتعالی در جهان منعکس می‌شود.

البته آنچه برداشت اسلامی انسان را مشخص می‌کند شباهتهای عمیقی با برداشت انسان در سنتهای دیگر از جمله مسیحیت دارد. اما مدرنیسم نه مسیحیت است و نه هیچ سنت دیگری. در اینجا رویارویی اسلام با اندیشه مدرن مورد نظر ما است و نه مقایسه آن با مسیحیت. بیان دیگر چه چیز می‌تواند به این آموزه اسلامی که انسان خلق شده تا به کمال مطلوب و سعادت معنوی از طریق رشد معنوی و فکری دست یابد و او تنها وقتی انسان است که به دنبال کمال (طالب الکمال) است و می‌کوشد تا از خودش فراتر رود، نزدیکتر از این گفته فلسفه مدرسی (Scholastic) باشد که: انسان برای رسیدن به کمال باید بیش از انسان باشد [انسان باید سعی

کند از خودش فراتر برود]. (Homo non Proprie humanus sed superhumanus est)

ویژگیهای اندیشه مدرن که پیشتر مورد بحث قرار گرفت یعنی انسان‌انگاریش و با تعمیم معنی ماهیت سکولاری آن، فقدان اصول در شاخه‌های گوناگونش و تقلیل‌گرایی که با آن مرتبط است و در حوزه علوم نمود بیشتری می‌یابد، مشخصاً در تقابل کامل با اصول اندیشه اسلام سنتی قرار می‌گیرد. درست همانگونه که برداشت مدرن از انسان که از این الگوهای اندیشه برمی‌خیزد در تقابل با برداشت اسلامی - سنتی از انسان قرار دارد. این تقابل و تفاوت به اندازه کافی روشن است و نیازی به توضیح بیشتر در اینجا ندارد.<sup>۱۸</sup> با این وجود، یکی از ویژگیهای

اندیشه مدرن به خاطر ماهیت غالبش در جهان مدرن و تأثیر مهلکش بر اندیشه و زندگی آن دسته از مسلمانان که تحت تأثیر آن واقع شده‌اند، به تفصیل در اینجا بررسی می‌شود؛ یعنی نظریه تکامل.<sup>۱۹</sup>

در غرب هیچ ایده یا نظریه مدرنی برای مذهب به اندازه نظریه تکامل سرنوشت‌ساز نبوده است. نظریه تکامل به جای اینکه به عنوان فرضیه‌ای در زیست‌شناسی، جانورشناسی یا دیرین‌شناسی مورد توجه قرار گیرد چنان جلوه گر شده که گویی واقعیت علمی محرز است. به علاوه روش اندیشه مدرن شده است و حوزه‌های وسیعی همچون «اختر فیزیک» (astrophysics) و تاریخ هنر را دربرمی‌گیرد. تأثیر این شیوه تفکر بر مسلمانانی که تحت تأثیر آن بوده‌اند کمتر از تأثیر آن بر مسیحیان نبوده است. مسلمانان مدرنیست معمولاً سعی کرده‌اند تا با انواع تفاسیر غیر قابل باور از قرآن شریف اصل تکامل را توجیه کنند و گویی فراموش کرده‌اند که هیچ راه ممکن برای سازگار کردن مفهوم انسان (آدم) که خدا اسماء را به او آموخت و او را خلیفه خود بر روی زمین گردانید با برداشت تکامل گویانه از انسان وجود ندارد.

عجیب این است که به استثنای معدودی از متفکران سنت‌گرا و همچنین «بنیادگرای مسلمان» که نظریه تکامل را بر اساس مبانی مذهبی رد کرده‌اند بی آنکه استدلالهای عقلی برای طرد این نظریه اقامه کنند، شمار کمی از مسلمانان به خود زحمت داده‌اند تا بوجی منطقی را دریابند و به شواهد علمی توجه کنند که توسط کسانی مانند بونور (L. Bounoure) و دوار (D. Dewar)<sup>۲۰</sup> بر ضد آن مطرح شده است. در واقع، همچنانکه به درستی توسط شوماخر (E.F. Schumacher) گفته شده است «تکامل باوری علم نیست؛ آن افسانه علم و حتی یک نوع خدعه است».<sup>۲۱</sup> برخی از منتقدان غربی تکامل تا آنجا پیش رفته‌اند که ادعا می‌کنند که طرفداران این فرضیه از عدم تعادل روانشناختی<sup>۲۲</sup> رنج می‌برند، در عین حالی که اخیراً مجموعه استدلالی برگرفته از نظریه اطلاعات (information theory) بر ضد آن مطرح شده است.<sup>۲۳</sup>

هدف ما در این بررسی تحلیل و رد تفصیلی نظریه تکامل نیست گرچه چنین رد و انکاری توسط مسلمانان از دیدگاه علمی و نیز متافیزیکی، فلسفی، منطقی و مذهبی ضروری و واجب است. همچنانکه در غرب چنین کوششهایی صورت گرفته است. آنچه در اینجا یادآوری آن مهم است این است که دیدگاه تکامل باوری که ماندگاری و استمرار را رد می‌کند و معتقد است هر چیز «بزرگتری» از چیز «کوچکتری» تکامل می‌یابد، تکامل باوری کوششی مذبوحانه برای پر

کردن خلائی است که از «گسستن» انسان مدرن از خالقش و نفی هر اصل بالاتری از طرف انسان ناشی می‌شود. با نظریه تکامل فوراً اصل برین فراموش می‌شود و جهان چرخه‌ای بدون مرکز می‌شود و این تجربه فقدان مرکز واقعیتی وجودی (existential) باقی می‌ماند برای هر کسی که آموزه‌های مدرنیسم را می‌پذیرد؛ خواه مسیحی باشد خواه مسلمان.

ایده پیشرفت و آرمان‌شهرجویی (Utopianism) ارتباط تنگاتنگی با ایده تکامل دارد، این دو ایده جهان غرب را به لحاظ فلسفی و سیاسی در دو قرن گذشته تکان داده و اکنون به طور ژرفی در حال تأثیرگذاری بر جهان اسلام می‌باشند. ایده‌آل پیشرفت یکسویه امروزه از حسن اتفاق توسط بسیاری از متفکران غرب به طور جدی مورد انکار قرار گرفته و به تدریج در جهان اسلام نیز که توسط نسل اول مسلمانان مدرنیست بدون هیچ تردیدی پذیرفته شده بود،<sup>۲۴</sup> اکنون به عنوان نوعی «بت ذهنی» رد می‌شود. اما آرمان‌شهرگرایی که به طور نزدیکی با ایده پیشرفت مرتبط بوده، مستلزم بررسی و موشکافی بیشتری است زیرا تأثیر بسیار مخربی بر طیف وسیعی از روشنفکران مسلمان مدرنیست داشته است.

«آرمان شهرجویی» در فرهنگ انگلیسی اکسفورد به عنوان «طرح‌های آرمانی غیر عملی برای بهبود یا کمال شرایط اجتماعی» تعریف شده است. اگر چه ریشه این اصطلاح به رساله مشهور سرتوماس مور تحت عنوان «یوتوپیا» (Utopia) منتشره به زبان لاتینی در ۱۵۱۶ بازمی‌گردد، اصطلاح «آرمان‌شهرجویی» آنچنانکه امروزه به کار گرفته می‌شود معنایش به قبل از قرن شانزدهم برمی‌گردد، هرچند که خود این اصطلاح از اثر مشهور مور برگرفته شده است. البته آموزه مسیحی تجسد (incarnation) همراه با مفهوم ایده‌آلیسم که یکی از ویژگی‌های مسیحیت است قبل از دوران مدرن وجود داشت. «آرمان‌شهرجویی» که خود را به کاریکاتور این ویژگی‌ها پیوند زده، خواه در شکل سوسیالیسم انسان باورانه کسانی مانند سن سیمون، شارل فوریه یا رابرت اوئن یا سوسیالیسم سیاسی مارکس و انگلس، به برداشتی از تاریخ منتهی می‌شود که پارادوی (Parody) واقعی «شهر خدا»ی اگوستین است. آرمان‌شهرجویی قرون گذشته که یکی از خصایص مهم مدرنیسم است همراه با اشکال متنوع موعود باوری (Messianism) به آشوب‌های سیاسی و اجتماعی عمیقی منجر شده است که اهداف و روش‌هایش برای روح و اهداف اسلام سنتی کاملاً بیگانه است.<sup>۲۵</sup> آرمان شهرگرایی تلاش می‌کند تا یک نظم اجتماعی مطلوب از طریق ابزارهای کاملاً بشری ایجاد کند. آن به حضور شر در جهان در مفهوم الهیاتی توجه ندارد و

به دنبال خوبی بدون خدا است؛ گویی که ایجاد یک نظم مبتنی بر خوبی اما جدای از منبع همه خوبها امکان‌پذیر است.

اسلام همچنین توصیف‌هایی از وضع آرمانی جامعه در آثار کسانی مانند فارابی که «مدینه الفاضله» را توضیح می‌دهد یا متون شیخ شهاب الدین سهروردی که به «ناکجا آباد»، یا همان آرمانشهر، می‌پردازد، داشته است. اما همواره باید در نظر داشت که این سرزمین کمال، هیچ‌کجا (nowhere) است؛ یعنی آنسوی منزل زمینی و از این رو در اقلیم هشتم یعنی بالاتر از هفت اقلیم جغرافیایی این جهان قرار دارد. واقع باوری موجود در چشم‌انداز اسلامی که با تأکید شدید قرآن شریف بر از دست رفتن تدریجی کمال جامعه اسلامی همچنانکه از منشأ وحی دور می‌شود، تا کنون از ورود آرمان‌پرستی موجود در فلسفه مدرن اروپایی به اندیشه اسلامی جلوگیری کرده است. به علاوه مسلمانان به خوبی آگاه هستند که اگر وضع آرمانی وجود داشته باشد، تنها از طریق کمک الهی می‌تواند به دست آید. به این دلیل، اگر چه ایده تجدید دوره‌ای اسلام از طریق یک مجدد (Mujadid) همواره زنده بوده است و همچنان مرجی از مهدویت باوری (Mahdiism) که در مهدی‌نبروی فروستاده از خدا برای بازگشت اسلام به کمال مطلوبش می‌بیند، اسلام هرگز در درون خودش با آن نوع آرمانشهرگرایی سکولاری مواجه نبوده که شالوده‌ بسیاری از جنبه‌های سیاسی - اجتماعی اندیشه مدرن را تشکیل می‌دهد. بنابراین آگاهی از تمایز ژرف بین آرمانشهرگرایی مدرن و آموزه‌های اسلامی مربوط به مجدد یا نوپرداز جامعه اسلامی یا حتی خود مهدی ضروری است. به همین سان تمایز بین چهره سنتی مجدد و اصلاحگر مدرن نیز اساسی است که بر اثر واکنش ضعیف آن در مقابله با اندیشه مدرن، توفیقی در تجدید اسلام به دست نیاورده است. همچنین باید آگاه بود از ماهیت واقعی آن جنبش احیاءگری (revivalism) مبتنی بر آرمان شهرگرایی که از تصورات اسلامی بهره می‌گیرد و می‌توان در انواع خاصی از «بنیادگرایی» اسلامی مشاهده کرد.

سرانجام باید به یکی دیگر از ویژگی‌های اندیشه مدرن اشاره کرد که به همه آنچه که در بالا گفته شد، ارتباط دارد. این ویژگی فقدان حس تقدس است. انسان مدرن عملاً می‌تواند به عنوان آن نوعی از انسان تعریف شود که این حس را از دست داده و اندیشه‌اش با فقدان آگاهی‌اش از حس تقدس شناخته می‌شود. او مانیته (humanism) مدرن از سکولاریسم جداناشدنی است. اما از منظر اسلام مفاهیمی همچون نامقدس (Profane) و سکولار وجود ندارد،<sup>۲۶</sup> زیرا در

اسلام، چنانکه پیشتر گفته شد انسان به اعماق جهان متکثر راه می‌یابد و هیچ حوزه‌ای را بیرون از سنت نمی‌داند این نه تنها جنبه‌های فکری اسلام را شامل می‌شود،<sup>۲۷</sup> بلکه همچنین در هنر اسلامی نیز به چشم می‌خورد. سنت اسلامی هرگز نمی‌تواند الگوی اندیشه‌ای را بپذیرد که عاری از رایحه تقدس باشد و نظم کاملاً بشری را جایگزین نظم الهی کند. رویارویی اسلام با اندیشه مدرن نمی‌تواند در سطح جدی رخ بدهد اگر به الویت مذهب در منظر اسلام و فقدان آن در اندیشه مدرن توجه نشود و حتی با مشروعیت دادن به سکولاریسم، باز هم اسلام نمی‌تواند با آن وارد گفتگو شود.

در پایان، لازم به یادآوری است که تقلیل‌گرایی که یکی از مشخصات اندیشه مدرن است، بر رویارویی اسلام با مدرنیسم تأثیر داشته است. یکی از تأثیرات مدرنیسم بر اسلام تقلیل اسلام به یکی از ابعادش یعنی شریعت (Shariah) بوده است و سود نبرد از آن سلاحهای فکری است که فقط با آنها می‌توان حملات اندیشه مدرن را دفع کرد. البته شریعت برای سنت اسلامی جنبه اساسی دارد. اما چالشهای فکری مطرح شده توسط مدرنیسم در اشکال تکامل باوری، عقل باوری، اگزیستانسیالیسم، لادری‌گری (agnosticism) و امثال آنها تنها می‌توانند به لحاظ فکری و نه به لحاظ حقوقی (Juridically) پاسخ داده شوند. همچنین آنها را نمی‌توان با تجاهل و نادیده گرفتن پاسخ داد و نباید هیچ «ازدواج جادویی» میان شریعت و دانشهای مدرن و تکنولوژی را انتظار داشت. رویارویی موفقیت‌آمیز اسلام با اندیشه مدرن صرفاً با ابراز خشم و ادعای حق به جانبی رخ نخواهد داد. این رویارویی تنها وقتی موفقیت‌آمیز خواهد بود که ریشه‌ها و تبعات اندیشه مدرن کاملاً شناخته شود و کل سنت اسلامی به چاره‌جویی برای مشکلاتی برآید که مدرنیسم پیش پای آن گذاشته است. در مرکز این وظیفه تجدید و احیای آن حکمت یا حقیقت است که در بطن اسلام وجود دارد و تا وقتی که انسانها به خدای یکتا‌گواهی می‌دهند معتبر است و جزئی از ماهیت وجودی انسان است.

### یادداشتها:

- ۱) اسلام مبتنی بر عقل است و عقل نور است چنانکه در حدیث آمده است که «انّ العقل نور».
- ۲) اگر ما مجبور شدیم که اصطلاحاتی همچون «سنت» و «مدرنیسم» را در اینجا و جاهای دیگر دوباره تعریف

کنیم به این علت است که علی رغم نوشته‌های زیادی که توسط نویسندگان برجسته سنتی مانند گنون (Guénon) کوماراساومی، بورکهارت، لینگز و دیگران به موضوع اختصاص داده شده، هنوز برای بسیاری از خوانندگان بویژه مسلمانان تمایز بین سنت و مدرنیسم روشن نیست. آنها هنوز سنت را با رسوم و عادات، مدرنیسم را با آنچه معاصر است، برابر می‌گیرند.

بسیاری از دانش‌پژوهان غربی اسلام همچین «مدرن» را با «پیشرفته»، «توسعه یافته» و غیره برابر می‌گیرند چنانکه گویی گذر خود زمان بهبود را تضمین می‌کند. برای مثال، سی لیدن (C.Leiden) یکی از دانشمندان علوم سیاسی و دانش‌پژوه اسلام معاصر می‌نویسد: «به طور مساوی مهم است که چگونه اصطلاح مدرنیسم با خود می‌تواند به این پرسشها پاسخ دهد. این برای اولین بار در تاریخ نیست که جوامعی که عقب مانده‌اند با جوامع پیشرفته مواجه می‌شوند و آموخته‌اند تا خود را با آنها سازگار کنند. چنین رویارویی، به یک معنا همواره برخورد با مدرنیسم بوده است.»

J.A.Bill and C.Leiden. *The Middle East - Politics and Power*, Boston, 1974, PP. 48 - 49.

این نویسندگان، همچنین مثالهایی از رویارویی رومیها با یونانیان و عربها با بیزانسیها و ایرانیها را نمونه می‌آورد. با این وجود، علی رغم ماهیت رو به انحطاط دوره آخر فرهنگ یونان، نه یونانیان و نه ایرانیان و بیزانسیها در تعریف ما از کلمه مدرن نبودند. از نظر ما این اولین بار است که جوامع سنتی با مدرنیسم مواجه می‌شوند.

۳) علی رغم ویژگی کاملاً ضد سنتی چشم‌اندازی که بر انسان‌شناسی مدرن سلطه دارد، حتی انسان‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که از دیدگاه متافیزیکی و معنوی، انسان از زمان عصر سنگ حتی یک ذره تکامل نیافته است. اگر در دهه‌های اولیه این قرن، این دیدگاه توسط عده کمی از محققان مانند آ. جرمیاس (A.Jeremias) و اشمیت (W.Schmidt) مورد حمایت قرار گرفت، در سالهای اخیر حمایت گسترده‌ای در سایه مطالعاتی افرادی مانند جی سروایر (J.Servier) و از دیدگاه انسان‌شناسی مذهبی، ام ایلیاد (M.Eliade) از آن شده است.

۴) باید خاطر نشان کرد که حتی در خلال این دوره نسبتاً کوتاه پنج سده، جهان اسلام تا حدود زیادی سنتی باقی ماند و تا یک قرن پیش، تاثیر کامل مدرنیسم را احساس نکرد. نگاه کنید به:

S.H.Nasr, *Islam and Plight of Modern Man*.

۵) در این شعر فارسی

مویه کن تا آنگاه که موبیدن تو، اندیشه‌ات را برانگیزند، و صد هزار فکر بکر پدید آورد (نص بیت در زبان فارسی به دست نیامد. مترجم)

نسبت فعالیت ذهنی در متن سنتی با عمل روحی و تامل به وضوح بیان شده است.

۶) این کوششهای اخیر بوده‌اند برای فرار از تقلیل‌گرایی فیزیک کلاسیک و برای معرفی حیات و حتی فیزیک به عنوان عناصری مستقل در جهان اما دیدگاه کلی عمل مدرن تقلیل‌گرا باقی می‌ماند چونکه روح را به ذهن، ذهن را به جنبه‌های خارجی فیزیک، جنبه‌های خارجی فیزیک را به رفتار ارگانیکی و ارگانیسم را به ساختارهای مولکولی تقلیل می‌دهد. بنابراین انسانی که می‌شناسد و کسی که به خود آگاهی خودش اطمینان دارد به عناصری فیزیکی تنزل می‌یابد که در واقعیت مفاهیمی هستند که ذهن خودش بر حوزه طبیعی تحمیل کرده است. نگاه کنید به:

A. Koestler and J.R. Smythies (eds.), *Beyond Reductionism*, London 1959.

بویژه مقاله وای. ای فرانکل تحت عنوان «تقلیل‌گرایی و هیچ‌انگاری» که وی در آنجا می‌نویسد: «خطر کنونی واقعاً در فقدان جهانشمولی از سوی دانشمندان قرار ندارد بلکه بیشتر در ادعایش و ادعای تمامیتش وجود دارد... هیچ‌انگاری واقعی امروزه تقلیل‌گرایی است... هیچ‌انگاری معاصر دیگر واژه «نیستی» را به همراه ندارد.

پدیده‌های انسانی به بی‌پدیدار انگاری محض (epiphenomena) تبدیل شده‌اند». همچنین نگاه کنید به اثر چشمگیر:

E.F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, New York, 1977.

مخصوصاً فصل اول که این مسأله را مورد بحث قرار می‌دهد.  
(۷) نگاه کنید به:

F. Brunner, *Science et réalité*, Paris, 1956.

که نویسنده به وضوح ماهیت غیر انسان انگارانه علوم سنتی را که مبتنی بر عقل الهی است تا خرد محض نشان می‌دهد.

(۸) در ارتباط با مطالعه کیهان به عنوان یک راز تا آنجا که به اسلام مربوط می‌شود نگاه کنید به:

S.H.Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1978, chapter 15.

(۹) نگاه کنید به:

S.H. Nasr, "Self-awareness and Ultimate Selfhood", *Religious Studies*, Vol. 13, no.3, Sept. 1977, PP. 319 - 325.

(۱۰) پژوهش کلاسیک ای گیلسون تحت عنوان «وحدت تجربه فلسفی» هنوز در بحث از این تحول در اندیشه غربی ارزشمند است.

(۱۱) این بویژه صدرالدین شیرازی بود که پیشتر از هر فیلسوف مسلمان دیگری نسبت میان سه راه عقل، شهود و وحی را که برای کسب معرفت به روی انسان باز هستند، توضیح داد. نگاه کنید به:

S.H.Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, London, 1978.

(۱۲) ما از این مسأله مفصلاً در کتاب زیر بحث کرده‌ایم:

*Knowledge and the Sacred*, Chapter 4.

(۱۳) البته مردان و زنان زیادی وجود دارند که در جهان مدرن زندگی می‌کنند ولی این توصیف از انسان مدرن را تا بدانجا که به خودشان مربوط می‌شود نمی‌پذیرند. اما چنین مردمی که تعدادشان در واقع هر روزه در غرب افزایش می‌یابد، واقعاً معاصر هستند تا مدرن. خصوصیات آن را که ما در اینجا ذکر کرده‌ایم به مدرنیسم مربوط می‌شود و نه به کسانی که در دوران معاصر زندگی می‌کنند و ممکن است با این ویژگیها نیز مخالف باشند.

(۱۴) درباره برداشت اسلامی از انسان نگاه کنید به:

S.H.Nasr, "Who is Man? The Perennial answer of Islam", in J. Needleman (ed.), *The sword of Gnosis*, Penguin Books Inc. 1974, PP. 203 - 17, and *Knowledge and the Sacred*, chapter 5.

(۱۵) خودآگاهی در زمان ریشه ندارد. قطع نظر از اینکه ما چگونه سعی می‌کنیم تا در بررسی خودآگاهیمان به عقب برگردیم، ما مشخصاً نمی‌توانیم به یک آغاز زمانی دست یابیم. در کانون این خودآگاهی در واقع خودآگاهی ذات لایتناهی قرار دارد که واقعیت استعلائی است. نگاه کنید به:

F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts*, trans. D.M. Matheson, London, 1953, PP. 95 ff.

(۱۶) قابل توجه است که یکی از رساله‌های برجسته فلسفه اسلامی که به بحث از متافیزیک و معادشناسی می‌پردازد، اثری متعلق به صدرالدین شیرازی تحت عنوان مفاتیح الغیب، به معنای کلیدهایی برای [راهیابی] به جهان نامرئی است.

(۱۷) «در اسلام، آنچه‌آنکه ما دیده‌ایم، پرتو الهی مستقیماً در سراسر هستی نفوذ می‌کند...».

L. Schaya, "contemplation and Action in Judaism and Islam", in Y. Ibhish and I. Marculescu (eds.), *Contemplation and Action in World Religions*, Seattle and London, 1978, P. 173.

(۱۸) ما از این مسائل در کتاب زیر بحث کرده‌ایم:

[Nasr], *Islam and the Plight of Modern Man*.

(۱۹) «... در جهان مدرن فقدان ایمان مذهبی با نظریه تکامل ارتباط دارد...».

M. Lings, review of D. Dewar, *The Transomist Illusion*; in *Studies in Comparative Religion*, Vol. 4, no. 1, 1970, P. 59.

ممکن است دلیل گسترش نظریه تکامل به عنوان یک شبه مذهب در غرب با این گفته بیان شود که آن خلانی را بر کرد که نتیجه ضعیف شدن مذهب پیش آمده بود. اما تا آنجا که به اسلام مربوط می‌شود نتیجه و تأثیر آن ضعیف کردن ایمان موجود بوده است.

(۲۰) نگاه کنید به:

L. Bounoure, *Determinisme et Finalité, double Loi de la vie*, Paris 1957; *ibid, Recherche d'une doctrine de la vie. Vrai savants et faux Prophètes*, Paris, 1964; and D. Dewar, *The Transormist Illusion*, New Frees boro (Tenn.), 1957.

ما همچنین از این مسأله در کتاب زیر بحث کرده‌ایم:

[Nasr], *Man and Nature*, London, 1977.

21) Schumacher, *Guide For the Per Plexed*. P. 114.

«این عقیده که زمین قرصی است که روی لاک پشت قرار دارد و در میان چهار قیل واقع شده خیلی بهتر از اعتقاد به «تکامل باوری» است.»

F. Schuon, *Spiritual Perspective and Human Facts*, P. 112.

«تفسیر لفظی از نمادهای کیهان‌شناختی، اگر نه مثبت، اما به هر حال بی‌ضرر است. در حالی که اشتباه و خطای علمی - مانند تکامل باوری - دارای ضرر و زیانهای فراوانی است.»

