

پیام متین

تقارن انتشار شماره‌های سوم و چهارم پژوهشنامهٔ متین با یک‌صدمین سالگرد تولد امام خمینی (س)، در سالی که به نام او نامیده شده است، فرصت مغتنمی است تا به تناسب موضوع ویژهٔ این شماره، یعنی اندیشهٔ سیاسی، در این مجال به موضوع اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (س) به قدر مقدور بپردازیم. ذو ابعاد بودن شخصیت علمی و عملی ایشان، واقعیتی است که یک بررسی دقیق علمی را به شناختی نظام اندیشانه و نه جزئی‌نگرانه فرا می‌خواند. اما بررسی موضوعی وجوه علمی و عملی شخصیت امام خمینی (س)، خصوصاً اگر با رهیافتی روش‌شناختی صورت پذیرد، می‌تواند به مثابه تمهید مقدمه‌ای مناسب و ضروری برای دست یافتن به آن شناخت نظام اندیشانه تلقی گردد. ضرورت بررسی اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (س) به نحوی روشمند، از سوی دیگر ضرورتی ویژه است. پیروی از راه ایشان بدون داشتن برداشتی مضبوط و روشمند از رویکرد ایشان به سیاست ممکن نیست. به علاوه داعیه پیروی از راه امام بسان انگیزه‌ای مبارک و مقدس و نیز هر برداشتی از اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (س) در جامعهٔ ما به سرعت می‌تواند به صورت‌بندیهای عملی و تجویزی با آثار و ثمرات عینی در ابعاد اجتماعی و ملی منجر شود که اگر مبتنی بر شناختی بسامان از اندیشهٔ

سیاسی ایشان نباشد علی‌رغم انتساب صوری و ظاهری به ایشان، که عنصری مشروعیت‌بخش می‌تواند تلقی شود، لزوماً نمی‌تواند آرمان پیروی از راه ایشان را برآورده سازد. این ضرورت‌هاست که پرداختن به اندیشهٔ سیاسی امام را برای مشفقان و مصلحان جامعه ما که در شرایط کنونی، اسلام، ایران، انقلاب و نظام جمهوری اسلامی ایران را با یکدیگر هم سرنوشت می‌یابند در صدر اولویتهای پژوهشهای راهبردی می‌نشانند.

در تحلیل اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (س) دو رویکرد متفاوت را می‌توان باز شناخت. رویکردی که با نگاه به محتوای اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (س)، اندیشهٔ سیاسی ایشان را مجموعه‌ای نهایی، بسته، در خود و لذا لایتغیر می‌یابد؛ در مقابل رویکردی که با نظر به روش اندیشهٔ سیاسی ایشان، آن را اندیشه‌ای در پوییش، باز و بنابراین دارای قابلیت تغییر تکاملی می‌بیند. رویکرد نخست با موضوعیت بخشیدن به صورتهای فعلیت یافتهٔ اندیشهٔ امام، حداکثر تلاش خود را در جهت به دست دادن روایتی دقیق و کامل از گفتار و کردار و نوشتار ایشان به کار می‌گیرد. درحالی‌که رویکرد دوم با اصالت دادن به روش امام به جای مطلق کردن صور فعلیت یافتهٔ اندیشهٔ ایشان، هم برای فهم و سنجش تحلیلی گفتار، کردار و نوشتار امام و هم در جهت استنباط و استخراج نتایج به کار بستن آن روش در زمینه‌های نو و دربارهٔ موضوعات جدید می‌کوشد. از دید مخالفان، رویکرد نخست با آن که می‌تواند با انگیزه‌ها و دواعی خیرخواهانه و وفادارانه هم همراه شود، اما رویکردی اخباری‌گرانه، تحصلی و ظاهرگرایانه است. این رویکرد در مورد اغلب متون و محتوایی که بهره‌ای از تقدس دارند از سوی پیروان و معتقدان آنها تجربه شده است و در همهٔ موارد به کمتر نتیجهٔ خوشایندی منتهی شده است. ایشان معتقدند، آن انگیزه‌ها و دواعی خیرخواهانه و وفادارانه هرگاه با رویکرد دوم، که آن را در اینجا رویکرد اجتهادی می‌نامیم، همراه شده است، پیروان را در پیروی بصیرانه مدد رسانده است. اگر از این داوری تاریخی که مجال بسط یا اثبات و نقی هر یک از وجوه آن، اینجا نیست، بگذریم، از این نکته به سادگی نمی‌توان گذشت که در هر مواجههٔ فکری‌ای با اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (س)، مقدم بر هر پرسش دیگری، پرسشی در باب روش، گریبان ما را خواهد گرفت. سنخ‌شناسی دوگانهٔ رویکرد به اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (س) که ذکر آن گذشت مسبوق به پرسشی کلیدی در باب روش است.