(۲۲) نگاه کنید به:

K. Stern, *The Flight From Woman*, New York, 1965, PP. 290.

(۲۳) بویژه نگاه کنید به آثار:

A.E. Wilder Smith, (1) *Man's orgin, Man's Destiny*, Wheaton (111), 1968.

(2) *Herkunft und Zurkunft des Menschen*, Basel, 1966.

ما به ادبیات ضد تکامل باوری غربی مفصل در کتاب زیر پرداخته‌ایم:

*Knowledge and the Sacred*, PP. 249 - 50.

(۲۴) در خصوص ایده پیشرفت من در آثار زیر بحث کرده‌ام:

*Islam and the Plight of Modern Man*, and in "Progress and Evolution: A Reappraisal From the Traditional Perspective", *Parabla*, Vol. VI, no. 2, Spring 1981, PP 44 - 51.

همچنین نگاه کنید به:

M. Jameelah, *Islam and Modernism*, Lahore, 1968.

درباره ابطال مفهوم پیشرفت نگاه کنید به:

M. Lings, *Ancient Beliefs and Modern Superstitions*, London, 1967.

همچنین نگاه کنید به:

Lord Nothbourne, *Looking Back on Progress*, London, 1968.

(۲۵) در خصوص ریشه‌های عمیق‌تر آرمان‌جویی در غرب نگاه کنید به:

I. Servier, *Historire de l'utopie*, Paris, 1967.

(۲۶) این نکته با فقدان چنین اصطلاحی در زبان فارسی و عربی کلاسیک اثبات می‌شود.

(۲۷) ما دربارهٔ خصلت مقدس همهٔ جنبه‌های آموزش اسلامی حتی علم، در آثار زیر بحث کرده‌ایم:

*Science and Civilization in Islam*, Cambridge (U.S.A.), 1968;

و نیز:

*Islamic Science-An Illustrated Study*, London, 1976.



## دیدار با

## استاد سید جلال الدین آشتیانی \*

اشاره: آنچه می‌خوانید برگرفته از دیدار و گفتگویی است که خانم دکتر طباطبایی (قائم مقام سردبیر پژوهشنامه متین و مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده) و آقای دکتر شیخ الاسلامی (عضو هیأت تحریریه پژوهشنامه متین) با استاد سید جلال الدین آشتیانی در تاریخ ۷۸/۱/۲۶ در مشهد انجام داده‌اند. از استاد به خاطر فرصتی که در اختیار ما قرار دادند سپاسگزاریم.

\* استاد سید جلال الدین آشتیانی، دام عزه، در سال ۱۳۰۴ ش. در آشتیان اراک چشم به جهان گشود و در سال ۱۳۲۳ به قصد تحصیل علوم دینی عازم حوزه علمیه قم شد و از محضر اساتیدی چون مرحوم آیت‌الله العظمی حاج آقا سید حسین بروجردی در درسهای خارج فقه و اصول و همچنین مرحوم آیت‌الله علامه سید محمد حسین طباطبایی (به مدت هشت سال) در درسهای تفسیر قرآن، فلسفه و اصول فقه بهره برد. ایشان سپس برای تکمیل تحصیلات فلسفی به قزوین سفر کرد و نزد مرحوم آیت‌الله حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی تلمذ نمود. پس از آن، دو سال به نجف اشرف رفته و از محضر آیات عظام، بویژه آیت‌الله حاج حسن بجنوردی، استفاده برد. این استاد فرزانه در تهران نیز از حوزه پرفیض حکیم الهی، مرحوم آقا میرزا شبستری و آقا میرزا مهدی مدرس آشتیانی بهره جست و از سال ۱۳۳۸ تدریس فلسفه را در دانشگاه مشهد - که هم اکنون نیز در این شهر اقامت دارند - آغاز کرد. استاد آشتیانی بدون شک یکی از ذخایر گرانبهای علوم عقلی و فلسفه اسلامی در عصر حاضر است و با داشتن هفتاد و یک اثر علمی به صورت کتاب، مقاله، تصحیح، تعلیق و مصاحبه، حقی عظیم بر اعتلای فلسفه و عرفان اسلامی دارد. استاد همچنین از پیشگامان طرح افکار عمیق عرفانی حضرت امام است و با نگارش مقدمه‌ای، متنوع و مصباح الهدایه ایشان راه، شگرف را پیش روی آیندگان گشوده است.

هقین: ضمن تشکر از جناب عالی به خاطر فرصتی که در اختیار ما قرار دادید، گفتگوی خود را با این پرسش آغاز می‌کنیم که آشنایی شما با حضرت امام (س) چگونه بود و آیا در جلسات درس اخلاق امام حضور و شرکت داشتید؟

آشتیانی: من هم از شما متشکرم. بله، در بسیاری از جلسات درس اخلاق ایشان، آن وقتی که در مدرسه فیضیه تدریس می‌کردند حضور داشتم.

هقین: مبنای درس ایشان بر چه بود؟ مثلاً منبع خاصی، مثل منازل السائرین، را تدریس می‌کردند؟

آشتیانی: نه، درس ایشان بر مبنای کتاب خاصی نبود به منابع متعدّد استناد می‌کردند، اما درس ایشان مستقل از همه آنها بود و با آنکه از حفظ می‌گفتند، درس ایشان بسیار منسجم و مرتبط بود.

هقین: پس همه این کتاب را تدریس نکردند؟

آشتیانی: نه، شاید حدود بیست حدیث آن را درس گفته باشند و بعد از مدتی هم این درس را ترک کردند.

هقین: به عبارت دیگر، ایشان درس خارج اخلاق می‌گفتند؟

آشتیانی: بله، می‌توان اینطور گفت.

هقین: شما در درس عرفان امام هم حاضر می‌شدید؟

آشتیانی: نشنیدم که ایشان درس عرفان داشته باشند. آثار عرفانی امام هم تألیف است و حاصل تدریس نیست، آن وقتها اصلاً نمی‌شد کسی عرفان درس بدهد.

**هتین: فلسفه چطور؟**

آشتیانی: فلسفه، بله. من یادم هست که مرحوم امام در یک سرداب در مدرسه خان، زیرگذر خان جلسه درس فلسفه برای هفت هشت نفر داشتند که من هم گوشه‌نشین آن مجلس بودم. اما، خوب، آن وقتها محیط برای این بحث و درس چنانکه باید مساعد نبود.

**هتین: پس جنابعالی در کدام درس ایشان حضور مستمر داشتید؟**

آشتیانی: درس فقه و اصول چون امام در اواخر، تدریس فلسفه را ترک کردند و همان وقتها مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی به قم آمدند و مرحوم امام فرمودند از درس ایشان استفاده کنید، اما مرحوم آشتیانی هم خیلی در قم نماند.

**هتین: آیا به خاطر می‌آورید که امام به شاگرد خاصی، از لحاظ استعداد برای افاده و اداره آینده حوزه توجه داشته باشد؟**

آشتیانی: نه، به نظر من نرسید که ایشان در قید مخاطب خاصی بوده باشند.

**هتین: آیا امام با مرحوم مدرس هم ارتباط علمی داشتند؟**

آشتیانی: نه، ارتباط علمی نداشتند. البته مرحوم مدرس جلسه درسی در مدرسه سپهسالار تهران داشت، و شاید امام هم چند جلسه‌ای به آنجا رفته بودند؛ اما این در حد ارتباط علمی نبود. چیزی که بود امام علاقه و آفری به مرحوم مدرس داشتند و هر وقت که صحبت از مدرس می‌کردند، آثار این علاقه در سخنانشان نمایان بود و حتی می‌توانم بگویم که شیفتگی خاصی به

آن مرحوم داشتند.

هتین: منشأ این علاقه و شیفتگی به نظر شما چه بود؟

آشتیانی: مدرس شخصیت بی نظیری بود که در آن عصر کسی به پایه او نمی رسید. هم عالم واقعی بود، همه وارسته بود و هم نبوغ خاصی داشت. شاید یکی از جهات علاقه امام به مدرس، همان حریت و آزادگی بود که در وجود مدرس سرشته بود.

هتین: از نظر شما، چگونه امام میان عرفان و حکومت جمع کردند، و آیا نظریه ولایت فقیه که ایشان مطرح کردند منعبت از عرفان ایشان نبود؟

آشتیانی: در جلسات درسی که من حضور داشتم بحثی به عنوان ارتباط عرفان و حکومت از ایشان نشنیدم.

هتین: به نظر خود شما عرفان و حکومت با هم ارتباط دارند؟

آشتیانی: بعضی چنین اعتقادی ندارند.

هتین: این عربی بحثی درباره تدبیر مملکت انسانیت دارد، آیا این اندیشه در فکر امام، با آن روحیه عرفانی که داشتند، اثری داشته است؟

آشتیانی: گمان نمی کنم. آنها به مسائلی فوق این می اندیشیدند.

هتین: امام در تعلیقه بر شرح فصوص و همچنین در تعلیقه بر مصباح الانس می نویسند که بنا به طریقه اهل الله، جعل به ماهیت تعلق می گیرد نه به وجود، و با در نظر گرفتن اینکه امام خود از رهروان حکمت متعالیه بودند، چگونه این نظر را با آن حکمت سازگار یافته اند؟

آشتیانی: مراد از ماهیت عرفانی غیر از ماهیتی است که در فلسفه مستعمل است.

هتین: حضرت امام در تعلیفه خود بر الفوائد الرضویه قاضی سعید قمی می‌نویسند که تکثر اسمائی و صفاتی و تکثر واقع در صور اسماء (اعیان ثابته) کثرتی شهودی و سلوکی است، مقصود ایشان چیست؟

آشتیانی: درست فرموده‌اند؛ یعنی آن کثرتی که هست در نظریات، در واقع کثرت حقیقی نیست و کثرت حقیقی در وجود راه ندارد. حقایقی که بعضی از آن صحبت می‌کنند در واقع همان بیان معروف عرفاست که:

وجود اندر کمال خویش ساری است      تعینها اموری اعتباری است  
که مقصود از تعین، حقایق امکانیه است، مثل خود ماها؛ اما حقیقت وجود مختص ذات خداوند متعال است و اینها تعینات وجودند، و تعینها هم اموری اعتباری‌اند، البته اعتباری عرفانی.

هتین: نظر جناب‌عالی درباره این مسأله که امروزه می‌گویند فلسفه اسلامی همان کلام است چیست؟

آشتیانی: این اصلاً درست نیست. حقیقت فلسفه اسلامی که از غیب تنزل کرده همان حقیقت فلسفه است؛ اما نه فلسفه مشایی.

هتین: با توجه به تحقیقاتی که اخیراً در فصوص انجام داده‌اید، نظر خودتان در مسأله وحدت وجود و تشکیکی که ملاصدرا مطرح کرده چیست؟ آیا ملاصدرا نهایتاً توحید وجود را با تشکیک در وجود و وحدت وجود یکی می‌داند و تشان را عین ترتب می‌داند؟

آشتیانی: نه، ملاصدرا اساساً یک فیلسوف است اما از آنجا که ذوق وافری داشته مسائل عرفانی را خوب بیان کرده اما عرفایی که در این مبحث تحقیق کرده‌اند از صدرا پیش ترند.

هقین: البته خود ملاصدرا هم در این مورد انصاف روا داشته و در بحث تشکیک می‌گوید التوحید علی لسان اهل الله، حالا، آیا این‌گونه افکار متعالی را می‌توان برهانی کرد؟

آشتیانی: بله، قابل برهانی کردن هستند. ببینید شبستری می‌گوید: مسحوق را که وحدت در شهود است نخستین نظره بر نور وجود است و یا:

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا؟  
کسانی که در مسائل عرفانی تبحر می‌یابند کسانی هستند که حقایق را مشاهده کرده و از عوالم وجودی گذر کرده‌اند و آن وقت به تأویل و تبیین پرداخته‌اند. حضرت امام هم، اواخر کمتر به سؤالات فلسفی پاسخ می‌دادند و گاهی که من و حاج آقا مصطفی سؤالی مطرح می‌کردیم خیلی به اختصار اما معقولانه، پاسخ می‌دادند. البته توجه داشته باشید که آدم باید خیلی قوی و بزرگ باشد که در حوزه فقاقت عرفان بتویسد، و فلسفه درس بدهد و از این اقیانوس متلاطم و موج سالم بیرون آید.

هقین: شما اشعاری را که حضرت امام در جوانی می‌سرودند از چه طریق می‌شنیدید؟ آیا خودشان در جمع می‌خواندند؟

آشتیانی: نه، گاهی از حاج آقا مصطفی می‌شنیدیم.

هقین: از ویژگیهای جلسات درس امام چه چیز به خاطر می‌آوردید؟

آشتیانی: جلسات درس ایشان خیلی خوب اداره و برگزار می‌شد. با آنکه تعداد شاگردان

خیلی زیاد بود. ایشان در عین اینکه جواب هر مستشکلی را می‌دادند اما اگر طلبه‌ای می‌خواست به اصطلاح شلوغ کند یا او برخورد می‌کردند.

هتین: شنیده‌ایم که اگر در جلسات درس امام سؤال مطرح نمی‌شد، ایشان می‌گفتند: مگر جلسه ختم آمده‌اید؟

آشتیانی: بله، این درست است، اما اجازه هم نمی‌دادند که کسی با سؤالات ناموجه، نظم درس را مختل کند.

هتین: امام از استاد عرفانی خودشان مرحوم شاه‌آبادی با تجلیل یاد می‌کردند، شما ایشان را چگونه دیدید؟

آشتیانی: ایشان در عرفان تبحر تام داشتند، بخصوص در عرفان نظری.

هتین: به نظر خود شما، برای وصول به مقام شهود حقایق، باید از راه عرفان نظری رفت یا عرفان عملی؟

آشتیانی: اول از راه عمل.

هتین: اما عمل بدون شناخت و نظر می‌تواند راهگشا باشد؟

آشتیانی: اگر استعداد باشد معرفت هم حاصل می‌شود، باید مایه آن را داشت.

هتین: آن مایه اکسای است؟

آشتیانی: به هر حال، شعله‌اش باید باشد.

هتین: اگر کسی این مایه را نداشت طبعاً به کمالی هم نخواهد رسید و در این زمینه مقصر نیست و عقاب هم نخواهد شد؟

آشتیانی: بله، مقصر نیست و عقاب هم نخواهد شد.

هتین: اما از برخی کمالات محروم می‌ماند.

آشتیانی: بله، محروم می‌ماند، و این محرومیت هم اختیاری او نیست.

هتین: این با مسأله عدالت چگونه سازگار می‌افتد؟

آشتیانی: بالاخره نفوس انسانیه مختلفند.

هتین: این اختلاف در چیست؟ این استعداد اکتسابی است یا موهبتی؟

آشتیانی: موهبتی است.

هتین: اگر موهبتی است ترتب و درجات آن بر چه اساس است؟

آشتیانی: سهم هر کس قدر معینی است و هر کس در یکی از مقاطع از عروج باز می‌ماند، آن‌الله جعل لکل شیء قدراً یا حداً، این کم و بیش‌ها تنها در مقام مقایسه ظهور می‌یابد اما در حدّ وجودی خود فرد، مقایسه جایی ندارد.

البته این مسائل از مسائل بفرنج و غامض است. همه اینها از غیب حق ظاهر می‌شود، از اینجا نیست، از آنجاست، در علم حق تعالی موجود است، هرآنچه لازمه وجودی هر موجود است در آنجاست.

هتین: آیا خود شخص در تعلق این استحقاق در آن مرحله نقشی داشته است؟

آشتیانی: نه دیگر، وقتی گفتیم از حق تعالی است، یعنی اینکه در آنجا فرد نقشی ندارد. البته این بحثی نیست که در یک گفتگوی کوتاه بتوان آن را شکافت. جایی دیگر می‌خواهد و حالی دیگر می‌طلبد.

هتین: آیا میان آرای ابن عربی و مولوی رابطه‌ای - در متن عرفان و نه در شیوه - می‌بینید یا دو دنیای متفاوتند؟

آشتیانی: دو دنیای متفاوت نیستند. اما ابن عربی عجیب است. قویتر است.

هتین: اما شما در مقدمه خود در بحث ولایت نظریات او را نمی‌پذیرید.

آشتیانی: بله، مطالبی هم دارد که با فکر ما نمی‌سازد.

هتین: حضرت امام در مصباح بر بعضی از اقوال قاضی سعید قمی ایراد می‌کنند، بخصوص در بحث اسماء و صفات، که او صفات ثبوتیه را هم سلبیه گرفته است، نظر جنابعالی چیست؟

آشتیانی: بله، قاضی سعید در این زمینه لغزشهایی دارد، علتش هم این است که او عرفان را نزد استاد نخوانده بود، خودش مطالعه کرده بود و اگر کسی بدون استاد وارد چنین مسائلی شود همینطور هم می‌شود.

هتین: جنابعالی خودتان از محضر کدام یک از استادان عرفان بهره برده‌اید؟

آشتیانی: مدتی از محضر آقا میرزا محمد مهدی آشتیانی کسب فیض می‌کردم.

**هفتین:** به درس مرحوم قزوینی هم می‌رفتید؟

آشتیانی: بله، ایشان به سبک ملاصدرا درس می‌گفت و مسائل عرفانی را هم مطرح می‌کرد. ایشان تقریر عجیبی داشت که شنونده را حیرت‌زده می‌کرد.

**هفتین:** یعنی اگر کسی فلسفه صدرا را خوب بخواند عرفان را هم خوب می‌فهمد یا این فلسفه مقدمه‌ای بر عرفان است مثل منطق که مقدمه بر فلسفه است؟

آشتیانی: مقدمه به آن صورت نه، اما نشانی از آن در خود دارد. عرفایی بودند که فلسفه نخوانده بودند اما با تیزبینی و استعدادی که داشتند توانستند بدون کمک فلسفه مسائل عرفانی را درک کنند.

**هفتین:** پس طریق عادی برای درک مسائل عرفان، حکمت متعالیه است؟

آشتیانی: برای امثال ما بله، اما برای عرفای بزرگ معلوم نیست چنین باشد. ماجرای شیخ الرئیس و شیخ ابوسعید را خود می‌دانید.

**هفتین:** حضرت استاد، از اینکه مایه زحمت شما شدیم و به شما تصدیق دادیم عذر می‌خواهیم و از اطلاعات ذقیقت و دقایق علمی که بیان فرمودید سپاسگزاریم.

امیدواریم در ایفای وظایفی که به پژوهشکده محول است از ارشادات جنابعالی یاری جوئیم.

آشتیانی: اگر حالی و مجالی بود، آماده خدمتگزاری هستم.





- نظام فکری و فلسفی که به نام ایشان عنوان پیدا کرده است؛
- حضرات خمس؛
- موضع انسان در هستی‌شناسی تحت عنوان انسان کامل؛
- محبت و عشق در نظام خلقت؛
- آخرت و معاد.

ابتدا توضیح مختصری در مورد بعضی از این موضوعات مبنایی ارائه می‌کنم و سپس به بحث اصلی خود می‌پردازم.

یکی از این مباحث در مورد «انسان کامل» است. افراد بسیاری درباره انسان کامل بحث کرده‌اند. یکی از محورهای تعالیم عرفانی مولوی بحث انسان کامل است. البته مولوی انسان کامل را در موضع هستی‌شناسی و در ساحتی مشخص مورد بررسی قرار نداده است، بلکه از آن در جای جای مثنوی به هر مناسبتی، با همان حساسیتی که ابن عربی انسان کامل را مطرح می‌کند، سخن به میان آورده است. ابن عربی وقتی می‌خواهد بحث انسان کامل را مطرح کند ابتدا از عالم اسماء و صفات بحث می‌کند. سپس حضرت جبروت و عالم عقول را مطرح می‌کند. بعد در مورد حضرت ملکوت و عالم نفوس بحث می‌کند. به دنبال آن از عالم ناسوت و دنیای جسم و طبیعت سخن می‌گوید. گویی همه این تنزلات را از این بابت مطرح می‌کند که به حضرت جامع برسد و بگوید که این هستی‌شناسی همچنان که مبدئی به نام الله دارد، منتهایی نیز به نام انسان دارد. نظام هستی در قوس نزول به انسان خاتمه می‌یابد و در قوس صعود دوباره به ساحت لاهوت و عالم اسماء و صفات منتهی می‌شود. انسان در این نظام فکری جایگاه هستی‌شناسی دارد که از آن به حضرت جامع تعبیر می‌شود و همین تعبیر نشان می‌دهد که انسان تنها موجودی است که حق سفر به همه عوالم و گذر از همه مراتب را دارد. بنابراین ما انسان کامل را از دیدگاه ابن عربی علاوه بر موضع معرفت و هدایتش از دیدگاه خلقت و نظام فلسفی هستی‌شناسی مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

ابن عربی حتی در مورد انتخاب صفت «کامل» برای انسان تعمد دارد و به صورت حساب شده از آن استفاده می‌کند. معروف است اولین کسی که این تغییر را به کار برده ابن عربی است. او اصرار دارد در نظام عرفانی - فلسفی اش صفت کامل را به انسان نسبت دهد. البته در آثار قدیم و جدید عرفانی اوصاف متفاوتی در مورد انسان به کار برده شده است. مثل انسان الهی، عالم

ربانی و انسان آرمانی؛ اما هیچ کدام از این تعابیر در آثار ابن عربی نیست و او فقط از انسان کامل سخن می‌گوید و روی صفت «کامل» درنگ و تعمّد دارد. براد ابن عربی این است که به انسانی که به کمال دوم رسیده توجه دهد، نه هرکسی که در چهره انسانی در عالم ظهور می‌کند. برخلاف آنچه معروف است و بعضی فکر می‌کنند که زبان راز و رمز محی الدین و وسعت کار او خیلی از دقت‌های فلسفی و عرفانی را ایجاب نمی‌کرده است. اما دست کم، در این گونه مباحثی که جنبه مبنایی و محوری برای محی الدین دارد ترکیب‌ها را حساب شده به کار برده است.

از دیگر مباحث مبنایی ابن عربی بحث «محبت و عشق در نظام خلقت» است: «حركة العالم حركة حية»، مبنای آفرینش بر محبت است. عرفان عملی و سیر و سلوک ابن عربی را محبت تنظیم می‌کند. به نظر ابن عربی هیچ سالکی جز سالک راه محبت به مقصد نمی‌رسد؛ زیرا سیر و سلوک عرفانی، هماهنگی و همخوانی با نظام هستی است و نظام هستی در زبان مذهب بر اصل ولایت می‌چرخد. اگر عالم طبیعت را جاذبه عمومی اداره می‌کند جان هستی را عشق و ولایت اداره می‌کند.

هرچه گویم عشق از آن برتر بود      عشق امیرالمومنین حیدر بود

(عطار)

یکی دیگر از مباحث مبنایی ابن عربی بحث «آخرت و معاد» است. شما صحنه‌های عالم آخرت و فراز و نشیبهای گذر از این ساحت و حتی تصویرهای بهشت و دوزخ را در هیچ یک از آثار عرفانی گسترده‌تر از فتوحات مکیه ابن عربی نمی‌بینید. چنین شخصیتی با این وسعت دامنه مباحث، مورد علاقه و توجه امام (به دلیل حساسیت استادان بزرگوار ایشان در عرفان) قرار می‌گیرد. بنده تعلیقات امام بر فصوص را دیدم. امام در اکثر حاشیه‌ها و تعلیقاتی که بر فصوص نوشته‌اند از استادشان مرحوم شاه آبادی یاد کرده‌اند. تشخیص و تلقی شخصی و فردی بنده این است که حتی گاهی حرفهایی را که خودشان می‌خواستند در مباحث حساس عرفانی در ساحت شرع بزنند، سخن خود را با نقل قولی که برگرفته از سخن استاد بوده ارائه کرده‌اند. ظرافتی در طرح مسائل به کار برده‌اند که نشان می‌دهد تا چه اندازه مبنای تفکری امام از این استاد بزرگوار مایه گرفته است.

به هر حال، اگر کسی در این اندیشه باشد که میان عرفان امام و عرفان ابن عربی مقایسه کند، به عقیده بنده به وسعت تاریخ عرفان از ابن عربی تا امام مجال کار است. بسیاری از اندیشه‌های

ابن عربی در طول زمان تعدیل شده و باهمواری خاصی به دست دیگران رسیده است. وقتی این اندیشه‌ها مورد مطالعه و مذاقه شخصیتی مانند امام، که پروای شریعت ایشان قابل مقایسه با ابن عربی نیست، قرار می‌گیرد، تلاثم و سازگاری شریعت و عرفان بسیار پذیرفتنی تر می‌شود تا آنجا که شاید یکی از وجوه گرایش امروز ما به عرفان ابن عربی و تعدیل داوری در مورد آن زائیده همین همواریها و تلقیهای مناسب با سلیقه‌های مذهبی و شریعتی ما باشد.

اینها مباحثی است که باید دقیقاً در مورد آن کارکرد و تفاوت آرا و تلقی هر یکی از این دو وزنۀ عرفان اسلامی را نسبت به آنها سنجید و حتی به خدمت اینگونه بزرگان در تکامل اندیشه‌های عرفانی پی برد. آنچه امروز به عنوان یک طرح به نظر بنده رسید و قصد دارم آن را مطرح کنم تلقی تازه‌ای است - البته تازه از نظر بنده - که به نظر من محوری‌ترین مباحث محی‌الدین از دیدگاه امام است. پیشاپیش عرض می‌کنم که این بحث باید به طور مفصلتر مورد بررسی قرار گیرد؛ چون هنوز به جا افتادگی سایر مباحث عرفانی - لااقل در ذهن بنده - نیست. پس اگر ابهامی در عرض بنده احساس می‌شود دلیل موجهی خواهد داشت.

همان طور که می‌دانید شهرت ابن عربی و عظمت معنوی و رد و قبولهایی که نسبت به این عارف بزرگ انجام گرفته حول محور اصلی «وحدت وجود» است. اگر چه به گفته متبعان حتی یکبار هم ما تعبیر وحدت وجود را در آثار ابن عربی نمی‌بینیم. این اصطلاح نه در کلام ابن عربی که در پیام اوست. از کوچکترین رساله‌های یک ساعتۀ ابن عربی مثل حلیۀ الابدال تا کتابهای سی سالۀ او مثل فتوحات، تکیه‌گاه مباحث چیزی جز وحدت وجود نیست. دقیقاً نمی‌توان گفت ابن عربی چند کتاب و رساله نوشته است؛ ولی به عنوان یک جمله معترضه اگر تعداد صفحات آثار مسلم ابن عربی را بر ایام عمر او تقسیم کنیم وجود این همه آثار یک استثنا در شخصیت او را مسلم می‌سازد. محقق و عارفی به این پرکاری در کار تألیف نداریم. با این وسعت کار، موضوعی که در هیچ یک از آثار او مورد غفلت نبوده وحدت وجود است. حتی در پیامهای شخصی و مکتوبهای خصوصی او که به شاگردان و دوستانش و علمای زمانش نوشته است ذهنیت او به قدری نسبت به این امر حساس و مشغول بوده است که همواره، چه به صورت تصریح و چه به صورت تلویح، سخنی از این پیام به میان آورده است.

برای اینکه سریعتر به نتیجه برسیم می‌گوییم که هیچ صفحه‌ای از فصوص را نمی‌خوانید مگر آنکه ببینید مقدمات آن چنان تنظیم شده است که به این نتیجه برسد:

## لیس فی الدار غیره دیار.

در مباحث ابن عربی چه بسا به نظر برسد که شروع یک مطلب چقدر با وحدت وجود بیگانه است؛ اما او طوری در مورد آن بحث می‌کند که همه مباحث اصلی در مورد آن موضوع جنبه فرعی پیدا کرده و وحدت وجود اصل می‌شود.

بنده حتی می‌خواهم عرض کنم تمام مباحث محوری دیگر ابن عربی هم ظل و سایه‌ای برای وحدت وجود است. به هیچ امری به اندازه این امر توجه و توصیه نکرده است. از دیدگاه ابن عربی، وحدت وجود یک اصطلاح فلسفی است، و همان‌طور که می‌دانید موضوع فلسفه وجود است. با توجه به این نظر، مساوت وحدت وجود با وجوب وحدت نیز امری فلسفی است. بدین ترتیب وحدت وجود یک نظریه و نگرش نسبت به هستی است که عرفان ابن عربی را شکل می‌دهد.

این نحوه نگرش به عالم و ساحت خالق و خلق، ظاهر و مظهر را چنین مورد مطالعه و مذاقه قرار دادن، چه معرکه‌ها در عرفان محی‌الدین آفریده است. این نظریه، چه رد و قبولها به همراه داشته است. چه ذهنهای وقادی را در معارف دینی سالهای سال به خود مشغول کرده است. چه شرحها بر آرای ابن عربی در این زمینه نوشته شده است. بنده تصور می‌کنم اگر در مباحثی که راجع به وحدت وجود از زمان ابن عربی تا به امروز انجام گرفته است و همچنان ادامه دارد تبعی انجام پذیرد، اگر نگوییم این بحث گسترده‌ترین بحث است می‌توانیم بگوییم یکی از گسترده‌ترین مباحث هم در فلسفه و هم در عرفان و هم در مباحث وحدت وجود است.

بنده به دلیل تدریس فصوص مختصر مطالعه‌ای در مورد ابن عربی داشته‌ام و برایم ثابت شده است که محی‌الدین از تمام مقدمات متفاوت و متنوع همواره به یک نتیجه می‌رسد و آن اینکه به طریقی وحدت وجود را اثبات کند. من عمداً روی این نکته تأکید می‌کنم تا بحث اصلی خو را مطرح کنم. آنچه می‌خواهم درباره عرفان ابن عربی و امام عرض کنم این است که این اندیشه با همه عظمت و جلال نظریش وقتی به عنوان میراث به دست امام می‌رسد، با اینکه تمام مبنای نظری، مقدمات فلسفی و مباحث عرفانی آن از دیدگاه معظم‌له شناخته شده است، به نظر می‌رسد که ایشان اصرار دارد، این نظریه را به ساحت عمل بکشد.

همه عرض بنده همین است و اگر بتوانم این را توضیح بدهم، لاقلاً چشم‌اندازی را که برای خودم تازه است، در اختیار شما گذاشته‌ام که روی آن فکر کنید. وحدت وجود نظریه عرفانی و

عقلانی است و امام با ظرافت خاصی سعی می‌کند آن اندیشه را در عمل و حوزه عرفان عملی پیاده کند، به این معنا که حال وحدت وجود را در دیگران زنده کند. توحید وجودی تقریباً آخرین نظریه‌ای است که در مراحل توحید مطرح کرده‌اند. اگر قدری کلام و فلسفه و عرفان را با هم بیامیزیم و بگوییم توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، توحید عبادی، توحید شهودی و توحید وجودی داریم، همه اینها در جایگاه خودش درست است و هر کدام اصطلاح خاص خودش را دارد.

یک نحوه توحید هم داریم به نام توحید حالی که در مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی نیز مطرح شده است. ایشان در توضیح توحید حالی می‌گویند: با پیدا شدن و پیدا کردن حالتی که هیچ چیز و هیچ کس جز خدا قابل عنایت و اعتنا نیست، حالی انسان حالتی توحیدی می‌شود. چنین موحدی، آفاق و انفس را در رابطه با وحدانیت حق می‌شناسد. در توحید حالی خدا بر احوال موحد حاکم است. البته شاید به ذهن برسد که در این مرحله به هر حال شخص صاحب حالی هست که این حال بر او حاکم است و هنوز به مقام فنا نرسیده است که این هم در مرتبه بعد نفی می‌شود. یک مرتبه برتری را در توحید مطرح می‌کنند که هم خواجه عبدالله انصاری در «متزل صدم» که توحید است و هم صاحب مصباح الهدایه از آن یاد می‌کند و آن توحید الهی است. امام در مسأله وحدت وجود که محور همه مباحث است، پیام و کلامی دارد که خواننده خویش را به حالتی وا می‌دارد و او را به نشئه و فضایی می‌کشاند که مسأله حاضر و محضر هم تفکیک ناشدنی می‌شود. به هر نسبتی در اندیشه توحیدی خدا همه جا حاضر است، سالک خود را به همان نسبت در محضر خدا حاضر می‌بیند. این نشئه و حالت عرفانی شاید قابل توصیف نباشد؛ اما برای اینکه نشانه‌های قرآنی را در اختیار شما فرار داده باشم، توجه شما را به آیات توحیدی قرآن جلب می‌کنم. در تمام این آیات، که ما را به تمام پدیده‌ها توجه می‌دهد، حضور خدا مقدم بر محضر او مطرح می‌شود.

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ: اگر سماوات و ارضی هست با الوهیت و نور حق توحیه

می‌شود.

«لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»: اگر ملکی و سماوات و ارضی هست با «لَهُ» توحیه

می‌شود.

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»: نه «هو الاول و هو الاخر» و «هو الظاهر و هو

الباطن». در «اولها و آخرها» و «ظاهرها و باطنها» حضور دارد.

آیا این همه اصرار در منطق وحی برای مطالعه خلقت از باب خود خلقت است؟ کدام سوره را در قرآن می‌خوانید که خدا به خود نبالیده باشد که ماییم که آسمان را آفریده‌ایم، ماییم که زمین را خلق کردیم، ماییم که امواج هوا و بادهای را اداره می‌کنیم، ماییم که نزول باران را تأمین می‌کنیم، ماییم که کشتیها را در دریاها به حرکت در می‌آوریم، ماییم که آفتاب و ماه را مسخر خود و به امر خود مسخر شما قرار دادیم؟ این همه تأکید در تماشای خلقت برای خود خلقت است یا برای «نحن» و «ما»ست، کدام؟ به آسمان بنگرید که چه شود؟ آسمان را نبینید یا ببینید؟ به نظر می‌رسد که تمام این تأکیدها برای این است که از پدیده‌ها منصرف شوی و در حقیقت به پدیده آفرین متوجه شوی و این حال حضور را نسبت به مبدأ که حضور او را در همه چیز پذیرفته‌ای برای خود استمرار ببخشی. این چیزی است که به نظر می‌رسد بیش از آن که عرفان نظری باشد عرفان عملی است.

بنده عرض خواهم کرد چرا در عرفان عملی همه کسانی که اهل سیر و سلوک هستند اولین گام را - حالا یا به عنوان مقام و منزل و یا به عنوان مقدمه مقام و منزل - «یقظه» دانسته‌اند؟ هیچ کس نیست که منکر تقدم یقظه بر توبه باشد. اگر توبه را هم اول مقام در سیر و سلوک بدانیم مقدمه‌ای لازم دارد که آن مقدمه یقظه است. یقظه در لغت یعنی بیداری؛ منتها آن را به بیداری بعد از خواب گویند. یقظه یعنی بیداری که مقدمه‌ای به نام خواب و خفتگی داشته است. یقظه یعنی هوشیاری نسبت به وحدت وجود و بیداری در حضور خدا.

این سرآغاز سیر و سلوک است آدم خفته و مهجور از حقیقت را بیدار می‌کنند که موضع خود را بشناسد. دردمندیهای عارفان از همین احساس مهجوریت شروع می‌شود.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / از جداییها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا بیریده‌اند / از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

مگر انقطاعی در کار است؟ مگر بریدنی در کار است؟ مگر فاصله‌گرفتنی در کار است؟ این دوری و مهجوری زائیده خفتگی و موضع‌ناشناسی ماست. عالم ما عالم غرور است. عالم غشوه است. عالم غطاء است. عالم التباس است. عالم اشتباه است. عالم خواب و خیال است. روی همین خواب و خیالش درنگ کنید. خفته‌ای که موضع خویش را از یاد برده است.

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش

من به هر جمعیتی نالان شوم جفت خوشحالان و بد حالان شوم  
 یقظه یعنی رسیدن به چنین درمندی در هجران. اما این هجرانی نیست که با سیر و سلوک  
 جغرافیایی به وصل بینجامد. دقت کنید! این هجران از راه آگاهی و معرفت است؛ یعنی  
 بازشناسی چیزی که در متن آنیم و از آن غافلیم. سعدی می‌گوید: داشتیم آیه «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ  
 حَبْلِ الْوَرِيدِ» را تفسیر می‌کردم، تفسیرم که تمام شد یکی از اهل مجلس در حالی که این ابیات را  
 زمزمه می‌کرد افتاد و غش کرد:

یار نزدیکتر از من به من است      وین عجب بین که من از وی دورم  
 چه کنم با که توان گفت که او      در کنار من و من مهجورم

ما در این بیداری به دو قرب هشیار می‌شویم: قرب حق به ما، که چه هشیار باشیم چه نباشیم  
 تحقق یافته است. این قرب به اندازه‌ای محقق است که موجودیت ما یعنی قیومیت او: «اللَّهُ لَا  
 إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»، و قرب ما به حق.

بنده در جلسه‌ای عرض کردم که خدا چرا می‌گوید: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»؟ شما حاضرید  
 به جای خدا بگویید خدا خوابش نمی‌برد، خدا چرت نمی‌زند؟ این چه تعبیری است از قول  
 خداوند در بزرگترین و بهترین آیات قرآن؟ از زبان روایات «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» یعنی چه؟  
 مگر این احتمال وجود داشته که خدا چرت بزند و یا خدا خوابی داشته باشد؟ نظارت و احاطه  
 هر چه قویتر و حساستر باشد، خسته‌کننده‌تر و غفلت‌آورتر است. ولی خدا اعلام می‌کند ما برای  
 یک لحظه از علم و احاطه و اشراف و نظارت و خضوع در کوچکترین پدیده تا بزرگترین آفریده  
 خویش نه غافلیم، نه ناسی و نه نائم. چنین حالت حضوری در مورد خدا اعتقاد ماست. اما عمل  
 ما چه؟ آیا به چنین ساحتی رسیده‌ایم که ما هم چنین حال حضوری را نسبت به مبدأ داشته  
 باشیم؟ اتفاقاً آیه‌ای که خواجه عبدالله انصاری برای بحث یقظه انتخاب کرده این آیه است:

قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ

قدری در این آیه دقت کنید. «قل انما اعظکم بواحدة» یعنی همه پیام من که جوهره تاریخ  
 یکصد و بیست و چهار هزار نبی است؛ این است که: «أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ». تعبیر خواجه این است:  
 «القومة لله هي اليقظة من سنة الففلة»؛ یعنی از خواب برخاستن و هشیار حضور شدن. این  
 هشیاری سالک را به راه می‌اندازد. به راه می‌اندازد یعنی چه؟ می‌خواهم عرض کنم این اندیشه  
 چگونه سیر و سلوک را ایجاد می‌کند یا حجابها را عقب می‌زند؟ سالک را به راه می‌اندازد؛ یعنی

لایه‌ها را باز می‌کند. طومار بسته‌ای است که اگر شما آن را باز کنید، اشراف به لایه‌های نهانی آن پیدا می‌کنید. نه چیزی به آن می‌افزاید و نه چیزی از آن می‌کاهد. دیوارها را فرو می‌ریزد و نوری که بر سر دیوار می‌تابید، اینک بر شما می‌تابد، و با این فرو ریختن‌ها به جایی می‌رسد که خود آفاق و انفس، علم، نور، عمل و سیر و سیاحت را در متن این نورگم می‌بینید. آخرین منزل بعد از تجرید و تفرید، توحید است. منزل صدم (توحید) گسترده‌ی کیفی منزل اول است و این هشیاری به فنای عبد در «رب» می‌انجامد و این قرب فرائض است نه نوافل.

قرب نوافل و قرب فرائض چیست؟ در قرب نوافل «كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ» مطرح است؛ یعنی شما هستید اما با چشم خدایی و با گوش خدایی. خدا چشم و گوش بنده می‌شود. در قرب فرائض بنده چشم خدا می‌شود و «انتمیت» مطرح می‌شود. شما در غنای او فراموش می‌شوید: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَنَى الْحَمِيدُ». غنا و حمد او چنان تابشی دارد که انتمیت و فقر شما را در خود حل و هضم می‌کند و شما زبان خدا می‌شوید. در این حالت است که وقتی سراز رکوع برمی‌دارید می‌گویید: «سَمِعَ اللَّهُ»، و گرنه به شما چه که خدا می‌شنود یا نه؟ شما چرا می‌گویید «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ»؟ این بیان خداست یا بیان شما؟ قرب فرائض، یعنی «سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ» و قرب نوافل یعنی «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». بنابر این، در توحید الهی به همان جا می‌رسید که آغازش این است: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و انجامش این است «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلَايِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ...» یعنی «اولوالعلم» و «الله» در شهادت یکی می‌شوند.

هتین، جنابعالی بحثهای عقلی را با لحن هنرمندانه و دلنشینی بیان کردید. مسأله‌ای که مطرح است این است که شما به یک بُعد از شخصیت امام اشاره و آن را با این حری می‌مقایسه کردید، آن هم از منظر عرفان. ما امام را در کنار ابعاد دیگری که شخصیت ایشان دارد به عنوان یک عارف می‌شناسیم و این را هم می‌دانیم که عرفا و نگاه عارفانه در موارد زیادی از تاریخ مورد نقد و انتقاد و در بعضی جاها هم مورد سرزنش قرار گرفته‌اند. بیشتر این نقد و انتقادها هم از طرف فقها بوده است. حضرت امام هم فقیه بودند و هم عارف. سؤال این است که آیا این دو وجه شخصیت امام در مقابل هم است یا در کنار هم؟ حضرت امام چگونه این دو امر متضاد را در خودشان جمع کردند و این تضاد

به کجا برمی‌گردد؟

شیخ الاسلامی: البته سؤال شما مبنایی است و جواب مبنایی هم می‌طلبد. اما لازم است با نگاه عمیقتر و دقیقتری به فقاهت و عرفان بنگریم. درست است که ما در مقام اصطلاح، فقه را استنباط احکام فرعیه از ادله تفصیلیه می‌دانیم؛ اما اگر به تاریخ فقاهت صرف نظر از این عرف خاص - که جای بحث هم دارد - نگاه کنیم، فقه به فقه اکبر و اصغر تقسیم می‌شود و فقه اکبر یعنی معارف بنیادی اسلام.

یکی از امتیازات امام این است که جوهره عرفان را با جوهره فقاهت و جوهره فقاهت را با نگرش عرفانی سازش می‌دهند. اگر شما تصور اختلافی در آن زمینه، به آن معنای مورد نظر داشته باشید، این نگرش به آن معنا نیست که تاریخ عرفان را از یک سلسله اشتباهات و شبهه انگیزها که با فقاهت سازگار نیست خالی ببینیم. بنده در درسهای عرفانی تصریح کرده‌ام که حتی اصطلاح شریعت، طریقت و حقیقت برای اهلش یک اصطلاح اصیل و برای غیر اهلش شبهه انگیز است. شما وقتی می‌گویید شریعت پوسته، طریقت مغز و حقیقت روغن است، بلافاصله اولین مسأله‌ای که از این تمثیل برای یک تازه کار و غیر متخصص در عرفان پیش می‌آید این است که کسی که روغن در اختیار دارد به مغز و پوست چه کار دارد؟

همین چیزی که متأسفانه شبهه‌های عظیمی برانگیخته است. اما اگر این تمثیل را اینطور توجیه کنید که مراد عرفا هم همین است که هیچ حقیقتی جز به طریقی که در حریم شریعت است دست یافتنی نیست و هیچ روغنی از هیچ مغزی فراهم نمی‌آید مگر در پوسته مناسب خودش، دنیای تمثیل شما عوض می‌شود و می‌بینید ملازمت میان این ابعاد یک حقیقت است. مولوی در مقدمه سوم می‌گوید: شریعت شمع است و طریقت راه است و حقیقت مقصد و منزل، بلافاصله خواننده به ذهنش متبادر می‌شود کسی که به مقصد رسید است با شمع و چراغ راه چه کار دارد؟ این درست است؛ اما اگر این تمثیل را اینگونه معنا کنیم که به هیچ مقصدی نمی‌توان رسید مگر از راه همواری که با شمع روشن شده باشد به پرسش پاسخ داده شده است. به هر حال، تنازع فقه با عرفان، نه با تصوف رسمی تاریخی، نزاعی است مسلّم و ابعاد گوناگونی دارد که قابل بررسی و بحث و مذاکره است. ولی نباید فراموش کرد که این عرفان نابی که در شخصیهایی مثل امام و نظایر ایشان مطرح می‌شود مطلقاً با این تنازع رسمی و تاریخی ارتباط ندارد.

## اطلاع‌رسانی

### یاد

درگذشت استاد بزرگ آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی یکی از بزرگترین ضایعه‌هایی است که جامعه دینی و علمی، در دوران اخیر متحمل شده است. حضور ایشان از این پس که بیش از هر زمان دیگری به گشودن فضای عقلانیت نیاز است می‌توانست منشأ برکات و حسنات بسیاری باشد. آرای حکیمانه و آثار عالمانه ایشان در زمینه‌های منطق، فقه، اصول، فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و حکومت و سیاست تا آینده‌های دور دانش‌پژوهان بسیاری را به درس‌آموزی و بحث و نقد و نظر خواهد خواند. پژوهشنامه متین افتخار دارد که در نخستین شماره خود باب «دیدار» را با حضور ایشان گشود و میزبان آخرین نکات نغز ایشان شد که در مطبوعات علمی - پژوهشی کشور منتشر شده است. پژوهشنامه متین درگذشت این دانشمند بزرگ را که از مفاخر فرهنگ ایرانی - اسلامی به شمار می‌رود به پیشگاه حضرت ولی عصر (عج) و مقام رهبری و همه دانش‌پژوهان و مشفقان دین و مملکت تسلیت می‌گوید.

## نقدی بر کتاب:

### تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی

#### به روایت رادیو بی‌بی‌سی

#### علیرضا ملایی توانی\*

انقلاب اسلامی ایران بی‌تردید یکی از برجسته‌ترین رخدادهای سده بیستم است. شکل و ماهیت این رویداد، روند تکاملی تحولات آن، از پیدایش تا پیروزی، پیامدها و آثار پایدار و شگفتی‌آفرین آن در ایران و فرایند منطقه‌ای و جهانی آن، از همان آغاز نگاه مجامع علمی و پژوهشی و محافل سیاسی و خبری جهان را به خویش معطوف داشت. عظمت این رخداد و نتایج متنوعش در عرصه‌های گوناگون، انقلاب اسلامی را به یکی از مهمترین و جنجالی‌ترین موضوعات سزاوار پژوهش مبدل ساخت. از همین رو تاکنون هزاران جلد کتاب و مقاله در این خصوص به رشته تحریر درآمده و دهها کنگره و گردهمایی علمی و سیاسی درباره‌ی زوایای مختلف انقلاب، بویژه در خارج از ایران، برگزار گردیده است. این حجم انبوه اطلاعات – صرف نظر از رویکرد خاص آنها – طبیعتاً از سطح، فراتر رفته و به بررسی عمق و لایه‌های درونی انقلاب نزدیک گشته است و این روند همچنان با قدرت و شتابی فزاینده به پیش می‌رود.

صرف‌نظر از مطالعات امروزی در همان سالهای اوج‌گیری مبارزات ملت ایران نیز جمع‌کثیری از سیاستمداران، اندیشمندان، جامعه‌شناسان، تاریخ‌نگاران، نظریه‌پردازان انقلاب و طیف گسترده‌ای از متخصصان رشته‌های دیگر نیز به تحلیل و تفسیر این رویداد بزرگ نشستند و حتی برخی از این صاحب‌نظران، راه ایران را در پیش گرفتند تا از نزدیک، شاهد وقوع انقلاب باشند و فرضیات خویش را در عرصه عمل

بیازمایند. اگرچه مجموعه تلاش و تکاپوی این گروه‌ها برغم تنوع و فراوانی آن همواره راهگشا و قابل ستایش بوده است؛ اما این تلاشها هیچ‌گاه کافی به نظر نمی‌رسد و ضرورت پژوهش در این فضا همچنان به گونه‌ای آشکار وجود دارد.

در میان شیوه‌ها و روشهای گوناگون مطالعه انقلاب اسلامی، بی‌تردید یکی از بدیعترین و جذابترین شیوه‌ها برای تحلیل و تبیین ابعاد انقلاب، تاریخ شفاهی است. این شیوه که می‌کوشد جریانهای گذشته را از زبان قهرمانان تاریخ، بازیگران صحنه‌های سیاسی و دیگر حادثه‌آفرینان یا ناظران رویدادها بازسازی کند، نخستین بار در سالهای پس از جنگ جهانی دوم سربرآورد. ماجرا از آنجا آغاز شد که برخی کاوشگران و پژوهندگان علوم اجتماعی برای جستجوی علل و تبیین چگونگی پیدایش نازیسم در اروپا، به یک رشته مصاحبه‌های میدانی با برخی نخبگان سیاسی، صاحبان دانش و آشنایان به تحولات آلمان دست زدند. از آنجا که جمع‌بندی این یافته‌ها، خود دستاوردی شایسته بود، این رویه از آن پس به شیوه‌ای متداول مبدل گردید و بتدریج با آرای اندیشمندان چون پل ریکور درگذر از خاطره به تاریخ، جایگاه بلند فلسفی و نظری نیز یافت.

اکنون غرب به عنوان مبتکر این سنت علمی، در کنار کنکاشها و پژوهشهای علمی، تحولات برجسته دنیای جدید را همزمان به شیوه‌ی تاریخ شفاهی نیز مورد بررسی و تفسیر قرار می‌دهد. انقلاب اسلامی که می‌کوشید گفتگوی جدیدی را در گفتار مسلط جهان دوقطبی روزگار خویش مطرح سازد، در زمره حوادثی به شمار رفت که از این زاویه نیز می‌بایست نگریسته می‌شد. انقلاب

\* عضو هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

شونده، که خود طیف گسترده و نسبتاً متنوعی از سیاستمداران نظام گذشته و موجود ایران، صاحب‌نظران، شاهدان عینی و دیگر آشنایان به انقلاب اسلامی را شامل می‌گردد، به عنوان منابع این پژوهش شناسایی شده‌اند. سپس، با توجه به نقش و جایگاه افراد و رویدادهای انقلاب و نیز با عنایت به میزان احاطه مصاحبه‌شوندگان بر حوادث، اطلاعات و ناگفته‌ها، از آنان خواسته شده است تا مشاهدات، تحلیلها و برداشتهایشان را بر اساس حوزه فعالیت و عملکرد خویش بازگویند. ناگفته پیداست که این شیوه نیازمند طرح پرسشهای علمی و دقیق بر مبنای اصول مصاحبه است. بنابراین این روش از نقطه نظر جستجوگری و کاوش علمی، بسیار سزاوار ستایش است؛ چه، دشواریها و نارساییها همواره مانع اینگونه تلاشهاست.