در سلسلهٔ تلاشهایی که برای پرداختن اصولی به موضوعاتی همچون قدرت، اقتدار، مشروعیت، دموکراسی، مصلحت عرفی و شرعی، آزادی و عدالت از منظر امام خمینی (س) و در بستر انقلاب و جمهوری اسلامی صورت می‌پذیرد، حلقهٔ مفقوده‌ای وجود دارد و آن فقدان همین مباحث منقح روش‌شناختی است.

مباحث روش‌شناختی در این حوزه، ناظر به پرسشهایی از این قبیل اند:

- اندیشه و عمل امام را باید بمتابه روش در مطالعه گرفت یا به مثابهٔ غایت؟
- نسبت اندیشهٔ سیاسی امام با حوزهٔ فقه و اصول، کلام، عرفان، فلسفه و اخلاق، که ایشان در همهٔ این حوزه‌ها ورودی استادانه و صاحب‌نظرانه داشت، چیست؟
- نسبت اندیشهٔ سیاسی امام با روحیات خاص ایشان نظیر شجاعت و عزت‌طلبی چگونه است؟
- ملاک و مناط تعیین محکومات و متشابهات آثار ایشان بسان یک متن، چیست؟
- حوزه‌های گوناگون معرفتی چگونه و با چه روشی در ذهن و ضمیر امام سازگاری می‌یافته‌اند؟
- آیا امام در صدد نظام‌سازی در حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی بودند؟
- سازوکار خاص اجتهادی امام در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی چگونه بود؟
- آیا امام آراء سیاسی خود را صرفاً از درون فقه و با روش رایج اصولی بیرون می‌کشیدند یا از سایر حوزه‌های معرفتی نیز بهره می‌جستند؟

- نسبت معارف درون دینی یا معارف برون دینی - به طور کلی - و نیز در نظر امام چگونه است؟

- آیا امام در آراء سیاسی خود از تاریخ هم بسان یک منبع معرفتی بهره می‌جستند؟

بر این فهرست، پرسشهای مهم و بسیار دیگری را نیز می‌توان افزود که بدون داشتن پاسخی به آنها، نمی‌توان به شکلی اصولی پرسشهای حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی را در آثار و آراء امام دنبال کرد. پرکردن این خلأ روش‌شناختی، مستلزم فعالیت فلسفی است. در نتیجهٔ توجهات معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، ترکیبهای متفاوتی از پاسخهای گوناگون به مجموعه‌ای از این پرسشها به دست خواهد آمد که مبنی بر هر یک از آن ترکیبها به شرط انسجام منطقی و مضبوط و روشمند بودن شان، می‌توان پاسخ پرسشهای حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی را از آراء امام خمینی (س) جویا شد. آزمودن چنین روند

و سازوکاری نیازمند زمان و در نهایت مولد آراء متنکثر است که در بستر مباحثه‌ای آزاد می‌تواند به حذف خطاها و منقح شدن آراء بینجامد.