مصاحبه‌گر اصلی و فراهم‌آورنده این حجم عظیم اطلاعات، آقای باقر معین بود. او تصدی هیأتی را برعهده داشت که طی سفرهای متعدد به اقصا نقاط جهان، بویژه کشورهای فرانسه، امریکا، سوئیس و انگلیس و ایران، به جستجو و جمع‌آوری داده‌ها پرداخته است. این هیأت، سرانجام با کمک بهروز آفاق توانست نزدیک به ۳۰۰ ساعت نوار از گفتگوها و مصاحبه‌ها گرد آورد. این مجموعه با کمک خبرها، سخنرانیها و مصاحبه‌هایی که از قبل در آرشیو و بایگانی بی‌بی‌سی موجود بود تنظیم و تلفیق گردید و در نهایت به برنامه‌های ۱۱ ساعته تبدیل گشت. بدین ترتیب پس از ماهها تلاش، این تکاپو به ثمر نشست و در دهمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی به تاریخ ۲۲ بهمن ۱۳۶۷ پخش اولین مرحله از سلسله برنامه‌های داستان انقلاب آغاز گردید که بی‌وقفه تا ۳۱ اردیبهشت ۱۳۶۸ ادامه یافت و درست چهار ماه بعد پخش دومین مرحله آن با تغییراتی مجدداً از سر گرفته شد.

در این برنامه، که اول بار در ۲۸ قسمت جمعه

ایران به روایت رادیو بی‌بی‌سی تنها نمونه کوچکی از این گونه تلاشها محسوب می‌شود که از سوی محافل غربی برای شناخت انقلاب ایران صورت می‌گیرد. طرح بزرگتر کوششی است که به سرپرستی دکتر حبیب‌الله لاجوردی، از سال ۱۳۶۵ به این سو، در دانشگاه هاروارد امریکا با قدرت تمام در دست پیگیری و انجام است.

در تاریخ شفاهی می‌کوشند تا وقایع و تحولات گذشته را از زبان قهرمانان، حادثه‌آفرینان و ناظران رویدادها بازسازی نمایند و از تلفیق خاطرات، تحلیلها، نگرشها و قضاوت شخصیتها، رویکردی جدید، جذاب و جالب ارائه کنند. در مجموعه برنامه «داستان انقلاب» ایران به روایت رادیو بی‌بی‌سی نیز تحقق همین امر منظور نظر بوده است؛ چرا که، فراهم‌کنندگان آن در مقدمه این اثر خاطر نشان کرده‌اند که:

**«شرح تاریخ این هفتاد سال از مشروطه تا انقلاب اسلامی» در کتابهای متعدد آمده و قصد ما بازگویی این تاریخ نبوده در «داستان انقلاب» عده‌ای از کسانی که خود، تاریخ معاصر ایران را ساخته‌اند یا در آن حاضر و ناظر بوده‌اند، به زبان خود و صدای خود، خاطرات، تجربه‌ها و مشاهدات خود را نقل کرده‌اند.»<sup>۱</sup>**

اما اینکه این مدعا تا چه حد با واقعیات سازگار است محور اساسی گفتگو و انتقاد ما را شکل می‌دهد. به هر تقدیر داستان انقلاب که به مناسبت دهمین سالگشت پیروزی انقلاب اسلامی از سوی گردانندگان رادیو بی‌بی‌سی تهیه و پخش گردید، صرف‌نظر از برخی جنبه‌های قابل نقد و بازنگری آن، از بسیاری جهات نیز شایسته تحسین و تقدیر است.

شواهد گواه آنند که این مجموعه بر اساس تدوین یک طرح علمی و بر محور یک چهارچوب و برنامه مشخص فراهم آمده است. به این معنا که ابتدا افراد و شخصیتهای مصاحبه

شبه‌ها از بخش فارسی رادیو بی‌بی‌سی پخش شد، بحث از نهضت ملی‌شدن صنعت نفت آغاز می‌شد و با پیروزی انقلاب در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ خاتمه می‌یافت. با ملاحظه‌ای تطبیقی پخش دوم این برنامه از جهانی با پخش اول متفاوت بود: الف) این برنامه در ۳۶ قسمت تنظیم شد و پخش آن از ۷ مهر ۱۳۶۸ آغاز و تا ۱۱ خرداد ۱۳۶۹ استمرار یافت.

ب) پخش اول نسبتاً با رویکردی بیطرفانه، علمی و تاریخی تدوین شده بود، و در آن به صراحت از حقایقی چون مداخلات فزاینده روس و انگلیس در ایران، استقلال‌طلبی و سلطه‌ناپذیری دکتر مصدق و امام خمینی، مفاسد آشکار و وابستگی‌های رژیم و خیانتها و توطئه‌ها سخن رفته بود؛ اما در پخش دوم رویکردهای مذکور یا حذف شد یا تا حدود زیادی آسیب دید و رویکردی جدید، که بیشتر رنگ و بو و سمت و سوی سیاسی داشت، جانشین آن شد.

به نظر می‌رسد تهیه‌کنندگان «داستان انقلاب» احتمالاً به دلیل انتقادات و اعمال نفوذهای سیاسی، تحت فشار قرار گرفته و به ناگزیر برخی بازنگرها و ملاحظات را در آن اعمال کردند. اگرچه دست‌اندرکاران رادیو بی‌بی‌سی با افزودن برخی فصلها و گفتارهای جدید و با این ادعا که بعضی از مطالب به دلیل فقدان ارتباط و پیوند منطقی با قضایا حذف گشته سعی نمودند بر ضعف این اثر سرپوش بگذارند؛ اما نیک پیدا بود که این تلاش علمی نیز متأثر از مواضع بی‌بی‌سی در قبال تحولات ایران بسیار رقیتر گشته است. رادیو بی‌بی‌سی بعدها پخش دوم برنامه «داستان انقلاب» را در ۹ نوار کاست انتشار داد و کتابی نیز در این باره منتشر کرد،<sup>۲</sup> اما در کتاب و نوارها هیچ ذکری از پخش اول داستان انقلاب به میان نیامد. ج) پخش دوم برنامه داستان انقلاب از نظر مقطع تاریخی نیز قدری به عقبتر بازگشت و در حقیقت انقلاب مشروطه به عنوان نقطه آغاز در

نظر گرفته شد. تهیه‌کنندگان و مجریان این برنامه نیز برای توجیه این اقدام، در مقدمه کتاب چنین اظهار عقیده کرده‌اند:

«پایان داستان می‌دانستیم که روز ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ است؛ برای شروع آن باید مبدأ حوادثی را پیدا می‌کردیم که همه به هم وصل شده و به انقلاب انجامیده بود. مبدأ را انقلاب مشروطه گرفتیم که بنیاد مهمترین تحولات تاریخ معاصر ایران است.»<sup>۳</sup>

به نظر می‌رسد این رهیافت در مقایسه با آثاری که امروزه درباره انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن نوشته می‌شود، دقیق و عالمانه انتخاب شده است. در برابر طیفی که می‌کشند ریشه‌های انقلاب سال ۱۳۵۷ را در عوالم لاهوت و جبروت جستجو کنند و بنیادهای تاریخ آن را به داستان آدم (ع) تا خاتم (ص) و زندگانی پیشوایان معصوم (ع) پیوند دهند - و سرانجام بدرستی نتوانند فرضیات خویش را اثبات نموده و حق مطلب را به شیوه‌ای روشنمند و علمی ادا کنند - رهیافتی شایسته تقدیر است. چرا که ایران با انقلاب مشروطه به دوران جدید قدم نهاد. این انقلاب، فضای سیاسی و فکری کشور را دگرگون ساخت و در پی آن، ملت ایران نخستین تجربه سیاسی خویش را برای دخالت در سرنوشتش رقم زد. استبداد مطلقه لجام خورد و در جنبش مسلحی شدن صنعت نفت بیگانه‌ستیزی و استقلال‌خواهی نیز به آن اضافه گشت. در واقع انقلاب اسلامی دستاورد نهضت‌های پیشین را در پرتو اسلام گرد آورد و از همین رو است که این حرکتها با یکدیگر ارتباطی تنگاتنگ دارند.

به لحاظ محتوایی، در «داستان انقلاب» پس از نگاهی مختصر به انقلاب مشروطه، جنگ جهانی اول، حکومت رضاشاه، جنگ جهانی دوم در ایران، سالهای آغاز سلطنت محمدرضا پهلوی، واقعه آذربایجان و نهضت ملی‌شدن صنعت نفت، رویدادهای نزدیکتر به انقلاب اسلامی مورد

به چشم می‌خورد.

عسلاوه بر این، در تاریخ شفاهی، مصاحبه‌شوندگان عموماً از یک رشته مسائل بی‌مناکند. عده‌ای نگرانند که به عدم وفاداری یا حاکمیت جدید متهم شوند، عده‌ای نگران آینده خود، خانواده و اموالشان هستند. عدم تمایل عده‌ای به بیان خاطرات شاذ و ارزشمند برای عموم، نیز به دلیل محرمانه تلقی کردن آنهاست. عده‌ای نمی‌خواهند به دلیل عملکرد گذشته‌شان در معرض انتقاد قرار گیرند و بسیاری ملاحظات دیگر مانع از آن می‌شود که آنان حقایق را «آنگونه که اتفاق افتاده است» بیان کنند. نظر به همین موانع است که بسیاری از شخصیت‌های داخلی و خارجی با وجود نقش منحصر به فردشان، از همراهی و همکاری با تهیه‌کنندگان تاریخ شفاهی اجتناب ورزیده‌اند. البته این واقعیت را نیز نباید نادیده انگاشت که بدنامی امپریالیسم بیر انگلستان در ایران، که در بخش اعظم تاریخ معاصر ایران یکی از سدهای آهنین در راه توسعه و پیشرفت ایران تلقی شده است، و نفوذ هراس‌انگیز و اختاپوسی عوامل آن دولت، که در بسیاری از ساختارهای سیاسی اجتماعی ایران، ریشه دواینده بود، خود مانعی در این راه محسوب می‌شد چه نظریه توطئه را حول محور این کشور دامن می‌زد. همین دیدگاه آمیخته با سوءظن نسبت به دولت انگلستان تا حدی به رادیو بی‌بی‌سی نیز قابل تسری است. زیرا رادیو بی‌بی‌سی نیز در ایران سابقه چندان درخشانی نداشته است؛ چه فعالیت‌های این رادیو، با برنامه‌های از پیش طراحی شده و هماهنگ علیه رضاشاه در سالهای جنگ جهانی دوم آغاز گردید و در دوران مبارزات برای ملی شدن صنعت نفت، به کارشکنی و سخن‌پردازی علیه این نهضت بزرگ و شکوهمند ایرانی پرداخت. نهضتی که اساس سلطه امپریالیسم فرتوت بریتانیا را در ایران هدف گرفته بود.

بررسی قرار می‌گیرد. قیام ۱۵ خرداد و فضای سیاسی-اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی دهه‌های ۴۰ و ۵۰، همچنین سلسله حوادثی که جرقه‌های اول انقلاب را شکل دادند تشریح می‌شود و سرانجام، سقوط پای‌ارکان رژیم و اعتصابات و تظاهراتی که به پیروزی انقلاب در ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ انجامید مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در کتاب به سرعت و با نگاهی اجمالی انقلاب مشروطه مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، عوامل و زمینه‌های پیدایش این نهضت، چگونگی و شیوه‌های مبارزه گروه‌ها و اقشار درگیر در این انقلاب، شعارها و اهداف آن و بسیاری مسائل دیگر ناگفته می‌ماند. اما عامل پیونددهنده میان این نهضت در سال ۱۲۸۵ و انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ به خوبی تبیین می‌گردد:

**«انقلاب نقطه آغاز ندارد؛ [بلکه] تحول تند است در امتداد تاریخ. از این رو ریشه‌های انقلاب ایران را باید در تحولات پیشین جست که شاید مهم‌تر از همه نهضت مشروطه باشد... آرمانهای مشروطیت، یعنی آزادی، استقلال و حکومت قانون پس از هفتاد سال آرمانهای انقلاب بود.»<sup>۴</sup>**

این پیوند منطقی، تاریخی و موضوعی میان مصاحبه‌ها و اطلاعات فراهم آمده بی‌تردید یکی از نقاط قوت این پژوهش است. مصاحبه‌ها و گفتارها برغم شیوه‌های بیان و مواضع متفاوت گویندگان آنها، چنان به هم گره خورده‌اند که گویی در یکدیگر تنیده شده‌اند. این دقت و ظرافت که تا سرحد وسواس پیش رفته، توانسته چنان تصویری از حوادث ارائه دهد که گویی همه با یک قلم و با یک بیان نگاشته شده است. اهمیت این موضوع زمانی بیشتر درک می‌شود که بدانیم مصاحبه‌شونده کمتر می‌تواند اندیشیده و سنجیده سخن بگوید یا مکنونات، خواسته‌ها، اندوخته‌ها و تجربیاتش را به شکلی منسجم سازماندهی کند؛ حال آنکه در نگارش معمولاً چنین معضلی کمتر

صرف‌نظر از هیاهو و جنجال‌هایی که این بنگاه خبر پراکنی علیه نهضت ملی ایران برانگیخت، در سال‌های پایانی حاکمیت پهلوی دوم، بار دیگر رادیسوی بی‌بی‌سی علیه رژیم محمدرضاشاه موضع گرفت. تا آنجا که به نظر می‌رسید با هواداران انقلاب همصدا گشته است؛ اما این خوش‌باوری با پیروزی انقلاب اسلامی و آشکار شدن ماهیت حاکمیت نوین‌جمهوری اسلامی سرعت به یک سوءظن مفرط مبدل گردید. چه، این رادیو بار دیگر تغییر چهره داد و پایگاهی علیه حکومت اسلامی شد و بدین ترتیب نشان داد که همه تلاش بریتانیا برای براندازی رژیم پهلوی همچون دوران مشروطه، کوششی برای رخنه در نظام جدید در ایران بوده است. به همین دلیل، بسیاری از صاحب‌نظران و آگاهان داخلی بویژه کسانی که در صحنه‌های گوناگون انقلاب نقش اساسی داشتند، از گفتگو با این رادیو پرهیز می‌کردند. در نتیجه، تلاش علمی دست‌اندرکاران بی‌بی‌سی، قربانی ملاحظات سیاسی گشت که خود واکنشی منطقی و برآیندی طبیعی از اقدامات این رادیو و نیز سیاست‌های دولت انگلیس در قبال ایران بود. بدیهی است به دلیل فقدان همین جنبه، بزرگترین ضعف تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی به روایت بی‌بی‌سی نمایان گشت که همانا فقدان اطلاعات و بازتاب دیدگاهها، قضاوتها، نگرشها، تجربیات و خاطرات رهبران و کارگزاران انقلاب به عنوان نقش‌آفرینان اصلی صحنه‌های انقلاب و مخالفان سازش‌ناپذیر شاه است.

در سراسر سلسله برنامه‌های «داستان انقلاب»، با ۵۵ نفر مصاحبه شده است که این مصاحبه‌ها در کتاب نیز منعکس شده است. اما چنانکه پیداست همه این شخصیتها مستقیماً مورد مصاحبه قرار نگرفته‌اند و رادیو بی‌بی‌سی از صدا، پیام و نوار سخنرانی و مصاحبه‌های گذشته آنان، که در آرشیو خود داشته، استفاده کرده است.

شخصیت‌هایی چون امام خمینی (س)، آیت‌الله خامنه‌ای، دکتر بهشتی، آیت‌الله سیدکاظم شریعتمداری، دکتر علی شریعتی، آیت‌الله طالقانی، صادق قطب‌زاده، دکتر محمد مصدق، آیت‌الله منتظری، آیت‌الله عبدالکریم موسوی اردبیلی، حجت‌الاسلام و المسلمین علی‌اکبر هاشمی رفسنجانی، امیر عباس هویدا، دکتر ابراهیم یزدی، جمعی کارتر، دکتر فریدون کشاورز، آیت‌الله سیدصادق روحانی، سیدحسن تقی‌زاده، شرف پهلوی و فرح پهلوی از جمله این افراد به شمار می‌روند. استفاده‌اینگونه از نظریات این افراد ضایعه‌ای علمی برای این اثر شفاهی محسوب می‌گردد.

باقر معین و بهروز آفاق در مقدمه‌ای که به انگیزه انتشار این اثر نگاشته‌اند منابع مورد استفاده یا شخصیت‌های مصاحبه‌شونده را با توجه به خصایص برجسته‌شان به اختصار برشمرده‌اند. در آغاز معرفی این چهره‌ها، یکی از آنان به حق چنین اظهار داشته است:

«دیدن و سخن گفتن با انقلابیون یا انقلاب‌ستیزان و انقلاب‌گریزان، دنیای دیگر را در برابر من می‌گشود، قدرت و ضعف شخصیت، قرصی و یا سستی‌بیش، شیوه نگرستن به واقعیات و یا پناه‌بردن به خیالات - سرانجام مشکلتراز همه برای من شنیدن چندین روایت بود از یک امر واقع».

در این عبارات کوتاه، چکیده‌ای از دشواری‌های تدوین تاریخ شفاهی بویژه از نظر تهیه و تدارک مصاحبه و نیز روان‌شناسی شخصیتها بیان شده است. با افرادی مانند حاج محمد شانه‌چی از جبهه ملی و از یاران آیت‌الله طالقانی و بازاریان تهران، ارتشبد قره‌باغی از سران بلند پایه ارتش شاهنشاهی و نویسنده دو کتاب درباره انقلاب اسلامی، دکتر شاپور بختیار، دکتر علی امینی، دکتر ابوالحسن بنی‌صدر، دکتر کریم سنجابی، دکتر احسان نراقی، داریوش همایون،

و سران انقلاب در طیفهای گوناگون فکری و سیاسی در نظر گرفته شده بود که احتمالاً بسیاری از آنان به دلیل سوابق ناپسند مناسبات بریتانیا و مواضع غرض‌آلود بی‌بی‌سی در قبال تحولات ایران، از مصاحبه احتراز نمودند. صرف‌نظر از اسلام‌گرایان و نیروهای انقلابی که به نظر می‌رسد از این گفتگو سرباز زده‌اند، رهبران و هواداران جناحهای دیگر فکری و سیاسی نیز دعوت به مصاحبه نشده‌اند. از آن جمله می‌توان از روشنفکران، اندیشمندان و نویسندگان سالهای پیش از انقلاب یاد کرد که ادبیات مبارزه را رقم زدند و گفتار و آثار آنان در اضمحلال رژیم پهلوی و طراحی آرمانهای فکری و سیاسی انقلاب سهم بوده یا دست کم می‌توانسته است تأثیر این جریانها را بر روند انقلاب روشن نماید. علاوه بر این، می‌توان از حذف نیروهای به اصطلاح چپ - به معنای وسیع آن - از فهرست شخصیتهای مورد مصاحبه یاد کرد که به هر صورت مدعی ایفای نقشهای مهمی برای خود بودند یا می‌توان از هواداران مشی مبارزات مسلحانه و قهرآمیز نام برد که اساساً نامی از آنها به میان نیامده و فعالتهای آنها - اگرچه ممکن است اندک به نظر آید - مورد اعتنا قرار نگرفته است. در برابر، به همان نسبت نقش نیروهای ملی‌گرا برجسته‌تر نمایانده شده است. به هر صورت، محدودیتهای اعمال شده در انتخاب مصاحبه‌شوندگان، داستان انقلاب را از زوایای گوناگون با تنگناها و ناگفته‌های فراوان مواجه ساخته است که در سطور بالا به برخی از آنها اشاره شد. به همین دلیل داستان انقلاب از هدف اساسی آن، که «عده‌ای از کسانی که خود تاریخ معاصر ایران را ساخته‌اند یا در آن حاضر و ناظر بوده‌اند به زبان خود و با صدای خود خاطرات، تجربه‌ها و مشاهدات خود را نقل کنند»<sup>۹</sup> فاصله گرفته و این نقیصه صد البته بسیار چشمگیر است. اگر مشکل منابع و اطلاعات به درستی مرتفع

دکتر کریم لاهیجی، محمدعلی جمالزاده، ارتشبد فریدون جم و اردشیر زاهدی گفتگوهای صورت گرفته و گفتارشان به گونه‌ای موجز و گذرا مورد بررسی قرار گرفته است. این شخصیتها عموماً در اروپا زندگی می‌کردند و امکان مصاحبه با آنان بسی آسانتر از مصاحبه‌های افرادی که در دیگر نقاط جهان زندگی می‌کردند بوده است.<sup>۶</sup>

بر اساس شواهد موجود، برای مصاحبه با شخصیتهای مورد نظر در کشور آمریکا فهرست بلندبالایی تهیه گردید: جیمی کارتر، سایروس ونس وزیر خارجه وقت آمریکا، دریادار ترنر، رئیس سابق سیا، ژنرال هایزر، گری سیک، برژینسکی و از نخست‌وزیران ایرانی مهندس شریف امامی، ارتشبد ازهارای، دکتر جمشید آموزگار، و در کنار آنها دکتر کریم سنجابی و رضا پهلوی عناوین این سیاهه را تشکیل می‌دادند. طبیعتاً گفتگو با آنها می‌توانست زوایای بیشتری از ناگفته‌های انقلاب را بگشاید. اما به زودی و پیش از رفتن هیأت مصاحبه‌گر به آمریکا، آشکارا مسجل شد که سخن‌گفتن با نخست‌وزیران سابق اساساً ممکن نیست.<sup>۷</sup> برژینسکی رخت سفر بسته، دریادار ترنر هم شرایطی ویژه برای مصاحبه در نظر گرفته که تحقق آن عملی نمی‌نماید. جیمی کارتر نیز به دلیل محدودرات سیاسی، از گفتگو درباره ایران، برخلاف وعده قبلی عذر خواست. سرانجام از این فهرست نسبتاً طولانی، تنها گری سیک، مشاور پیشین امنیت ملی، و سایروس ونس توانستند اطلاعات خود را در اختیار مصاحبه‌گران قرار دهند.<sup>۸</sup> بدین ترتیب سفر به آمریکا رهاورد قابل ملاحظه‌ای از نظر جمع‌آوری اطلاعات و داده‌های تاریخی در برنداشت این نیز در شمار ضعفها و کاستیهای این اثر محسوب می‌گردد.

از مقدمه این اثر و اظهارات گردآورندگان آن، چنین برمی‌آید که در طرح تفصیلی آنها برای تدوین تاریخ شفاهی، تعداد کثیری از شخصیتها

گردد، باز در تاریخ شفاهی برخی ملاحظات، احتیاطها بویژه در تحلیل مصاحبه‌ها از نظر فردی ضرورت قطعی خواهد داشت. تأثیرپذیری مصاحبه‌شونده از مقتضیات کشور و تحولات جهانی، اصل پیشداوری، منافع شخصی و نیز میزان اشراف و تسلط فرد بر ماجراهایی که به بیان آن همت گماشته است، می‌بایست مد نظر قرار گیرند.

معضل مهمتر که متأسفانه در شرح حال نویسی و خاطره‌گویی بویژه در دوران اخیر در ایران خود را بس خوبی نمایانده است، برجسته‌نمودن نقش قهرمانان یا نقش خود در متن رخدادهای تاریخی است که این مشکل حتی در عناوین برخی از این خاطرات نیز آشکارا چهره بسته است: **زندگانی من یا تاریخ اجتماعی اداری دوره قاجاریه، شرح زندگانی من یا روشن شدن تاریخ صدساله و من و خاندان پهلوی** نمونه‌ای از این مبالغه‌هاست. به هر صورت هشدار جدی این است که مصاحبه عموماً فرضی برای برخی فراهم می‌آورد تا نقشهای بسیار برجسته‌تری به خود اختصاص دهند که شاید هیچ‌گاه سزاوار یا لایق آن نبوده‌اند. در این مجموعه نیز به نظر می‌رسد که ارتشبد عباس قره‌باغی، دکتر شاهپور بختیار، دکتر ابوالحسن بنی صدر و گاه دکتر کریم سنجابی و برخی دیگر به این ورطه هولناک سقوط کرده‌اند. همچنین اردشیر زاهدی، داماد شاه و سفیر ایران در امریکا، همواره در جای جای این اثر کوشیده است تا از شاه چهره‌ای آرمانی، آزادبخواه، قانون‌گرا، بشر دوست و به دور از خشونت تصویر کند و در حقیقت گرفتار بتهای شخصیت شده است.

از دیگر مخاطرات این شیوه، این واقعیت است که مصاحبه‌شونده فرصتی مغتنم می‌یابد تا به توجیه تلاشها و عملکرد گذشته خویش پرداخته و خود را از گزند اتهامات و لغزشها

برهاند یا به هواداری از جناح، شخص، گروه یا سیاسی خاص بپردازد و دیگران را با استفاده از این امکان فراهم آمده لکه‌دار نموده و جریانه‌ها و سیاستهای مقابل خویش را بکوبد. از نکات قابل ملاحظه داستان انقلاب گفتارها و ادعاهای بی‌اساس شخصیت‌های عالی‌رتبه حکومت شاه است که پس از گریختن از ایران و در پی فروپاشی نظام شاهنشاهی، گناه این رویداد تاریخی را، که بیش از همه آنها به عنوان بلندپایگان رژیم آسیب وارد ساخته، به گردن یکدیگر بیاندازد و حادثه یا جریان خاصی را برجسته نمایند. از نمونه این رفتار می‌توان اظهارات متقابل و متناقض ارتشبد قره‌باغی و دکتر شاهپور بختیار را در نظر آورد که همدیگر را در جریان اضمحلال حاکمیت خاندان پهلوی بشدت متهم ساخته‌اند.

یکی از نکات مثبت در **تاریخ شفاهی**، آشنایی با روحیه، طرز تفکر، نگرش، برداشت و قضاوت قهرمانان است. البته خاطرات روزانه یا روزشمار زندگی، ما را با دیدگاههای گوینده در هر مقطع خاص تاریخی آشنا می‌سازد؛ اما در خاطرات مبتنی بر حافظه، نویسنده یا گوینده دیدگاه و نگرش امروزی خود را منعکس می‌کند. در حالت دوم طبیعی است که گوشه‌هایی از زندگانی نویسنده یا ابعادی از حادثه‌ای که وی در آن نقش آفریده است، ناگفته می‌ماند یا به دلیل وضع امروزینش به صورتی دیگر بازتاب می‌یابد که با واقعیات و ارزشهای کنونی‌اش سازگاری داشته باشد و یا تحت تأثیر جریانه‌های خاص و تحولات موجود جامعه قرار گیرد. گاه اتفاق می‌افتد که گوینده نسبت به گذشته‌اش حالتی انتقادی می‌گیرد و همین واقعیات سبب می‌شود تا خاطرات به گونه‌ای غیر از آنچه اتفاق افتاده است، عرضه گردد. آنان که با توجه به حافظه به گذشته می‌نگرند و با این سرمایه می‌خواهند تاریخ را بازسازی کنند، معمولاً کلان‌نگر و کل‌گرا هستند؛ اما کسانی که مبتنی با خاطرات روزانه سخن

«بسنده هم در آن موقع مطالعه حقوقی می‌کردم که به چه ترتیب این اختلاف ایران با انگلیس راجع به مسأله نفت یک صورت قطعی پیدا بکند. بنده در فکر متوجه شدم که تنها راه این کار، ملی‌کردن است والا به ترتیب دیگری انگلیسیها حاضر به اصلاح نخواهند بود...»<sup>۱۱</sup>

می‌بینیم که در این سخنان دکتر سنجابی تلویحاً خود را طراح و بنیانگذار اندیشه ملی کردن صنعت نفت مطرح می‌کند؛ اما شواهد و قرائن آشکارا نشان می‌دهد که این ابتکار از ابداعات شخص دکتر مصدق یا مشاور نزدیکش دکتر حسین فاطمی بوده است. با این همه، دکتر مصدق در خاطرات خود می‌نویسد دکتر فاطمی اولین بار این اندیشه را مطرح ساخت و در این ابتکار خود از شیوه دولت انگلیس استفاده نمود که برای بالابردن منافع ملتش بسیاری از صنایع را ملی اعلام کرده است.<sup>۱۱</sup>

در این خصوص همچنین می‌توان از سخنان آقاسی حسن شریعتمداری، فرزند آیت‌الله شریعتمداری، یاد کرد که می‌کوشد از دیدگاهها و مواضع پدرش در برابر نگرشهای خاص امام خمینی (س) دفاع نموده و آنها را بسیار مترقیانه‌تر و پیشرفته‌تر از مواضع امام ارزیابی کند. او می‌گوید در قضایای اصلاحات ارضی تا آن زمان میان صفوف روحانیت اتفاق نظر وجود داشت؛ اما بر اثر اختلاف مواضع میان پدرم و امام خمینی (س) در این مواضع هماهنگی شکاف افتاد. اختلاف بر سر این بود که:

«آقای خمینی قضیه را یک قضیه سیاسی برای مبارزه با شخص شاه و بر سر قدرت می‌دید، آیت‌الله شریعتمداری به دیکتاتوری و عدم رعایت موازین قانون اساسی در آن زمان مستعرض بود؛ ولی برای روحانیت نقش بخصوصی قائل نبود...»<sup>۱۲</sup>

در حالی که مبارزه امام خمینی (س) با شخص شاه و بر سر قدرت نبود، بلکه ایشان نیز

می‌گویند، عموماً جزئی و دقیق نگردد به همین دلیل در حالت اول مصاحبه‌شوندگان دچار بی‌دقتی و گاه اشتباه می‌شوند و گاه نیز نیروی تصفیه حساب با دیگران و کوبیدن و فروکاستن مخالفانشان بر آنان چیره می‌گردد. البته در ماجرای «داستان انقلاب» تلاش شده است تا حتی الامکان از بازیگران صحنه‌ها و نقش‌آفرینان رویدادها یا ناظران با آنها دعوت به مصاحبه گردد و به عبارت دیگر، افراد متناسب با تخصصشان، در حوزه‌هایی از زندگی اجتماعی یا سیاسی سخن بگویند که از شهرت و اعتبار برخوردار بوده‌اند.

برای حصول به این هدف، مجریان این برنامه با هماهنگیها و تماسهای قبلی، مجالی را برای مصاحبه‌شوندگان فراهم آورده تا با مروری بر خاطرات، حافظه و اسناد و مدارک و با طرح سؤالات متناسب، دیدگاهها و اندوخته‌های خویش را سازمان دهند و در واقع از اتکای صرف به حافظه پرهیز کنند. اما طبیعی است بسیاری از این افراد نتوانسته باشند خاطرات روزانه یا حوادث و رویدادهای آن روزگار را بدرستی تشریح کنند؛ لذا می‌بینیم کسانی چون ارتشبد قره‌باغی مدام به کتاب خود ارجاع می‌دهد و تعدادی دیگر نیز با مطالعه آثار نگاشته شده در فاصله سالهای پس از انقلاب پاسخهای دلخواه خود را ارائه می‌کنند.



برخی از معایب عمده تاریخ شفاهی برشمرده شدند و به تناسب نیز نمونه‌هایی عرضه گردید، در ادامه به تعداد بیشتری از این عوامل اشاره می‌کنیم. یکی از مخاطرات تاریخ شفاهی، بزرگ‌نمودن نقش خود یا قهرمانان مورد علاقه است که در این کتاب نمونه‌های متعددی از آن می‌توان یافت. دکتر کریم سنجابی درباره‌ی طرح اندیشه ملی‌کردن صنعت نفت می‌گوید:

ابتدا در چهارچوب اسلام و قانون اساسی مبارزاتش را پیش می‌برد و سپس به نفی نظام شاهنشاهی گرایش یافت.

در جای جای این اثر، دکتر علی امینی نیز به توجیه عملکرد خویش پرداخته و در نتیجه بسیاری از ارتباطات و مناسبات گذشته خویش را در برخی قضایا یکسره انکار کرده است که از آن جمله، گسرایش به امریکا و امضای قرارداد کنسرسیوم نفتی در ۱۳۳۴ ش است.

ارتشبد عباس قره‌باغی و داریوش همایون، وزیر اطلاعات و جهانگردی، کاملاً از نگاه امروزین و با توجه به وضعیت کنونی خود به انقلاب می‌نگرند و از آنجا که همه فرصتها، موقعیتها و امکانات فراوان و مسلطشان در رژیم گذشته را از دست داده‌اند و انقلاب منافع آنها را از اساس متزلزل ساخته، با لحنی خصم‌آلود به این رویداد بزرگ تاریخ جهان می‌نگرند و هر دو، آن را فاجعه و عامل بدبختی ایران تلقی می‌کنند.

ارتشبد قره‌باغی در تحلیل واقعه ۱۷ شهریور و حوادث پس از آن می‌گوید: این حادثه سرانجام باعث پیروزی انقلاب و «بدبختی امروز مملکت» گردید.<sup>۱۳</sup> داریوش همایون نیز در قضاوتی مشابه درباره قیام ۱۵ خرداد اظهار می‌دارد: «دولت علم با قاطعیت در مقابل تظاهرات ۱۵ خرداد ایستاد در نتیجه مملکت را دست کم ۱۵ سال زودتر از این فاجعه نجات دادند...»<sup>۱۴</sup> بدیهی است که افرادی با چنین صراحت و مواضع خصمانه و آشکار کمتر می‌توانند در مدعایشان صادق یا بیطرف باشند. بنابراین تاریخ شفاهی را همواره با احتیاط باید مطالعه کرد. نامبرده در فرازی دیگر از پذیرش یک واقعیت دیگر نیز شانه خالی می‌کند. ماجرا از این قرار است که در ۲۶ شهریور ۱۳۵۷ از سوی کارکنان بانک مرکزی سندی انتشار می‌یابد که به موجب آن برخی از صاحب منصبان کشور با نام و نشان و سمت، جمعاً مبلغی بالغ بر دو میلیارد دلار ارز از کشور خارج می‌کنند که داریوش

همایون یکی از همین افراد است. اما وی این مدعا را به کلی تکذیب می‌کند و دلایل متعددی برای این اقدام برمی‌شمرد. از جمله اینکه مطابق قوانین آن روز ایران خروج ارز اساساً جرم تلقی نمی‌شد و به علاوه کسانی که نامشان در فهرست خارج‌کنندگان ارز جای گرفته بود، اکنون به لحاظ مالی وضعیت درخشانی ندارند؛ در نتیجه این روایت از اساس صحیح نبوده است. اما از آنجا که یکی از نقاط قوت و شایسته تقدیر این اثر، انعکاس دیدگاهها و نظریات متفاوت در مورد قضایای گوناگون است، احسان تراقی چنین اظهار می‌کند که به دلیل نفوذ قوی و فعالیت فراوان عناصر چپ، احتمالاً صفرهای اضافی جلوی ارقام ابداع نوشته شده و به دلیل فساد رژیم معمولاً پذیرفته می‌شد، لذا این مبلغ گزافه نوشته شده است. در پایان دکتر ابوالحسن بنی صدر که پس از انقلاب، مدتی وزیر دارایی بود، اصل ماجرا را با اتکا به اسناد و شواهد تأیید می‌کند؛ ولی اعتراف می‌کند پس از مطابقت با اسناد، در صورت اسامی تغییراتی صورت گرفت و در نهایت اسامی دقیق و مستند انتشار یافت.<sup>۱۵</sup>

یکی از شیوه‌های ستایش انگیز بی‌بی‌سی بویژه در تحلیل رویدادها، جریانه‌ها و حوادث سیاسی، بررسی آن از زوایای مختلف و گفتگو با صاحب‌نظران و متخصصان، با گرایشها و رویکردهای خاص است. در تاریخ شفاهی اگر چه به دلیل عدم حضور جناحهای مختلف فکری و جریانه‌های متنوع و مدعی سیاسی، این ضعف بشدت، وجود دارد؛ اما برغم کم بودن منابع در مورد برخی حوادث و رویدادها، به این مساله به شکلی بارز و نمایان - با وجود خالی بودن جای کسانی که حرفهایی برای گفتن دارند - و بسیار جالب و جذاب پرداخته شده است که در سطور پیشین، نمونه‌ای از آن نقل گردید. نمود آشکار این شیوه را در تحلیل وضعیت ارتش شاهنشاهی و نخستین جرقه‌های انقلاب، بویژه در رویداد ۱۷

استبداد مطلق رضاشاه آسیبهای جدی دیده و زخمهای کاری خورده‌اند، سعی داشتند از احمدشاه چهره‌ای مصلح، دموکراتیک و پادشاه کمال مطلوب و میهن‌پرست تصویر کنند؛ اما حقیقت این است که احمد شاه بسان همه پادشاهان گذشته از جهات عدیده، ضعفهای نمایانی داشت. او از زمره معدود افرادی بود که از آغاز در جریان مذاکرات محرمانه منتهی به عقد قرارداد، حضور داشت و از انگلیسیها پول و وعده‌های کلان مالی دریافت نمود. اسناد نویافته؛ بویژه اسناد وزارت خارجه بریتانیا به صراحت از این نقش پرده برداشته‌اند.<sup>۱۷</sup>

خطاهایی از این دست در جاهای دیگر نیز به چشم می‌خورد؛ ارتشبد فریدون جم روزنامه شورش به سردبیری کریم پور شیرازی را با روزنامه مود امروز به مدیریت محمد مسعود اشتباه گرفته است.<sup>۱۸</sup> در کنار آن برخی رویدادها به درستی تحلیل و تبیین نگشته‌اند. رویدادهایی چون ماجرای حکومت نظامی در اصفهان که مصاحبه‌شوندگان از بیان علت اعتراض مردم این شهر خودداری ورزیده‌اند و یا برخی جریانهای مهمتر عمداً مورد اغماض قرار گرفته که به عنوان نمونه می‌توان از جشنهای ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی، روابط خارجی ایران در سالهای دهه ۴۰ و ۵۰، نقش ژاندارمی ایران در خلیج فارس و از فعالیتهای و عملکردهای ساواک و نیروهای امنیتی رژیم یاد کرد. همچنین از علل ناتوانی دولتها در مواجهه با انقلاب، کارآمد نبودن احزاب دولتی، مشی مبارزات مسلحانه و قهرآمیز و از جمله ترورهایی که نسبت به منصور، نخست وزیر وقت، و شخص شاه انجام گرفت، سیمای مخالفان شاه و طبقه‌بندی آنها به لحاظ شیوه‌های مبارزه و اهداف و آرمانها و نفوذ و تشکیلاتشان، ادبیات سیاسی دوران اختناق، مفاهیم واژه‌ها و سمبلهای مبارزه، چگونگی و علت فراگیر شدن رهبری امام خمینی (س) در انقلاب اسلامی و

شهریور یا جمعه سیاه، شاهدیم که از زوایای مختلف و با رهیافتها و دیدگاههای متفاوت به قضیه نگریسته شده و نهایتاً برنامه‌ای جالب و شنیدنی تدوین گردیده است.

در کنار جنبه‌های یاد شده، باید از برخی لغزشها یا خطاهای تاریخی نیز یاد کرد که در سراسر این اثر خواه ناخواه دیده می‌شود. در فاصله سالهای پیروزی مشروطیت در ۱۲۸۵ تا کودتای ۱۲۹۹، جنبشها، خیزشها و نهضتهای فراوانی در ایران اتفاق افتاد که در برخی از آنها آرمانهای بلندی تعقیب می‌شد. این آرمانها بی‌شبهت به برخی شعارها و اهداف انقلاب ۱۳۵۷ نبود که در این اثر، کمتر نامی از آنها به میان آمده است. مذاخلات فزاینده قدرتهای خارجی و معاهدات استقلال‌براندازی چون قراردادهای ۱۹۰۷ - ۱۹۱۵ و نیز قرارداد تحت‌الحمایگی مستور ۱۹۱۹ آن چنان که در ایران مؤثر واقع شدند، مورد مذاقه قرار نگرفته و بعضاً با تحلیلهای ناقص و یکسویه به گفتگو گذاشته شده‌اند. به عنوان نمونه، دکتر سیف‌پور فاطمی درباره علت بی‌اعتبار شدن قرارداد ۱۹۱۹ چنین اظهار نظر می‌کند:

«یک عده از میلیون مانند مصدق و محتشم‌السلطنه و ممتاز الدوله و دیگران بر ضد این قرارداد قیام کردند، خود احمد شاه هم که پادشاه مملکت بود، کمک کرد و قرارداد را از بین بردند».<sup>۱۶</sup>

در الغای این قرارداد علاوه بر شخصیت‌های یاد شده، سید حسن مدرس نقش محوری داشت که از او سخنی به میان نیامده است. علت ضعف و خطای آشکار این تحلیل، نقشی است که آقای سیف‌پور فاطمی به سلطان احمد شاه قاجار در الغای قرارداد ۱۹۱۹ بخشیده است. این موضوع یکی از مناقشه‌انگیزترین مباحث در سراسر زندگی احمد شاه بوده است. طیف گسترده‌ای از مورخان و ملی‌گرایان و همه کسانی که از دوران

چگونگی بسیج مردمی و پیوستن اقشار مختلف به صف انقلاب و به برخی جنبه‌های دیگر، با وجود نیاز آشکار، پرداخته نشده است. البته نباید فراموش کرد که بسیاری از این حقایق، قربانی اهداف سیاسی گشته‌اند.

به علاوه در این اثر از فرضیات و نظریه‌های مطرح شده درباره علل بروز انقلاب، که غالب آنها نیز توسط نظریه‌پردازان غربی مطرح گشته است، سخنی به میان نیامده و به آنها پاسخی گفته نشده است.

### یادداشتها:

(۱) انقلاب ایران به روایت بی‌بی‌سی، به کوشش عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۲، مقدمه، صص بیست و هفت.

(۲) تحریر تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران، (مجموعه برنامه «داستان انقلاب» از رادیو بی‌بی‌سی)، به کوشش عمادالدین باقی، قم: نشر تفکر، ۱۳۷۳، صص ۳۳.

(۳) انقلاب ایران به روایت بی‌بی‌سی، صص ۲۸.

مجموعه برنامه‌های «داستان انقلاب» سرانجام صورتی مدون و مکتوب یافت و در ایران توسط دو تن از پژوهندگان تاریخ معاصر ایران به زیور طبع آراسته گشت: نخست، کتاب انقلاب ایران به روایت بی‌بی‌سی، بود و دوم، کتاب تحریر تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی به روایت بی‌بی‌سی.

ویژگی اثر نخستین، این است که علاوه بر پیشگفتار دکتر هوشنگ مهدوی، مقدمه و یادداشت نسبتاً مفصلی از سوی گردآورندگان و تهیه‌کنندگان برنامه «داستان انقلاب» به آن ضمیمه گشته است که ظاهراً آقایان باقر معین و بهروز آفاق، نگارش آن را بر عهده داشته‌اند. این کتاب همچنین دارای پیوستها و ضمایم مفصلی است که در آن سال شماری از سلسله فاجار تا پایان عصر پهلوی و چندین سند تاریخی از خطابه مظفرالدین شاه در گشایش نخستین مجلس شورای ملی در مهرماه ۱۲۸۵ تا فرمان نخست‌وزیری مرحوم مهندس بازرگان توسط امام خمینی (س) در بهمن ماه ۱۳۵۷ دیده می‌شود. در مؤخره کتاب نیز ناشر، نقد مفصل اما

کم‌مایه‌ای، که با اثر ارتباط چندانی ندارد، بر آن افزوده است. اثر دوم، فاقد هرگونه مقدمه‌ای است؛ اما به لحاظ جامعیتش در فهرست عناوین و بویژه اشتمالش بر دور اول و دوم سلسله برنامه‌های «داستان انقلاب» بر اثر اول برتری چشمگیری دارد. در پیشگفتار مفصل آن نیز آقای باقی، این کتاب و محتوای آن را نقد و بررسی نموده است. شاخصه دیگر این اثر، نگارش لفظ به لفظ کلمات، عبارات و ترکیبات به شیوه ادا شده در مصاحبه است؛ حال آنکه دکتر هوشنگ مهدوی با ویرایش خود، سخن‌گفتاری را به نوشتاری مبدل نموده است. در پیوست نیز علاوه بر دو سخنرانی در مورد رضاخان و شهریور ۱۳۲۰، معرفی مختصری از شخصیت‌های مورد مصاحبه و دیگر فعالان نهضت به عمل آمده است.

(۴) همان، صص ۵.

(۵) همان، مقدمه، صص بیست و دو.

(۶) همان، صص بیست و سه - بیست و پنج.

(۷) همان، صص بیست و پنج و بیست و شش.

(۸) همان، صص بیست و شش و بیست و هفت.

(۹) انقلاب ایران به روایت بی‌بی‌سی، به کوشش عبدالرضا هوشنگ مهدوی، مقدمه، صص ۲۸.

(۱۰) همان، صص ۶۳.

(۱۱) خاطرات و تأملات مصدق، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی، چاپ هشتم، ۱۳۵۷، صص ۲۳۰ - ۲۳۹.

(۱۲) انقلاب ایران به روایت بی‌بی‌سی، صص ۱۱۸ - ۱۱۹.

(۱۳) همان، صص ۱۲۳.

(۱۴) همان.

(۱۵) همان، صص ۲۴۳.

(۱۶) همان، صص ۲۶ و ۲۷.

(۱۷) محمدجواد شیخ‌الاسلامی، سپه‌ای احمد شاه قاجار، تهران: نشر گفتار، ج ۱، ۱۳۶۸.

(۱۸) داستان انقلاب، صص ۹۲ و ۹۳.

ضمیمه مباحث خمس، رجم و ارتداد، تألیف محمد جواد موسوی غروی، ترجمه از متن عربی و ویرایش علی اصغر غروی، تهران: اقبال، ۱۳۷۷.

- اصول حاکم بر مجازاتها (در حقوق کیفری ایران)، تألیف ابراهیم تقی‌زاده و اشان، تهران: بیک ایران، ۱۳۷۷.

- اجود التقريرات (تقریراً لابحاث محمد حسین الغروی النائینی)، گردآورنده ابوالقاسم الخویی، قم: مؤسسه صاحب الامر (عج)، ۱۴۱۹ ق. / ۱۳۷۷.

- ماهیت حقوقی دیات، منصور میرسعیدی، تهران: نشر حقوقدان، ۱۳۷۷.

- ترمینولوژی حقوق جزای اسلامی، تألیف جعفر ارجمند دانش، بناب: اعظم، ۱۳۷۷.

- ۵۰۰ سؤال و جواب در ارتباط با مسائل بانوان، تألیف محی الدین مستو، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان، ۱۳۷۷.

- فرهنگ اصطلاحات اصولی، تألیف محمد حسین مختاری مازندرانی، تهران: انجمن قلم ایران، ۱۳۷۷.

- فرهنگ اصطلاحات فقهی، مؤلفان محمد حسین مختاری و علی اصغر مرادی، تهران: انجمن قلم ایران، ۱۳۷۷.

- دروس فی علم الاصول کتاب، تألیف محمد باقر الصدر، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق. / ۱۳۷۷.

- اقتصاد دینی بیمه، پژوهشکده اقتصاد دینی امام رضا (ع)، قم: دفتر نشر کریمه (س)، ۱۳۷۷.

- ازدواج با بیگانگان، محمد ابراهیمی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۷.

- حدود: جرائم خلاف اخلاق حسنه، به اهتمام بدالله بازگیر، تهران: نشر نخستین، نشر هستان، ۱۳۷۸.

## معرفی کتاب

فهرست ذیل دربرگیرنده برخی از کتابهایی است که در سالهای ۱۳۷۷ و ۱۳۷۸ دربارهٔ دو موضوع فقه و حقوق اسلامی و امام و انقلاب اسلامی منتشر شده‌اند.

### ■ فقه و حقوق اسلامی

- اسلام و دفاع اجتماعی، محمدعلی احمدی ابهری، [برای] واحد فقه و حقوق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۷.

- مدخل الی فلسفه الفقه، مهدی مهریزی، ترجمه خالد توفیق، [بی جا]: مؤسسه الاعراف، ۱۴۱۸ ق. / ۱۹۹۸ م.

- حقوق جزای عمومی اسلام، تألیف محمدرضا بارگاهی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی (واحد جنوب)، ۱۳۷۷.

- التعلیقه علی ریاض المسائل، تألیف عبدالحسین لاری، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق. / ۱۳۷۷.

- ترجمه رساله بدیعه در تفسیر آیه «الرجال قرامون علی النساء و بما فضل الله...» (درسهای استدلالی و حلی در جهاد و قضاوت و حکومت... و حاوی بحثی از ولایت فقیه از محمد حسین حسینی طهرانی، ترجمه چند تن از فضلا)، مشهد: علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ ق. / ۱۳۷۷.

- فلسفه سیاست، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.

- مضاربه در اسلام، محمد حسین ابراهیمی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ویرایش دوم، ۱۳۷۷.

- موسیقی از نظر شرع اسلام، اثر عبدالله ساجدی، اهواز: مؤسسه فرهنگی آیات، ۱۳۷۷.

- فقه استدلالی در مسائل خلافی به

- پژوهشی قرآنی، فقهی و حقوقی درباره  
مسرد و زن، عباسعلی محمودی، تهران: نشر  
مطهر، ۱۳۷۸.

- زنان در جامعه مدنی چه اندازه سهم  
دارند؟ بررسی فقهی - کلامی، محسن  
سعیدزاده، تهران: نشر قطره، ۱۳۷۷.

- مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تألیف و  
تحقیق محمد جعفری لنگرودی، تهران: کتابخانه  
گنج دانش، ۱۳۷۸.

- الحجة فی الفقه (تقریرات و تحصیلات من  
الدراسات حسین الطباطبائی البروجردی)، تألیف  
مهدی حائری یزدی، قم: مؤسسه الرساله،  
اصفهان: حسینیه عمادزاده، ۱۴۱۹ ق / ۱۳۷۷.

- فقه تطبیقی: ادله اثبات دعوی در مذاهب  
حنفی - مالکی - شافعی - حنبلی - امامی -  
زیدی - ظاهری - اباضی، تألیف محمد جواد  
مغنیه، ترجمه سعید منصور (آرانی)، تهران: نشر  
فرهنگ امروز، ۱۳۷۷.

- تقیه از دیدگاه مذاهب و فرقه‌های  
اسلامی غیر شیعی، نامرہاشم حبیب العمیدی،  
ترجمه محمد صادق عارف، مشهد: بنیاد  
پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۷.

- الفقه الاسلامی و ادلته: الشامل للادلة  
الشرعیة و الاراء المذهبیة و اهم النظریات ...  
وهیبة الزحیلی، تهران: دار احسان، ۱۴۱۹ ق /  
۱۳۷۷ / ۱۹۹۸.

- الاجاره، محمد حسن القدیری، قم: مرکز  
انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه،  
۱۴۱۹ ق / ۱۳۷۷.

- بررسی حقوقی و فقهی دو مسأله رشوه و  
احتکار در پرتو دو مقوله (حقوق و اخلاق)،  
فرد و جامعه)، تألیف محمد اصغری، پیشگفتار  
از جلال رفیع، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۷.

- التواضع و الترتب (من تقریرات بحث  
ابوالقاسم الخویی)، به قلم محمد باقر مدرس  
بستان آبادی، قم: مؤسسه دار الارشاد، ۱۳۷۸.

- فقه سیاسی اسلام، ابوالفضل شکوری، قم:  
مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه  
علمیه، ۱۳۷۷.

- رسائل فقهی، محمد تقی جعفری، تهران:  
مؤسسه نشر کرامت، ۱۳۷۷.

- حلال و حرام در اسلام، تألیف یوسف  
قرضایی، ترجمه ابوبکر حسن‌زاده، تهران: نشر  
احسان، ۱۳۷۸.

- الفقه علی المذاهب الخمسه: الجعفری،  
الحنفی، المالکی، الشافعی، الحنبلی،  
محمدجواد مغنیه، تهران: مؤسسه الصادق،  
۱۳۷۸.

- ذخیره العقبی فی شرح العروة الوثقی  
[محمد کاظم بن عبدالعظیم یزدی]، تألیف علی  
صافی گلپایگانی، تهران: فرنود، ۱۳۷۸.

- گفتگوهای فلسفه فقه: مصطفی ملکیان،  
محمد مجتهد شبستری...، تهیه و تدوین واحد  
فقه و حقوق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی  
(پژوهشکده)، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات  
اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۷.

- فقه پژوهی (مجموعه مقالات)، مهدی  
مهریزی، تهران: ایران نگین، ۱۳۷۸.

- کاوشهای فقهی (مجموعه مقالات فقهی)  
شامل ۸ مقاله، تألیف عباس حسینی قائم مقامی،  
تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸.

- آثار قبض در حقوق مدنی ایران همراه با  
آراء فقهای امامیه، تألیف علی علامه حائری،  
تهران: ویرایش دوم، ۱۳۷۸.

- جرهما و مجازاتها در اسلام: قوانین  
جزایی و قضایی در اسلام، تألیف حسن  
عباس‌زاده امری، تبریز: آیدین، ۱۳۷۸.

- فرهنگ زنان پژوهشگر در علوم انسانی،  
به کوشش رؤیا صدر، تهران: برگ زیتون، ۱۳۷۷.

■ امام و انقلاب اسلامی  
- نهضت روحانیون ایران، علی دوانی،

- تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ویرایش دوم، ۱۳۷۷.
- سیری در اندیشه عرفانی حضرت امام (ره)، تألیف اسماعیل منصور لاریجانی، تهران: مرکز نشر فرهنگی آیه، ۱۳۷۷.
- شناخت انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، اسدالله بادام‌چیان، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی (واحد جنوب)، ویرایش دوم، ۱۳۷۷.
- سه دیدار با مردی که از فراسوی باور ما می‌آمد، نادر ابراهیمی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- شهید آیت‌الله حاج شیخ محمد صدوقی، به کوشش مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- کتابشناسی انقلاب اسلامی، به کوشش پرویز سعادت، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- حماسه ۱۹ دی قم، به کوشش علی شیرخانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
- آخرین تلاشها در آخرین روزها: مطالبی ناگفته پیرامون انقلاب اسلامی ایران، ابراهیم یزدی، تهران: قلم، ویرایش دوم، ۱۳۷۷.
- پنج گفتار درباره انقلاب، جامعه، دفاع مقدس، میرحسین موسوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- روزشمار انقلاب اسلامی ایران، فرهاد بخشنده و مجید محسنی، تهران: سبز آرنج، ۱۳۷۷.
- طلوعی در غروب: (مجموعه مقالاتی درباره اسلام، انقلاب و امام خمینی (ره))، حسین رزمجو، تهران: آوای نور، ۱۳۷۷.
- ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران معاصر، پروانه آبراهامیان، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی ولی لایق، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
- توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران، فرامرز رفیع‌پور، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- روحانی و شاه: گزارش یک شاهد عینی از انقلاب، دزفوند هارنی، ترجمه کاوه باسمنجی و کاووس باسمنجی، تهران: کتابسرا، ۱۳۷۷.
- پژوهشی نوپیرامون انقلاب اسلامی، حمید دهقان، قم: مؤسسه انتشارات مدین، ویرایش دوم، ۱۳۷۷.
- انتخاب برتر، تهیه و تدوین آموزش عقیدتی وزارت جهاد سازندگی، قم: وزارت جهاد سازندگی، ۱۳۷۷.
- اندیشه امام خمینی (ره) درباره تغییر جامعه، غلامرضا صدیق اورعی، تهران: محراب قلم، ۱۳۷۷.
- اخلاق از دیدگاه امام خمینی (س)، محمد مهدی بهداروند، تهران: پیام آزادی، ۱۳۷۷.
- انقلاب اسلامی ایران و عوامل وقوع آن: جهت تدریس درس انقلاب اسلامی در دانشگاهها، تألیف احمد متقی‌زاده، تهران: انجمن قلم ایران، ۱۳۷۷.
- زمینه‌های انقلاب اسلامی ایران، نجف لک‌زایی و منصور میراحمدی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی ائمه‌ک، ۱۳۷۷.
- ایرانیها چه رویایی در سر دارند؟ مثل فوکو؛ ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: شهر کتاب، هرمس، ۱۳۷۷.
- الماس سوخته: بر اساس زندگی شهید رجایی، حسن خادم، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
- بررسی انقلاب اسلامی ایران، تألیف ناصر خدایاری و علیرضا کریمی، ۱۳۷۷.
- زیباترین تجربه من: خاطره یک خبرنگار غربی از دیدار با امام خمینی (ره)،

روبین وود زورث کساريس، مترجم خديجه مصطفوي، [بی‌جا]، [۱۳۷۷].

- جرحه جاری: سسی مقاله پژوهشی به مناسبت بیستمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به اهتمام علی ذوعلم، تهران: نشر هماهنگ، ۱۳۷۸.

- ره توشه انقلاب: مروری اجمالی بر دستاوردهای انقلاب اسلامی، تهران: نشر هماهنگ، ۱۳۷۸.

- انقلاب اسلامی و تهدیدات، تهیه و تنظیم علی سعیدی شاهرودی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

- فجر بیستم: سیمای انقلاب اسلامی در آینه فراز و نشیبهای حوادث بیست ساله، جواد محدثی، تهران: نشر هماهنگ، ۱۳۷۸.

- تجزیه و تحلیل امنیتی فروپاشی رژیم شاه در ایران، نویسنده فرهاد درویشی سه تلانی، تهران: نشر هماهنگ، ۱۳۷۸.

- انقلاب اسلامی در پایان نامه‌های دانشگاهی جهان، ویراستار مصطفی یونسی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.

- آخرین تاسمانی: درنگی بر کتاب امیدها و ناامیدیهای سنجایی، غلامحسین مراقیبی، تهران: ملنگ، ۱۳۷۸.

- در سایه آفتاب: یاد و یادداشتهایی از زندگی امام خمینی (ره)، محمدحسین رحیمیان، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی حضور، ۱۳۷۸.

- خمین در انقلاب: رخدادهای انقلاب اسلامی در خمین ۱۳۴۰ - ۱۳۵۷، محمدجواد مرادی نیا، تهران: موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۷.

- ایسران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی، پروانده آبراهامیان، مترجمان کاظم فیروزمند، حسن شمس‌آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.

- بنیان مرصوص امام خمینی (س) در بیان

و بنان حضرت آیت الله جوادی آملی، گردآوری و تنظیم محمد امین شاهجویی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.

- جناح بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۷، همراه مصاحبه با دکتر محمد علی همایونی کاتوزیان، سعید برزین، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

- سیری در اندیشه دفاعی حضرت امام خمینی (ره)، اسماعیل منصوری لاریجانی، تهران: بنیاد حفظ آثار و ارزشهای دفاع مقدس، ۱۳۷۷.

- ایران در قرن بیستم: بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در یکصد سال اخیر، ژان پیردیگار برنارد هورکادو، یان ریشار، برگردان عبدالرضا مهدوی، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۷.

- *Les Femmes en Iran: Pressions sociaux et strategie indentitaires* sous le direction de Nouchine yavari-d'Hellenocourt, preface par Daniele Combes, paris: L'Harmattan, 1998. / 1377.

نشر می‌باشد، کتاب طلب و اراده حضرت امام است. این کتاب در ضمن تدریس اصول فقه از سوی حضرت امام به صورت رساله جداگانه‌ای نوشته شده که قبلاً یکبار منتشر شده است و اکنون با تصحیحات و تعلیقات جدید در دست انتشار است.

### کتاب اصول فقه

در بحثهای اصولی تاکنون دو نوع کتاب از حضرت امام منتشر شده که دفتر نمایندگی قم تحقیق و تصحیح آنها را به عهده گرفته است. بعضی از این کتب در دسترس علاقه‌مندان قرار گرفته و برخی هم در آینده منتشر می‌شود.

اول: کتابهایی که به قلم خود حضرت امام نگارش شده است و ایشان در ضمن درسهای اصول به شیوه‌های مختلف آنها را نگاهشته و سپس تعلیقاتی بر آنها اضافه کرده‌اند. این کتابها عبارتند از:

- \* مناهج الوصول الی علم الاصول؛
- \* أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة؛
- \* بدائع الثرور فی شرح قاعدة لا ضرر؛
- \* الاستصحاب؛
- \* التعادل و الترجیح؛
- \* الاجتهاد و التقليد؛

و دو رساله کوچک که در مجموعه رسائل ایشان منتشر می‌شود.

علاوه بر این کتابها، حضرت امام تقریراتی از دروس اصول مرحوم آیت‌الله العظمی بروجردی را - هنگامی که به قم تشریف آورده بودند - نگاهشته‌اند که آن تقریرات نیز با تصحیحات و تعلیقات مفصل و همچنین با ضمیمه کردن

## آشنایی با

### دفتر مؤسسه تنظیم و

#### نشر آثار امام خمینی (س) در قم\*

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) در پی مهمترین هدف و مسئولیت خود که نشر اندیشه‌ها و آثار حضرت امام در جامعه است اقدام به تأسیس دفتر نمایندگی در قم کرد تا یکی از مجموعه‌های غنی آثار حضرت امام، یعنی مجموعه‌های فقهی و کتب فقهی ایشان را تنظیم و نشر نماید. مؤسسه به دنبال تأسیس این دفتر درصدد جذب محققین و فضلالی حوزه علمیه قم برآمد تا بر این مهم همت گمارند.

البته دفتر نمایندگی مؤسسه در قم علاوه بر تحقیق در مورد اندیشه‌های فقهی حضرت امام و انتشار کتب فقهی-اصولی ایشان، به نشر بعضی از کتب عرفانی - اخلاقی و فلسفی از حضرت امام نیز مبادرت ورزیده که از جمله کتب عرفانی-اخلاقی حضرت امام کتاب التعلیقة علی الفوائد الرضویة و کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل است که قبلاً منتشر شده است. از جمله کتب فلسفی حضرت امام تقریراتی از دروس فلسفه ایشان یعنی درسهای شرح منظومه و اسفار است که توسط یکی از شاگردان ایشان تقریر و تدوین گردیده است. آقای سید عبدالغنی موسوی اردبیلی از شاگردان فلسفه حضرت امام است که ضمن شرکت در درسهای امام در سالهای قبل از ۱۳۲۰ و بعد از آن، مقدار زیادی از درسهای فلسفه و شرح منظومه امام را به فارسی تقریر کرده و همچنین ادامه این درسها در مباحث نفس از اسفار را نیز که امام به آن پرداخته اضافه نموده است.

از جمله کتب عقلی حضرت امام که در دفتر نمایندگی قم مورد توجه و تصحیح و انتشار قرار گرفته و با همکاری مؤسسه مرکزی در تهران آماده

\* این متن و متن آشنایی با مؤسسه مطالعات علوم اسلامی در قم را همکاران ما در دفتر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) در قم تهیه کرده‌اند که بدین وسیله از ایشان سپاسگزاریم.

نظریات حضرت امام به صورت پاورقی بر آن به شکل مجموعه تقریباً جامعی از نظریات مرحوم آقای بروجردی و مرحوم امام درآمده که در دست انتشار است. از آنجا که توضیح کتب اصولی حضرت امام نیازمند نگارش متنی مستقل است و غرض از نگارش این متن پرداختن به کتب فقهی ایشان است از شرح و معرفی این کتب چشم‌پوشی می‌کنیم.

دوم: کتابهایی که توسط شاگردان حضرت امام، از دروس اصول ایشان، تقریر شده است. تقریرات دروس اصول حضرت امام توسط بسیاری از شاگردان ایشان تنظیم و نگارش شده که تعدادی از آنها در اختیار دفتر نمایندگی مؤسسه در قم قرار گرفته است. بعضی از این تقریرات از ویژگیهای خاصی برخوردارند که دفتر قم اقدام به انتشار آنها کرده است. این کتب عبارتند از:

۱- **تفیح الاصول** نوشته آیت‌الله تقوی اشتهاردی. این کتاب در چهار جلد منتشر شده و شامل تمام مباحث اصول حضرت امام و یکی از کاملترین و دقیقترین تقریراتی است که در اختیار مؤسسه قرار گرفته و پس از انتشار هم مورد توجه فضلاء حوزه علمیه قم واقع شده و مورد تحسین همگان قرار گرفته است.

۲- **جواهر الاصول** نوشته آیت‌الله مرتضوی لنگرودی. تاکنون جلد اول این کتاب منتشر شده و جلد دوم آن در دست تنظیم و انتشار است. این کتاب شامل تقریرات مفصلی از ابتدای بحثهای اصول حضرت امام در دوره سوم است. البته چون دوره سوم درس اصول حضرت امام کامل نیست این کتاب هم طبعاً ناقص است؛ ولی به دلیل تفصیل مباحث آن، مورد توجه این دفتر قرار گرفته است.

۳- **معتمد الاصول** نگارش آیت‌الله فاضل لنکرانی از بهترین شاگردان حضرت امام. این کتاب در عین خلاصه بودن به دلیل شیوایی عبارات و دقت نظر نویسنده آن مورد توجه این

دفتر واقع شده و از سوی این دفتر منتشر گردیده است.

۴- **تهذیب الاصول** که تنها تقریراتی از حضرت امام است که در دوران حیات مبارک ایشان منتشر شده و ایشان تقریظی بر آن کتاب نگاشته‌اند و آن را تأیید کردند. این کتاب توسط آیت‌الله سبحانی نوشته و چندین بار چاپ شده است.

احیای این آثار از سوی دفتر نمایندگی مؤسسه برای تصحیح دوباره و اضافه کردن تعلیقات و منابع، در دستور کار این دفتر قرار گرفته و امسال به مناسبت یکصدمین سالگرد تولد حضرت امام این کتاب هم در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد. تقریرات دیگری هم از اصول حضرت امام در دست است که توسط شاگردان ایشان (از جمله: حضرت آیت‌الله منتظری، حضرت آیت‌الله مؤمن، حضرت آیت‌الله یزدی، حضرت آیت‌الله علم الهدی، حضرت آیت‌الله نصراللهی و تعدادی دیگر از شاگردان حضرت امام) نوشته شده و در گنجینه مؤسسه موجود است که ان شاءالله به مرور زمان در اختیار علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت.

### کتاب فقهی

متأسفانه از کتب فقهی حضرت امام که دفتر نمایندگی قم باید بیشترین همت خویش را بر انتشار آنها بگمارد هنوز اثر شایان توجهی در اختیار همگان قرار نگرفته است و طلاب و فضلاء حوزه از وجود بسیاری از آنها بی‌اطلاع هستند. انتشار این کتابها از مهمترین اموری است که، به مناسبت یکصدمین سال تولد حضرت امام، توسط این دفتر انجام می‌شود و این کتابها در اختیار حوزه‌های علمیه و علما و فضلاء حوزه‌ها قرار داده می‌شود. این کتابها به دو صورت نگارش یافته‌اند:

۱- کتب فتوایی؛

۲- کتب فقه استدلالی.

## کتاب فتوایی

۱- کتاب **نجات العباد**. این کتاب اولین رساله عملیه حضرت امام به زبان فارسی است و شامل مجموعه‌ای از فتاوی حضرت امام می‌باشد. این کتاب در واقع ترجمه و وسیله النجاة مرحوم اصفهانی است که حضرت امام بر آن حاشیه زده‌اند. این حواشی توسط تعدادی از شاگردان حضرت امام و زیر نظر ایشان به کتاب اضافه شده است. این کتاب یکبار در زمان حیات حضرت امام منتشر شده است، اما به دلیل اینکه نسخه کتاب بسیار قدیمی بوده و تجدید چاپ نشده مورد توجه دیگران قرار نگرفته و بعد از مدت کوتاهی رساله توضیح المسائل حضرت امام جانشین آن می‌شود. **نجات العباد** از نظر علمی کتابی بسیار گرانبهاست که تا به حال از دسترس علاقه‌مندان دور بوده است. اهمیت این کتاب در دو چیز است:

اول اینکه این کتاب در زمان حیات ایشان و زمانی تنظیم گردیده که فراغت ایشان بیشتر بوده و طبعاً بهتر بر تنظیم این کتاب نظارت داشتند. دوم اینکه، این کتاب متن ویژه‌ای دارد که اساساً با کتب توضیح المسائل که متن خاص و ترتیب خاصی دارند تفاوت می‌کند و یکی از متون فقهی معتبر فارسی به حساب می‌آید. البته این کتاب امروز ارزش فتوایی برای مقلدین حضرت امام ندارد؛ زیرا رساله توضیح المسائل ملاک فتاوا برای مقلدین است؛ ولی این امر به هیچ وجه از ارزش علمی این کتاب نمی‌کاهد.

۲- حاشیه بر رساله ارث. مرحوم ملاهاشم خراسانی صاحب کتاب منتخب التواریخ، رساله ارث را با توجه به فتاوی مرحوم اصفهانی در بحث ارث تهیه کرده است. حضرت امام نیز در پی تنظیم حاشیه خود بر وسیله النجاة این رساله فارسی را که مکمل کتاب وسیله النجاة بود حاشیه زدند. متن رساله ارث با پاورقیهای آن یکبار

منتشر شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است؛ اما به دلیل اینکه مسائل انقلاب نسخه‌های این کتاب را از دسترس علاقه‌مندان دور کرده و این کتاب از دید علما و طلاب حوزه مخفی مانده است، مؤسسه نشر آثار امام اقدام به انتشار مجدد این اثر با تصحیحات و ویرایش جدید کرده است. لازم به یادآوری است که حضرت امام یکبار حاشیه‌ای بر رساله ارث ملاهاشم نگاشته‌اند و تقریباً نزدیک به تمام آن حاشیه را دوباره با تغییرات مختصری پاکویس کردند. آنچه در رساله ارث ملاهاشم به صورت مطبوع در اختیار قرار گرفته اضافات و تغییرات و ویرایش دیگری دارد که با متن دست خط حضرت امام تفاوتی در تعبیرات دارد و نشان می‌دهد که ایشان در هنگام طبع کتاب باز در تعبیرات آن حاشیه تصرفاتی کرده‌اند. ملاک مؤسسه نشر آثار امام برای انتشار این کتاب تغییراتی است که یکبار توسط ایشان منتشر گردیده و رسمیت پیدا کرده است. با این توجه که در اصل فتاوا تغییری رخ نداده است.

۳- تعلیقه بر وسیله النجاة. کتاب وسیله النجاة رساله عملیه عربی مرحوم آیت‌الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی است که مورد توجه بسیاری از بزرگان و فقها قرار گرفته و بر آن حواشی مختلفی نگاشته شده است. حضرت امام نیز حاشیه‌ای بر این کتاب نگاشته‌اند که جزء اولین حاشیه‌ها و فتاوی ایشان بر این کتاب است. سپس حضرت امام به تبع حواشی‌ای که بر کتاب وسیله النجاة نگاشته‌اند کتاب **صروة الوثقی** را نیز حاشیه کرده‌اند. بنابراین زیر بنا بودن این حواشی خود بر اهمیت آن می‌افزاید. متن وسیله النجاة که چندی است در حوزه‌ها احیا نگردیده است به همراه حواشی حضرت امام بر این کتاب توسط دفتر نمایندگی قم منتشر می‌شود.

۴- تعلیقه بر العروة الوثقی، کتاب حضرت آیت‌الله العظمی سید محمد کاظم طباطبایی یزدی است که بسیاری از فقها بعد از ایشان بر این کتاب

فقه‌های متأخر در دورانه‌های اخیر نگاشته‌اند مورد توجه نبوده است. بحث‌های فضا و حدود، دیات و فصاص، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد از جمله این مباحثند. از ویژگی‌های این کتاب آن است که حضرت امام پس از تعلیقاتی که بر کتاب **وسيلة النجاة و عروة** نگاشته‌اند این کتاب را به صورت مستقل و متنی مجزا و با اجتهادی دوباره به تحریر درآورده‌اند. این تحریر دوباره و مزیتی که نسبت به کتب فتوایی دیگر ایشان دارد بر اهمیت این کتاب می‌افزاید.

این کتاب پس از آنکه یکبار منتشر شد، پس از چند سال توسط حضرت امام بازنگری گردید و تعدادی از فتاوی آن تغییر کرد که این تغییرات در چاپ دوم کتاب درج شده است. اما متأسفانه پس از انقلاب اسلامی در ایران چاپ اول و چاپ دوم هر دو به صورت جداگانه تجدید چاپ گردیده و منتشر شده است. بنابراین دفتر نمایندگی مؤسسه در قم اقدام به تصحیح کتاب و آوردن نسخه‌های مختلف این کتاب در یکجا و به صورت مجتمع کرده، و علاوه بر در اختیار قراردادن متن صحیح کتاب، اختلاف فتاوی حضرت امام در مباحث مختلف را نیز به خوبی نشان می‌دهد. بر این کتاب تعلیقات و شروح متعددی توسط شاگردان و علاقه‌مندان به حضرت امام نگاشته شده است که تعدادی از آنها منتشر و چاپ گردیده و تعدادی در دست انتشار است و امید است هرچه زودتر در اختیار علما و فضلاء حوزه علمیه قرار بگیرد.

### کتاب فقه استدلالی

نوع دوم کتبی است که به صورت تفصیلی نگاشته شده است به این معنی که حضرت امام در این نوشته‌ها به ادله احکام نیز اشاره فرموده و استدلال‌های مورد نظر خود را بیان کرده‌اند. این مجموعه شامل این کتب می‌شود:

۱- کتاب البیع. حضرت امام، هنگامی که در

حواشی نگاشته‌اند. این کتاب از نظر فروعات متعدد و مباحث عمده‌ای که در آن موجود است و با توجه به تبیح مصنف در علم فقه بسیار مورد توجه واقع شده است. حضرت امام نیز بر این کتاب تعلیقاتی دارند که چندین بار توسط شاگردان ایشان منتشر گردیده و به دلیل وجود خطاهایی در این تعلیقات و جا به جایی بعضی از تعلیقات و ابهاماتی که در آنها موجود است این دفتر اقدام به انتشار و تصحیح متن **عروة** و تعلیقات حضرت امام به صورت اختصاصی نموده و طبعاً تصحیحاتی که انجام داده می‌تواند مورد توجه فضلاء و علاقه‌مندان قرار بگیرد.

۵- رساله **توضیح المسائل** با باورقی استفتائات. حضرت امام رساله‌های **توضیح المسائل** متعددی که معتبرترین آنها رساله‌ای است که توسط تعدادی از شاگردان و اعضای دفتر استفتائات ایشان تنظیم و توسط مرکز پژوهش‌های علوم اسلامی و جامعه مدرسین حوزه علمیه قم بارها منتشر شده، و اخیراً نیز توسط مؤسسه نشر آثار امام تجدید چاپ گردیده. رساله **توضیح المسائل** با استفتائاتی که از ایشان موجود است کاری است که این دفتر درباره آن کوشش کرده و اسامی در اختیار علاقه‌مندان و مقلدین ایشان قرار می‌گیرد.

۶- **تحریر الوسیله**. کتابی فقهی - فتوایی است که توسط حضرت امام در ترکیب در هنگامی که از سوی رژیم پهلوی به آنجا تبعید شده بودند نگاشته شده است. این کتاب که حجم آن نیم برابر بیش از حجم کتاب **عروة الوثقی و وسیلة النجاة** است در هنگامی نگارش یافته که حضرت امام بیش از کتاب **وسيلة النجاة و عروة الوثقی** و دوره‌ای از **وسائل الشیعه** در اختیار نداشتند، و نشانگر تبیح و تخصص ایشان در علم فقه می‌باشد. این کتاب از جهات متعددی دارای مزیت است. برای مثال مباحثی که در این کتاب مورد توجه قرار گرفته در بسیاری از کتبی که

نچاسات می‌باشد. حضرت امام در ضمن تدریس خارج فقه کتاب الطهارة تعدادی از آن مباحث را خود به رشته تحریر درآورده‌اند. این کتاب که بر مبنای شرائع الاسلام مرحوم محقق حلی تنظیم گردیده است، حاوی نظریات بسیاری از بزرگان فقهای شیعه می‌باشد. نقص عمده در این مجموعه همانا ناقص بودن مباحث آن است و لازم است در بحثهای میاه و اغسال و وضو به نوشته‌هایی که توسط شاگردان حضرت امام تقریر شده است مراجعه شود. بحثهای مهمی چون نجاست اهل کتاب و مسکرات از جمله مباحث این کتاب است. یکی از ویژگیهای این کتاب مخصوصاً در قسمت سوم و چهارم آن بحثهای مفصل رجالی است که توسط حضرت امام تحقیق و نگارش یافته است و نشان دهنده توجه ایشان به این مباحث بوده است در دورانی که بحثهای رجالی در حوزه‌های علمیه قم و نجف در دروس خارج حذف شده بود و توسط آیت‌الله العظمی بروجردی در حوزه علمیه قم دوباره رواج یافت. به کمک همین مباحث رجالی می‌توان بسیاری از مبانی رجالی حضرت امام را به دست آورد و تحقیقی در این زمینه ارائه کرد.

۳. کتاب الخلل فی الصلاة. این کتاب یکی از ارزنده‌ترین کتب استدلالی حضرت امام است. ویژگی این کتاب در دو جنبه است: اولاً، این کتاب آخرین بحثی است که توسط حضرت امام تدریس و نوشته شده است و از این جهت بسیار حائز اهمیت است، زیرا خلاصه‌ای از نظریات ارزشمند اصولی و فقهی و عقلی حضرت امام در این کتاب به چشم می‌خورد.

ثانیاً، بحث خلل در نماز به منزله مرکزی است که مباحث اصولی و عقلی و فقهی را به هم پیوند می‌دهد و باید فقیه در هر سه زمینه دارای تبحر خاصی باشد تا از عهده این مهم برآید.

حضرت امام خمینی (س) با تسلطی که در علوم عقلی داشتند و با توجه به مبانی نوینی که

قم حضور داشته‌اند، در ضمن دروس خارج فقه به بحث بیع پرداخته‌اند و مطابق معمول صد و پنجاه سال اخیر مبنای درس ایشان نیز کتاب البیع شیخ انصاری بوده است. ایشان در ضمن تدریس مباحث طرح شده را تا بیع فضولی نگاهشته‌اند و از آنجا که این بحث با مسائل انقلاب اسلامی ایران و درگیریهای سال ۱۳۴۲ همزمان گردیده است. درس و نگارش آن متوقف شده و پس از استقرار حضرت امام در نجف اشرف تدریس این کتاب از ابتدا آغاز گردیده است و در ضمن تدریس دوباره حواشی و اضافاتی نیز بر کتاب نوشته شده است و پس از بحث بیع فضولی تا آخر مباحث کتاب الخیارات، نگارش آن در نجف اشرف صورت گرفته است. این کتاب در پنج مجلد منتشر شده است و در تصحیح دوباره و اضافه باورقیهای تحقیق حجم آن به هفت مجلد می‌رسد. کتاب مذکور یکی از بهترین کتبی است که در این زمینه نوشته شده است و نویسنده علاوه بر تحقیقات بسیار ارزشمند خود، به آرا و نظرات بسیاری از بزرگان فقه قبل از خود نیز ناظر بوده و در صدد نقد و بررسی آرای ایشان برآمده است. تبحر فقهی حضرت امام در فهم عرفی، بنای عقلا، عدم خلط بین مباحث عقلی و اعتباری، و دقت نظر ایشان در قواعد فقهی مثل لا حرج، لا ضرر، اوفوا بالعقود، غرر، غبن، غرور، معاملات صبی، مایضن بصحیحه یضمن بفاسده شده و... در خلال بحثهای این کتاب به خوبی نمایان است. به نظر بسیاری از فضلا و علمای حوزه علمیه بهترین کتاب فقهی موجود کتاب البیع حضرت امام است.

در این کتاب علاوه بر بحثهای ذکر شده مباحث مهمی چون بیع و معاملات فضولی، ولایت فقیه، انفال، وقف و ربا مورد دقت و بررسی قرار گرفته است.

۲. کتاب الطهارة. این کتاب حاوی چهار جزء در بحثهای: دماء ثلاثه، تیمم، نجاسات و احکام

در بحث‌های اصولی از خود بر جای گذاشتند، این مسأله را به نحو بی‌نظیری طرح و بحث کرده‌اند. متأسفانه این کتاب ارزشمند در اختیار بسیاری از علما و فضیلابی حوزه‌های نیست و از وجود آن بی‌اطلاع هستند. مباحثی چون قاعده لاتعداد، تجاوز و فراغ از جمله مطالب این کتاب به شمار می‌رود. متأسفانه از آنجا که تدریس این کتاب با مسائل انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۶-۵۷ مصادف گردیده است، تدریس و نگارش آن در نجف اشرف ناتمام مانده است.

۴- **المکاسب المحرمة**. این کتاب مطابق کتاب **مکاسب المحرمة** شیخ انصاری تنظیم شده است و به مباحث مهم آن کتاب پرداخته است. حضرت امام این کتاب دو جلدی را در ضمن تدریس خارج فقه در قم نوشته‌اند. بحث دربارهٔ خرید و فروش نجاسات، اخذ اجرت بر واجبات، اخذ اجرت بر محرمات، قبول ولایت از قبل سلطان جائز و بحث دربارهٔ بسیاری از محرمات شرعی مثل دروغ و غیبت و سحر و مجسمه‌سازی و غنا و امثال آن از جمله مباحث مهم این کتاب به شمار می‌رود. تحقیقات مهم و جالب حضرت امام در ضمن این کتاب موجب جلب توجه فضیلابی حوزه به آن گردیده است و در درس‌های خارج فقه یکی از مت‌های مهم و قابل استفاده برای استادان به حساب می‌آید.

۵- **التقیة**. رساله‌ای دربارهٔ بحث تقیه است که حضرت امام خمینی (س) در اواخر یکی از سال‌های درس خارج فقه وقتی به بحث تقیه در وضو رسیده‌اند، این بحث را به طور جداگانه و کلی مورد توجه قرار داده و تدریس فرموده‌اند. رساله **التقیة** ظاهراً پس از چند سال در هنگام تدریس **مکاسب المحرمة** بار دیگر حاشیه شده است.

حضرت امام در بحث مهم تقیه نظریات ویژه‌ای دربارهٔ عدم جواز تقیه در مواردی که شارع مقدس نسبت به آنها اهتمام دارد، ارائه داده‌اند. به

نظر ایشان تقیهٔ علما و استوانه‌های دین در موضوعی که موجب انحراف مردم و هتک قرآن و اسلام می‌شود جایز نیست. به تعبیر دیگر در جواز تقیه اهمیت مسأله بسیار مورد توجه ایشان قرار دارد و یکی از پایه‌های اساسی انقلاب اسلامی ایران از نظر مبانی فکری آن در همین بحث تقیه رقم خورده است.

۶- **فروع علم اجمالی**. در یکی از سال‌های تدریس حضرت امام در قم بحث فروع علم اجمالی را مورد بحث و نظر قرار دادند. این رساله که حدود ۳۶ صفحه دارد به بحث در مورد انواع شک و علم اجمالی نسبت به نمازهای یومیه اختصاص دارد. این بحث از نظر علمی یکی از مواردی است که حاکی از قوت نظر و دقت نویسنده است.

۷- **قاعده من ملک**. در فقه قاعده‌ای مطرح است با عنوان «من ملک شیئاً، ملک الإقرار به» هر که بر کاری تسلط دارد و حتی دارد آن را انجام دهد، می‌تواند نسبت به انجام آن عمل اقرار کند. امام حدود دلالت این قاعده را مورد بحث قرار داده‌اند. شیخ انصاری (ره) دربارهٔ این قاعده رساله‌ای تألیف فرموده است که در آخر کتاب **المکاسب** یکبار منتشر شده است و حضرت امام نیز با توجه به نظریات مرحوم شیخ انصاری رساله‌ای در این زمینه نگاشته‌اند. تاریخ تحریر این رساله روشن نیست؛ اگرچه برخی از شاگردان حضرت امام این رساله و چند رساله فقهی و اصولی دیگر را که یکجا نگاشته شده به دوران جوانی حضرت امام نسبت می‌دهند.

۸- **الفجر فی الیالی المقمرة**. این رساله دربارهٔ نظریهٔ حضرت امام در باب زمان طلوع فجر و چگونگی آن است. به نظر ایشان ملاک طلوع فجر از روی زمان و نجوم نیست بلکه ملاک طلوع فجر همانا تشخیص سپیده صبح صادق در آسمان است. بنابراین در شبهایی که ماه تا صبح در آسمان می‌ماند و نورافشانی می‌کند طلوع فجر دیرتر

است؛ زیرا نور صبح دیرتر از حد سابق می‌تواند بر نور ماه غلبه پیدا کند. بنابراین نظریه وقت نماز صبح و اذان صبح برای شروع روزه در تعدادی از ایام هر ماه دیرتر از حد معمول مورد نظر فقهاست.

### تقریرات فقهی

تقریرات فقهی که شاگردان حضرت امام نگاهشته‌اند بسیار است که به مرور زمان در اختیار حوزه‌های علمیه قرار خواهد گرفت. آنچه بزودی از سوی دفتر نمایندگی مؤسسه نشر آثار حضرت امام در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد فقط تعداد محدودی از آن است.

۱- تقریرات طهارت نگارش آیت‌الله العظمی آقای فاضل لنکرانی. این تقریرات که به نظر حضرت امام نیز رسیده است از ابتدای تدریس ایشان تا اواخر بحث وضو را شامل می‌شود و از این جهت کتاب الطهارة نگارش حضرت امام را تکمیل می‌کند و شیوایی قلم نویسنده نیز بر اهمیت آن می‌افزاید. این تقریرات در دو مجلد منتشر خواهد شد.

۲- تقریرات طهارت نگارش آیت‌الله آقای نصراللهی یکی از شاگردان حضرت امام که هم اکنون در شهر مشهد مقدس ساکن هستند. قسمتی از تقریرات ایشان بحثهای طهارت حضرت امام را تکمیل می‌کند و به این ترتیب نظریات ایشان در کتاب الطهارة کامل می‌شود. البته این دفتر در صد است تا تقریرات کامل نگارنده را منتشر کند.

۳- تقریرات مسائل مستحدثة. حضرت امام در یک فرصت کوتاه در یکی از سالهای تدریس در قم بحث درباره مسائل مستحدثة را آغاز فرمودند. یکی از تقریرات موجود از درسهای ایشان رساله مختصری است که توسط آیت‌الله محمد محمدی گیلانی نگارش شده است. در این رساله بحثهای بیجه، اسکناس، چک، سفته، سرقتی، بلیت بخت آزمایی، کالبد شکافی و احکام مسافرت با

هوابیما مورد بررسی واقع شده است. حضرت امام درباره مسائل مستحدثة رساله مستقل و مفصلی بر جای گذاشته‌اند؛ بلکه آنچه از قلم ایشان در دست است همان مطالبی است که در آخر تحریر الوسیله و توضیح المسائل وجود دارد.

دفتر نمایندگی مؤسسه نشر آثار حضرت امام در قم در سال ۱۳۷۸ به مناسبت یکصدمین سالگرد ولادت ایشان اقدام به انتشار این کتب فقهی کرده و آنها را با تحقیق و تصمیم لازم در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهد. البته لازم است یادآوری شود که فعالیتهای فقهی - اصولی این دفتر فقط اختصاص به نشر آثار حضرت امام ندارد؛ اما از آنجا که مهمترین فعالیت آن که در سال جاری در اختیار قرار می‌گیرد مکتوبات ایشان است از ذکر دیگر فعالیتهای این دفتر خودداری می‌شود.

## آشنایی با برخی

### مؤسسات مطالعات علوم

#### اسلامی در قم

#### ۱- مؤسسه فرهنگی دارالحدیث

این مؤسسه اولین و بزرگترین مرکزی است که به صورت جمعی و تشکیلاتی در مورد حدیث و تحقیق، تنظیم و نشر آن فعالیت می‌نماید. بخشهای مختلف دارالحدیث عبارتند از:

۱- دانشکده علوم حدیث که در سه رشته علوم حدیث، مصطلحات حدیث و رجال اقدام به جذب دانشجوی و تربیت محقق می‌نماید.

۲- مرکز تحقیقات که در شهر مقدس قم واقع شده و با جذب و پرورش محققان، پژوهش در حوزه‌های مختلف حدیث و علوم آن را در گروههای مختلفی چون موسوعه نگاری، فقه

الحديث، رجال، تاريخ تدوين حديث، احياء متون، ترجمه و تدوين - در دستور کار خود قرار داده است.

این مرکز دارای کتابخانه تخصصی حدیث و کلیه نرم‌افزارهای حدیثی در حال جمع‌آوری و تنظیم موسوعه‌ای بزرگ از احادیث در موضوعات مختلف اسلامی با نام *موسوعة میزان الحکمة* می‌باشد که تاکنون چندین موضوع از موضوعات این موسوعه به صورت مستقل منتشر شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

۳- *فصلنامه علوم حدیث تنها نشریه‌ای* است که به صورت علمی - تخصصی در زمینه حدیث و علوم مربوط به آن منتشر می‌شود و مورد استفاده محققان و علاقه‌مندان آشنایی با احادیث و علوم حدیث قرار می‌گیرد.

## ۲- دفتر مطالعات و تاریخ معارف اسلامی

این دفتر در سال ۱۳۶۸ با انگیزه معرفی دو رکن هدایت، یعنی قرآن و عترت، به جامعه اسلامی ایران و تمامی جهانیان تشکیل گردیده است.

این مؤسسه دارای دو بخش سیره و تاریخ اسلام و دارالقرآن الکریم می‌باشد که تاکنون موفق به ارائه دقیق‌ترین و زیباترین ترجمان قرآن کریم به زبان فارسی بر اساس ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند و آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی شده که پس از سالها پژوهش و تحقیق و تصحیح ارائه گردیده است.

تاکنون بیش از یک میلیون جلد نسخ قرآن در اندازه‌ها و قطعه‌ها و سبکهای گوناگون با ترجمه و بدون ترجمه چاپ و منتشر نموده است که بیش از یکصد هزار نسخه از قرآن کریم توسط این مؤسسه به مجامع مختلف و مناطق مختلف محروم در داخل و خارج کشور اهدا گردیده است. ترجمه صحیح و دقیق قرآن کریم پس از سالها

تحقیق و تصحیح به زبانهای فرانسه و انگلیسی آماده صبح و نشر گردیده است. در آینده نزدیک بیش از ده عنوان قرآن چاپ جدید، بیش از ده عنوان کتب علوم قرآنی و ده عنوان کتب ادعیه چاپ اول منتشر خواهد شد.

## ۳- مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام

این مؤسسه در سال ۱۳۶۹ به دستور مقام معظم رهبری تأسیس گردید. هدف از تشکیل این مؤسسه تدوین مجموعه‌ای کامل به صورت دایرةالمعارف است که حاکی از همه ابواب و انظار و مؤلفات فقهای شیعه باشد. تحقیق و تدوین موضوعاتی که مرتبط با فقه شیعه باشد از قبیل تاریخ فقه اسلام، فقه مقارن، مباحث اقتصاد اسلامی، بررسی عناوین مستحدثه، تهیه قاموس فقهی و ...

فعالیت‌های این مؤسسه در سه محور اصلی انجام می‌شود:

۱- فعالیت‌های فقهی مرتبط با دایرةالمعارف و تعمیم کتب فقهی که مأموریت اصلی مؤسسه است.

۲- تأسیس مرکز تحقیقات اسلامی غدیر.

۳- فعالیت‌های فقهی - فرهنگی متناسب با نیازهای روز.

این مؤسسه دارای بخش دایرةالمعارف و فرهنگنامه می‌باشد. «دایرةالمعارف فقه» ساختاری است نوین برای عرضه کردن مبسوط معارف فقهی به شیوة القیابی همراه با عرضه صحیح و فنی آن، همچون دایرةالمعارفهای تخصصی و یا عمومی دیگر که به منظور تسهیل و آسان کردن فقه و امکان بهره‌برداری و مراجعه مخاطبین بیشتر در کمترین زمان ممکن تدوین می‌گردد تا علاقه‌مندان به این رشته بتوانند با شیوه‌ای آسان به همه مطالب مورد نیاز خود دست یابند.

از مهم‌ترین کارهای انجام گرفته در این

است از:

- ۱- تبیین و تحقیق مسائل مورد نیاز نظام؛ مانند مسائل اقتصادی، قضایی و حقوقی، جزایی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی؛
- ۲- اصلاح و برنامه‌ریزی برای حوزه‌های علوم دینی؛

۳- تدریس علوم و معارف اسلامی؛

- ۴- پرورش استاد برای تدریس معارف اسلامی؛

نهادهای وابسته به جامعه مدرسین عبارتند

از:

- ۱- دفتر انتشارات جامعه مدرسین؛
- ۲- دانشگاه علوم تربیتی و قضایی؛
- ۳- مجله نور علم.

از کتب منتشره این جامعه می‌توان به *تحریر الوسیله امام خمینی (س)*، *الحدائق الناضرة*، *کشف اللثام*، *المیزان*، *مجمع الفائدة و البرهان* و... اشاره کرد.

### «ع مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)»

هدف از تشکیل این مؤسسه که با الهام از رهنمودهای امام و مقام معظم رهبری در سال ۱۳۶۳ تأسیس شد رشد و تعالی در زمینه علوم اسلامی - انسانی، ارتقای آگاهی‌های علمی، پرورش قدرت ابداع و روح تنبوع و تحقیق و کارایی جامعه اسلامی و تربیت نیروی انسانی متخصص با توجه به نیازهای عینی جامعه و فراهم آوردن زمینه‌ها و امکانات آموزش و تحقیق در زمینه مسائل علوم دینی و انسانی در حوزه‌های علمیه می‌باشد.

این مؤسسه دارای دانشکده‌های علوم سیاسی، تاریخ، فلسفه و کلام، الهیات و معارف اسلامی، جامعه‌شناسی و دانشکده علوم اداری

مؤسسه تدوین معجم فقه جواهر در شش جلد و تهیه فهرست موضوعی جواهر می‌باشد. این مؤسسه دارای سه فصلنامه: *فقه اهل بیت* به زبان عربی و فارسی و *المنهاج* به زبان عربی می‌باشد.

### ۴- پژوهشکده باقرالعلوم (ع)

این پژوهشکده در سال ۱۳۶۶ با هدف شناسایی، سازماندهی و معرفی و عرضه علوم و معارف اسلامی، متناسب با نیازهای زمان در سطوح گوناگون تحصیلی و اصناف مختلف اجتماعی، تأسیس شده است.

این پژوهشکده بخش وسیعی از نیروی خود را به سازماندهی، مأخذ و منابع علوم و معارف دین و بانک اطلاعات باقرالعلوم (ع) با امکانات کامپیوتری اختصاص داده و در کنار آن به تدوین طرحهای آموزشی، پژوهشی، اجرایی دست زده و بخشی از توان خود را در تدوین و ترجمه و بررسی آثار مورد نیاز معاونت پژوهشی سازمان تبلیغات اسلامی به کار گرفته است.

این مرکز همچنین اقدام به چاپ آثاری چون: *مجموعه دیدار با ابرار*، *مجموعه چهل حدیثهای موضوعی* و... نموده است.

### ۵- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم

جامعه مدرسین به همت جمعی از علما و اساتید بزرگ حوزه علمیه قم در سال ۱۳۴۰ تأسیس شد.

تعدادی از محققان در واحد تحقیقات اقتصادی (با تحصیلاتی در حد لیسانس اقتصاد)، بخش فرهنگی (با تحصیلاتی در حد درس خارج)، و تعدادی در گروه تعلیم و تربیت بخش فرهنگی (با تحصیلاتی در حد درس خارج) و تعدادی در بخش سیاسی مشغول فعالیتند.

خلاصه‌ای از فعالیتهای این جامعه عبارت

می‌باشد.

فصلنامه علوم سیاسی از نشریات این مؤسسه است.

### ۷- مرکز معجم فقهی

این مرکز با عنایت مرجع بزرگ دینی، آیت‌الله العظمی گلپایگانی، به منظور خدمت کردن به علما و دانش‌پژوهان محقق حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های فقهی و حقوقی تأسیس شده است.

بدین منظور این مرکز برنامه‌های خود را جهت استفاده طلاب و فضلا در اختیار بانکهای اطلاعات قرار داده است که عبارتند از:

۱- معجم فقهی که مجموعه‌ای است مشتمل بر بیش از ۳۰۰۰ جلد کتاب از مهمترین منابع و مصادر فقه شیعه، و منابع تفسیر روایی حدیث اصول فقه، رجال و لغت در این برنامه دانش‌پژوهان حوزوی می‌توانند از تقریرات فقهی و اصولی آیات عظام - امام خمینی، گلپایگانی، خوئی، خوانساری، حکیم، اصفهانی و نائینی (قدس سرهم) - استفاده نمایند.

۲- برنامه امام مهدی که شامل معجم موضوعی قریب به ۵۰۰ عنوان با ترجمه فارسی ۱۹۴۱ حدیث درباره امام مهدی از منابع و مصادر شیعه و سنی می‌باشد.

۳- قاموس فقه مشتمل بر تمام الفاظ مهم در علم فقه.

۴- زندگینامه علما.

۵- کتابشناسی.

۶- برنامه تاریخ و رجال و برنامه احکام شرعی جدید.

### ۸- مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

این مرکز در سال ۱۳۴۲ به منظور جذب و آموزش گروهی از فضلا و پژوهشگران حوزه علمیه قم جهت فعالیتهای تحقیقاتی تأسیس شده است.

این مرکز در ۷ زمینه فعالیت می‌کند:

- ۱- خدمات تحقیقاتی و اطلاع‌رسانی علوم اسلامی؛

۲- سیره پیشوایان معصوم و ائمه اطهار(ع)؛

۳- تدوین معجم الفاظ احادیث شیعه؛

۴- احیاء متون آثار شیعه؛

۵- پاسخ به پرسشهای مذهبی و اسلامی؛

۶- معارف اسلامی؛

۷- ادبیات عرب.

از کارهای تحقیقاتی این مرکز معجم الفاظ بحارالانوار، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، فوائد القواعد، مصادر جواهر الکلام و... می‌باشد.

### ۹- بنیاد اندیشه دینی و مطالعات توسعه

این بنیاد به منظور شناخت، دریافت، تدوین و عرضه جریان دینداری در این عصر در دو عرصه انسانی - اجتماعی به منظور تأسیس جامعه سالم و تفسیر و تبیین نظامواره تعالیم دین یا کاوش و عرضه نظام فکری عملی به دست آمده از متن اسلام شامل پاسخ به الگوی مطلوب زندگی متحول انسانی بر پایه پی‌ریزی حاکمیتی درست و ارائه الگوی توسعه راهبردی نظام جمهوری اسلامی در حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی تأسیس گشته است.

### ۱۰- مجمع احیاء فرهنگ اسلامی

این مؤسسه علمی، تحقیقاتی در سال ۱۳۴۷ به منظور احیای تراث اسلام به ویژه مناقب و فضائل اهل بیت(ع) تأسیس یافته است.

این مجمع تاکنون اقدام به نشر دهها عنوان کتاب نموده است که می‌توان به مناقب امیرالمؤمنین(ع)، تفسیر آیه المودة، کشف الیقین و... اشاره نمود.

تاکنون اهتمام به انتشار دهها کتاب نموده است.

### ۱۳- مؤسسه معارف اسلامی

مؤسسه‌ای تحقیقی - علمی است که برای نشر معارف و علوم اهل بیت و گسترش فرهنگ اصیل اسلامی فعالیت می‌نماید. از کتبی که این مؤسسه تاکنون به چاپ رسانیده می‌توان به **شرایع الاسلام و مسالک الانعام** و دهها عنوان دیگر اشاره نمود.

### ۱۴- مرکز تحقیقات علمی مجمع

#### جهانی تقریب مذاهب اسلامی

این مجمع به منظور کوشش در راه ایجاد آشنایی و تفاهم بیشتر بین علما و متفکران و پیشوایان مذهبی جهان اسلام در زمینه‌های اعتقادی، فقهی اجتماعی و سیاسی، سعی در ایجاد هماهنگی و تشکیل جبهه واحد بر اساس اصول مسلم اسلامی در مقابل توطئه‌های تبلیغاتی و تهاجم فرهنگی دشمنان اسلام، اشاعه فکر تقریب بین توده‌های مسلمان و آگاه کردن آنان با توطئه‌های تفرقه‌انگیز دشمنان، کوشش در تحکیم و اشاعه اصل اجتهاد و استنباط در مذاهب اسلامی و تلاش در راه نیل به آرای فقهی مشترک در مسائل مبتلا به جهان اسلام در راستای همین اهداف به شکرانه خداوند یاری تعالی مرکز علمی در سال ۱۳۷۰ در شهر مقدس قم تأسیس گردید.

فعالتهای این مرکز مشتمل است بر:

- تدوین کتاب تفسیر روایی شامل مهمترین اخبار و روایات.
- تألیف مجموعه‌ای فقهی که همه آرای مذاهب اسلامی در مسائل مختلف را دربرگیرد.
- تدوین مجموعه قواعد فقهی جدید که نظریات دانشمندان مذاهب اسلامی در آن آمده باشد.

### ۱۱- مؤسسه تحقیقاتی، پژوهشی آل

#### البیت

این مؤسسه در سال ۱۳۶۲ تأسیس شده است. هدف این مؤسسه غنی‌تر ساختن فرهنگ مکتوبات اسلامی بویژه حوزه‌های علمیه با مراجع و مآخذ بنیادینی که به آن نیازمندند؛ مانند حدیث، فقه، اصول، تفسیر، لغت، رجال و کلام و نیز در جهت احیای میراث‌های پنهان و نفیسی که غبار فراموشی آنها را فراگرفته است میراث گرانشنگی که در طول تاریخ با خون عالمان سترگ، تدوین یافته و می‌تواند چهره روشن و درخشان اندیشه‌های اهل بیت را نمایان سازد.

این مؤسسه تاکنون کتب زیادی را تصحیح و چاپ نموده است که از آن جمله می‌توان از **تفصیل وسائل الشیعه** در ۳۰ جلد، **مستدرک الوسائل** در ۱۸ جلد و **جامع المقاصد کرکی** و صدها عنوان کتب دیگر نام برد.

### ۱۲- مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

#### خمینی (س)

مؤسسه آموزشی و پژوهشی نهادی رسمی در حوزه علمیه قم است که به منظور تربیت اندیشمندانی متعهد و متفکر برای تحقیق، تبیین و تدوین معارف اسلامی و نشر آنها در تمام جهان تأسیس شده است. بدین جهت این مؤسسه می‌کوشد با آشنا نمودن طلاب و فضلالی جوان و مستعد با معارف و علوم انسانی در کنار دروس حوزوی به این هدف دست یابد و فضلالی تربیت کند که بتوانند تفکرات غیراسلامی را در زمینه علوم انسانی نقد و بررسی کنند و با اندیشه‌های انحرافی و التقاطی در هر زمان مقابله نمایند. توان تدریس علوم انسانی را در حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های داخل و خارج از کشور داشته باشند و نیز بتوانند مدیریت و انجام امور اداری مراکز فرهنگی را عهده‌دار شوند.

این مؤسسه دارای انتشارات نیز می‌باشد که

بخشی از پژوهشهایی که در طول سه سال گذشته در این پژوهشکده صورت گرفته به شرح زیر است:

- ۱- معجم اصولیین شیعه؛
- ۲- مرور زمان در فقه و حقوق؛
- ۳- فرهنگنامه قواعد فقهیه؛
- ۴- رابطه فقه و حقوق و صدها عنوان دیگر.

### فراخوان مقاله

به اطلاع همه پژوهشگران و نویسندگانی که مایل به ارسال مقاله‌های خود برای پژوهشنامه متین هستند می‌رساند که شماره‌های سوم تا پنجم این فصلنامه به ترتیب با گرایشهای موضوعی زیر منتشر خواهند شد:

• اندیشه سیاسی در اسلام

• عرفان اسلامی

• تاریخ انقلاب اسلامی

توجه نویسندگان محترم را برای تهیه مقاله‌های خود به موارد زیر جلب می‌کنیم:

### الف) اهداف پژوهشنامه متین:

- فراهم آوردن زمینه تعاطی افکار و تضارب آراء در حوزه مطالعات معطوف به امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی ایران؛
- گشودن باب بحث و نقد و نظر درباره مبانی نظری حکومت دینی؛
- بررسی عالمانه مسائل گذشته، حال و آینده نظام اسلامی؛
- ارتقا بخشیدن به سطح مباحثات جاری درباره امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

### ب) شرایط پذیرش مقاله‌ها:

- ۱- مقاله‌ها باید در سطح تحصیلات تکمیلی و در حوزه پنج موضوع فقه و حقوق اسلامی، عرفان اسلامی، اندیشه سیاسی در اسلام،

- گردآوری و ساماندهی سخنان «روایات» پیامبر اسلام که تمام ارباب حدیث از مذاهب مختلف بر آن اتفاق دارند.

- دهها تحقیق و تدوین دیگر.

بعضی از کتبی که مورد تحقیق قرار گرفته عبارتند از:

مسائل الناصریات، الفصول المسهمة فی تألیف الامة، مجمع البیان لعلوم القرآن و...

### ۱۵- پژوهشکده فقه و حقوق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

این پژوهشکده که در اوایل تیرماه ۱۳۷۴ تشکیل گردید، اهداف زیر را دنبال می‌کند:

- تبیین و تنقیح مبانی، اهداف و منابع فقه و حقوق اسلام؛

- نشر افکار و گسترش دانش فقهی - حقوقی اسلام بویژه در مباحث نوپیدا و مستحدثه؛
- ایجاد پل ارتباطی بین فقه و فقیهان و نیازهای فقهی - حقوقی نوپیدا به ویژه نیازهای جمهوری اسلامی ایران؛

- ۴- پرورش محققان نوآموز از میان طلاب حوزه علمیه در راستای پاسخگویی به نیازهای نوین علمی.

برای تحقق اهداف یادشده چهار گروه پژوهشی به شرح زیر در این پژوهشکده تشکیل گردیده است:

۱- گروه فلسفه و تاریخ فقه و حقوق؛

۲- گروه علوم وابسته به فقه؛

۳- گروه موضوعات رسائل فقهی - حقوقی؛

۴- گروه خدمات پژوهشی.

این پژوهشکده در کنار فعالیتهای تحقیقاتی خود اقدام به راه‌اندازی و تکمیل کتابخانه تخصصی فقه و حقوق نموده که در حال حاضر یکی از غنی‌ترین کتابخانه‌های تخصصی در موضوع فقه و حقوق است.

- ۲- حقوق مادی صاحب اثر محفوظ است.
- ۳- حق ویرایش ادبی مقاله برای هیأت تحریریه محفوظ است؛ در خصوص ویرایش محتوایی با هماهنگی صاحب اثر اقدام خواهد شد.
- ۴- زمان ارسال مقاله برای هر یک از شماره‌های سوم تا پنجم به ترتیب پایان مرداد ماه نیمهٔ آبان ماه و نیمهٔ بهمن ماه سال جاری خواهد بود.

جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب و تاریخ معاصر و انقلاب اسلامی نوشته شده باشند.

۲- مقاله باید بازتاب تلاشهای علمی نویسنده یا نویسندگان باشد و با استفاده از اصطلاحات تخصصی حوزهٔ مورد مطالعه و با رعایت طبقه‌بندی و سیر منطقی مطالب در کنار ارائه ادله، شواهد و مدارک و فارغ از برداشتهای ظنی و شخصی و حاری جنبه‌هایی از نوآوری و با در نظرگرفتن آخرین مطالعات نوشته شده باشد.

۳- در مورد مقاله‌های ترجمه شده، ارسال نسخهٔ اصلی مقاله همراه با ذکر همهٔ مشخصات منبع اصلی الزامی است.

۴- مقالهٔ ارسالی پیشتر چاپ نشده باشد؛ در صورت ارائه در همایشها و گردهم‌آیها حتماً مشخصات آنها و طریق ارتباطی با آنها ذکر شود.

۵- مقاله‌ها با خط خوانا یا به صورت تایپی بر روی یک صفحهٔ کاغذ A4 ارسال شوند و حجم آنها از ۲۵ صفحهٔ تایپی A4 فراتر نرود.

۶- چکیدهٔ مقاله به فارسی و حتی المقدور به انگلیسی حداکثر در حدود ۱۰۰ کلمه به همراه مقاله ارسال شود. لازم است در چکیدهٔ مقاله به اهمیت موضوع، روش تحقیق و نتیجه‌گیری اشاره شود.

۷- نام و نام خانوادگی مؤلف یا مترجم و مشخصاتی از قبیل میزان تحصیلات، رشته تحصیلی، رتبه و سوابق علمی و پژوهش، محل تدریس و یا تحقیق، نشانی و شمارهٔ تلفن مؤلف بر روی صفحهٔ شناسنامهٔ مقاله حتماً ذکر شود.

۸- پاورقیها بر اساس معیارها و ضوابط روش‌شناختی و با ذکر همهٔ مشخصات منبع نوشته شوند.

۹- معادلهای لاتین اصطلاحات یا نام افراد در صورت لزوم پایین هر صفحه ذکر شود.

(ج) ضمناً یادآوری می‌شود:

۱- مقاله‌های واصله بازگردانده نمی‌شود.



## **Why Has Iran been Revolutionary?**

**F. Ghoreishi**

The essayist, here, intends to clarify the why for revolution-prolific society of Iran as compared to the other nations. She has divided the contributing factors into unique and non-unique ones. The powerful cultural identity of Iran reacting to the present imperialism, mental dualism in Iran as well as the specific role of shiite Ulemmas in the community are included as its unique factors, while the non-unique factors stand for the rulers relying on powers, external incomes and the certain economic condition. Nikki Keddie in another article under the same title adds to the subject factors the variable of multi-urbanism. According to her, the multi-urbanistic uprisings and revolts of Iran make it difficult for them to be suppressed leading to their multiple happenings.

## **Contemplations over Islam and Modern Speculation**

**M. Ansari**

Islam-Modernism relation remains to be most problematic from the very confrontation of moslems with the West. By referring to the Islamic credited sources, some moslem thinkers have made an effort to gain evidence proving an understanding between the two, ushering them conciliatory. Another panel of the Muslim World speculators consider just a few aspects of Islam compromising with Modernism, believing that the two have a profound gap in between particularly in ideological issues. Some others find the two's link as irreconciliatory and unincorporated. For them, epistemologically, ontologically and anthropologically, there exists a deep difference between the two. This panel may be introduced as traditionalists. Seyyed Husayn Nasr as one of the Islamic noteworthy thinkers in modern times not only belongs to this group but also stands atop of it. The present article is an attempt to show that the gap between Islam and Modernism is unfillable. This article is both philosophically and scientifically contemplative and it is a great challenge vis-à-vis the first two groups.

## **Religion and Development in Iran: A Review of Post-Islamic Revolution of Iran's Three Perspectives**

**Y. Fowzi**

After the World War II, different views regarding the Third World development have been presented, one of which is the Modernization School as one of the dominant schools in this field. In this article, new ideas in the developmental studies have been referred while the school is being touched and criticized. In these notions, historical and occasional study of countries is underlined to make a presentation of suitable strategies for the development of the societies concerned and the role of native values, particularly religion as one of the effective factors on the individuals' action has been favored.

Further in the article, allusion has been made to a study of different outlooks given for the strategy of development in Iran after the revolution. They are classified under two categories, the Neo-Modernization and native-religious perspectives of development, the latter of which, as the writer puts, overlaps more with the new theories on development with an increased conceptual support. But the same perspective in responding to the question, "how much does religion contribute to the objectives or development strategies in Iran?" is sub-divided into three notions one of which, according to the writer, is only empowered to theorize the principles of native development in the country, having more force of overlapping with the national and religious features as well as with the international system, that the perspective once being supported and strengthened can culminate in a stable, legitimate, and long-standing development in the Islamic Republic of Iran.

## **Why Has Iran been Revolutionary?**

**Nikki Keddie**

**Translated by: F. Ghoreishi**

The essayist, here, intends to clarify the why for revolution-prolific society of Iran as compared to the other nations. She has divided the contributing factors into unique and non-unique ones. The powerful cultural identity of Iran reacting to the present imperialism, mental dualism in Iran as well as the specific role of shiite Ulemmas in the community are included as its unique factors, while the non-unique factors stand for the rulers relying on powers, external incomes and the certain economic condition. Nikki Keddie in another article under the same title adds to the subject factors the variable of multi-urbanism. According to her, the multi-urbanistic uprisings and revolts of Iran make it difficult for them to be suppressed leading to their multiple happenings.

## **Contemplations over Islam and Modern Speculation**

**S. H. Nasr**

**Translated by: M. Ansari**

Islam-Modernism relation remains to be most problematic from the very confrontation of moslems with the West. By referring to the Islamic credited sources, some moslem thinkers have made an effort to gain evidence proving an understanding between the two, ushering them conciliatory. Another panel of the Muslim World speculators consider just a few aspects of Islam compromising with Modernism, believing that the two have a profound gap in between particularly in ideological issues. Some others find the two's link as irreconciliatory and unincorporated. For them, epistemologically, ontologically and anthropologically, there exists a deep difference between the two. This panel may be introduced as traditionalists. Seyyed Husayn Nasr as one of the Islamic noteworthy thinkers in modern times not only belongs to this group but also stands atop of it. The present article is an attempt to show that the gap between Islam and Modernism is unfillable. This article is both philosophically and scientifically contemplative and it is a great challenge vis-à-vis the first two groups.

## **Religion and Development in Iran: A Review of Post-Islamic Revolution of Iran's Three Perspectives**

**Y. Fouzi**

After the World War II, different views regarding the Third World development have been presented, one of which is the Modernization School as one of the dominant schools in this field. In this article, new ideas in the developmental studies have been referred while the school is being touched and criticized. In these notions, historical and occasional study of countries is underlined to make a presentation of suitable strategies for the development of the societies concerned and the role of native values, particularly religion as one of the effective factors on the individuals' action has been favored.

Further in the article, allusion has been made to a study of different outlooks given for the strategy of development in Iran after the revolution. They are classified under two categories, the Neo-Modernization and native-religious perspectives of development, the latter of which, as the writer puts, overlaps more with the new theories on development with an increased conceptual support. But the same perspective in responding to the question, "how much does religion contribute to the objectives or development strategies in Iran?" is sub-divided into three notions one of which, according to the writer, is only empowered to theorize the principles of native development in the country, having more force of overlapping with the national and religious features as well as with the international system, that the perspective once being supported and strengthened can culminate in a stable, legitimate, and long-standing development in the Islamic Republic of Iran.

## A Span of Time during a Period Imam, the Shia and Iran

L. Eshghi

The essayist, here, has exemplified a few historical cases by bringing forth the idea of incidence, making it compatible with gnostic incidence among which Molânâ Shams Tabrizi's approach incidence can be referred. By incidence, it is meant that, here, there exists a juncture that the earthly Time and World meets with unearthly Time and Celestial World. This incidence overrides all walks of life ever-present in the time of event and has conceptualized it. The incidence is partitioned into two phases: In the first phase where is the stage of bewilderment, people act in love withdrawn with a power of rational analysis. In the second phase that is awakening stage, the incidence analysis with its surrounding events can be dealt with. The essayist thinks that the Iranian Revolution is an incidence in its gnostic sense. The first phase ranges from the beginning of triumphant revolution to the time of Imam's departure. The second phase starts after his demise; *raison d'être*, in the recent years, we have witnessed numerous analyses on the Iranian Revolution. The revolution, on the other hand, is an existentialist mobility. A nation, having long been under the yoke of super powers with a negated identity is given birth existentially with a reliance upon the leadership of a man called "Imâm" having a specific meaning in Shiism; for the same reason, the Iranian Revolution lacks an established program socially, politically and economically, that ceases to be not only an Achilles's heel but it remains to be a clear reason for its perrenality and independence. Accordingly, The 2nd of Khordad (June 23) general elections, unlike the western thinkers analysis, not only stays close to the aims of Revolution, but perpetuates them as well.

## Freedom in Political Philosophy of Rev. Imam Khomeini(s)

H. Heidari

The article touches on the civil freedoms from the viewpoint of Imam Khomeini(s). It calls Imam's view as "the Legal Freedom", seeking its various facets in his votes and performances. "Private Area" is seen in his view as an area where the government is not entitled to set laws or to limit the range.

## The Issue of Fetrat (Nature) in the Eyes of Imam Khomeini(s)

F. Tabatabaie

The great Islamic speculators have put forth much information about nature, among whom Imam Khomeini can be named. He has dealt with the nature in his gnostic (Erfâni) writings such as *The Explication of Hadith of Jonud (Armies) of Wisdom and Ignorance*, and *chehel (forty) Hadiths* as well as his Erfâni letters. In this article, after touching on the western thinkers' viewpoints, questions are posed to which the essayist tries to find suitable answers. Further, divisions of nature, especially those of Mahjuba\* and Makhmura\*\* are being discussed. Finally, some precepts of nature (Fetrat) have been considered.

---

\* That is nature entangled with veil of Nature, helping the ignorance and it is ills-originated.

\*\* That is a nature free from materialistic veils, helping the wisdom and it is wells-originated.

## **Maturity**

**Seyyed M. Musavi Bojnurdi**

In effect, the article contains, from one hand, the girls and boys associated issues of both precepts of prayings and dealings and on the other hand, it poses a subject-matter that internationally emanates from a few ambiguities about the relation existing between the Islamic Feqh (Jurisprudence) and human rights. The essayist is opt to substantiate the genesis of maturity phenomenon in a fundamentally jurisrudent approach, exploring the substantiative and negative evidence in this respect.

## **Secularization, Industrialization and Khomeini's Islamic Republic**

**Cheril Benard, Zalmal Khalilzad**

**Translated by: A. Keshavarz**

In the 1970s, the theories of development have been questioned by the political and revolutionary changes in Iran. The Islamic Republic establishment within the renovative conceptual patterns of Liberalism and Marxism could not be anticipated. The Iranian Revolution has nullified one of the most fundamental hypothesized renovative notions based on which industrialization and social change are coupled with secularization. The essayist pursues to show that the renovative notion, with re-emergence of politico-religious movements, is not able to rebuild itself to clarify these movements. Also, included as the main issues in the article are the consideration of streamlined developments of theorizing in response to the revolutionary changes in Iran, presentation of hypotheses to clarify the happening movements that express the socio-political dissidency, and an inclination towards a rehabilitation to the Islamic-religious values.

### **Matin's Editorial Note**

In this article, the three-folded Politics – Ethics – Jurisprudics (Feqh) relation is dealt with and it is shown that a juristic approach to politics can be regarded as the ground for ethics re-entry into politics in modern world by having a certain conceptualization of Ethics-Jurisprudics relation.

### **Male and Female Ransom (Diya) Differential in the Islamic Penal Code of Iran with its Jurisprudent Principles**

**H. Mehrpour**

Based on the Islamic Penal Code of Iran and complying with Edicts (Fatwās) of most Sunni as well as Shiite Jurisprudents, female Diya is half of the male's. This idea is opposed by the Jurisrudents too. The first groups' reasons mainly prescribe some narrations that female Diya is half in relation to the male's.

By taking hold of Quranic Verse reference and also reference of some narrations and by remainig sceptical about the narrations proving females' Diya to be one half, the second group has released Fatwā to the parity in Diya among males and females. In the article, these ideas are, to some extent, analyzed and appraised along with viewpoints presented.

### **The Insignificance of Six-fold Kinds of Ransoms (Diyât)**

**Kh. Teimuri**

Many of the pragmatic obstacles in our nation particularly on legal matters are rooted in conceptual failures. In fact, our sort of consideration as to traditional institutions and implications basically give rise to problems.

Among these problems, there exists "the Insignificance of Diyat Kinds" that has become problematic according to statistical information and upon the implementation of Diyât, it has triggered numerous problems, perhaps irresolvable ones. In this article, by relying on the great jurisprudents' statements and their analytical views, a scrutiny is made on the veracity of how Diyât Kinds have been regarded. The final conclusion drawn in this article is the insignificance of six-fold Kinds of Diyât.

	<b>Contemplations over Islam in Modern Speculation</b>	239
	S. H. Nasr	
	Translated by: M. Ansari	
<b>Confab</b>	<b>A Confab with Master Seyyed Jalal al-din Ashtiyani</b>	257
<b>Insight</b>	<b>Ibn Arabi and Imam</b>	269
	A. Sheikholeslami	
<b>Commemoration</b>	<b>News, views and Book Reviews</b>	279
	<b>A Criticism over the Book, "the Verbal History of Islamic Revolution"</b>	280
	A. Mollai Tavani	
	<b>Presentation of a Book</b>	291
	<b>An Acquaintance with the Imam Khomeini (RA)</b>	295
	<b>Writings Publishing and Drawing-up Institute, Qom office</b>	
	<b>Getting to Know a number of Islamic Disciplines</b>	301
	<b>Studies in Qom</b>	
	<b>Call For Articles</b>	306
<b>Abstracts</b>	<b>English Versions of Matin's Articles</b>	311-316

## Table of Contents

<b>Matin 's</b>		1
<b>Editorial Note</b>		
<b>Negotiating Table</b>	<b>Contemplations over Sex Distinction and Penalty Rules in Islam</b>	9
<b>Articles</b>	<b>A Study on Male / Female Diya in the Islamic Penal Code with its Jurisprudic principles</b>	35
	H. Mehrpour	
	<b>Insignificance of six-fold Kinds of Diyât</b>	65
	Kh. Teymuri	
	<b>Maturity</b>	81
	S. M. Mousavi Bojnurdi	
	<b>Secularization, Industrialization and the Islamic Republic</b>	99
	Cheril Benard, Zalmai Khalilzad	
	Translated by: Abbas Keshavarz Shokri	
	<b>Freedom in Political Speculation of Imam Khomeini (RA)</b>	117
	H. Heydari	
	<b>Issue of Fetrat (nature) in the Eyes of Imam Khomeini (RA)</b>	153
	F. Tabatabaie	
	<b>A Time of Times: Imam, Shia and Iran</b>	173
	L. Eshqii	
	<b>Religion and Development in Iran</b>	205
	Y. fowzi	
	<b>Why has Iran been Revolutionary?</b>	221
	Nikki Keddie	
	Translated by: F. Ghoreishi	

2 1999  
FIRST YEAR / SPRING 1378

PAZHUHESHNAMEH

# MATIN

QUARTERLY  
JOURNAL OF RESEARCH  
INSTITUTE OF  
IMAM KHOMAINI AND  
ISLAMIC REVOLUTION

- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Manager-in-Chief:** Ali Mohammad Hazeri
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Mousavi Bojnurdi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
- **Senior Editorial Board:** Mohsen Beheshti Seresht, Ali Mohammad Hazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikholeslami, Fatima Tabatabaie, Mohammad Hassan Mar'ashi, Seyyed Mohammad Mousavi Bojnurdi, Husayn Mehrpour.
- **Internal Manager and Editorial Board Secretary:** Mohammad Mehdi Mojahedi
- **Junior Editors:** Seyyed GholamReza Tahami, Atiyyé Zandiyyé
- **Translator:** Ali Ebrahimi
- **Cover Designer:** Hamid Ajami
- **Mail Address:** 173, Shohadaye Gendarmerie Alley, Davazdah Farrvardin St., Enqelab Ave. Tehran-Iran
- **Fax:** 6499190
- **Telephone:** 6499190-2
- **Single Issue Price:** 7500 RIs
- **Lithography, Printing and Binding:** Eblâq Pub., No. 42, M.Kuchek-Khân St., Jomhûri Ave., Tel: 6718280.

- Materials included in Matin Scholarly Review fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quoting any matters of Matin inclusions has no legal prohibition pending sources release.

سازمان پژوهش‌های امام خمینی و انقلاب اسلامی



خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک این فصلنامه باشید می توانید 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 می توانید 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.