تلاشی اینچنین در واقع برای به دست دادن شاخصه‌های عقلانیتی جدید در حوزه عمل سیاسی است. این عقلانیت جدید که از آراء و احوال و الگوی رفتاری امام خمینی (س) الهام می‌گیرد، مانند هر عقلانیت پایه دیگری منبع و مرجع تصمیم‌گیری، گزینش، موجه‌سازی و ارزیابی کنشهای سیاسی خواهد بود. چنین عقلانیت پایه‌ای جز در پرتو رویکردی اجتهادی به آثار سیاسی امام خمینی (س) و منابع اصیل اسلامی برساختنی نیست. بخشهای گوناگون این عقلانیت جدید پایه، را باید با رویکردی اجتهادی از کنار هم نهادن دستاوردهای خرد بشری، تاریخ، سیاست و حکومت در جهان اسلام، متون اصیل اسلامی و اندیشه‌های بزرگانی همچون امام خمینی (س) تأمین و تدوین کرد. اما چنین محصولی که می‌تواند مابه انسجام نظری در حوزه عمل سیاسی و تأمین منافع خرد و کلان جامعه اسلامی باشد، جز در پرتو آن تلاش روش‌شناختی آغازین دست‌یافتنی نیست.

به جریان افتادن و توفیق چنین سازوکاری در امر پژوهشهای اندیشه سیاسی، منوط به شرایطی سلبی و ایجابی است. از جمله این شرایط فراهم آمدن فضای سالم تبادل و تضارب آراء ناهمگون است که جز با نگاه خوش‌بینانه و سعه صدر مسئولان امور علمی، پژوهشی و فرهنگی به بار نمی‌آید. در اینجا به عنوان نمونه‌ای از آسیب‌شناسی فراهم آمدن چنین فضا و رویکردی، به مقوله «توطئه‌اندیشی» اشاره می‌کنیم. امام خمینی (س) آزادی را به مرزهای توطئه محدود می‌کردند و می‌فرمودند: «آزادی آری، ولی توطئه نه!» بی‌مناسبت نیست که این موضوع را از همین نقطه عزیمت آغاز کنیم. اولاً وقتی توطئه به مثابه مرز آزادی تعیین شد، دیگر نمی‌توان با استناد به خطا، گناه یا اشتباه افراد، آزادیهای سیاسی و مدنی ایشان را تهدید و تحدید کرد. زیرا فرض وجود اندیشه یا عمل سیاسی مصون از خطا، اساساً فرض ناصوابی است. ثانیاً به رسمیت شناختن وجود بدخواهان، بیگانگان و «غیرخودیها» حداکثر دلالتی که دارد آن است که فی الجمله ما در جهان سیاستی بی‌توطئه زندگی نمی‌کنیم ولی به هیچ روی بر این نکته دلالت ندارد که همه آنچه در جهان سیاست پیرامون ما می‌گذرد، محصول توطئه‌اندیشی بدخواهان و بیگانگان است.

در واقع در باب توطئه‌اندیشی به لحاظ نظری سه موضع می‌توان فرض کرد. موضعی که اساساً سهم عامل توطئه را چندان ناچیز می‌شمارد که مآلاً آن را از میان عوامل تحلیل حذف می‌کند. این موضع تفریطی، در مقابل آن موضع افراطی قرار می‌گیرد که از آن معمولاً با عنوان «نظریه توطئه» یاد می‌کنند. براساس نظریه توطئه سهم توطئه بدخواهان و بیگانگان چندان است که با محاسبه آن دیگر نیازی به بررسی سهم سایر عوامل در تحلیل پدیده‌های سیاسی-اجتماعی و تاریخی نیست. اگر آن موضع تفریطی، برآمده از ساده‌انگاری و نادیده گرفتن واقعیت‌های تاریخی و جهان سیاست پیرامون است، این موضع افراطی هم یا ریشه در تصویری بزرگنمایی شده و اغراق‌آلود از قدرت و هیمنه بدخواهان دارد که روی دیگر این سکه همان خود-ناچیز-انگاری و احساس مرعوبیت و مقهوریت است، یا برآمده از انگیزه‌های امنیتی و محافظه‌کارانه است که تلاش می‌کند با نسبت دادن هر عمل یا اندیشه‌ای که بهره‌ای از دگراندیشی یا نوآوری دارد به بیگانگان و بدخواهان، از وضعیت موجود با حیل‌های تبلیغاتی و از طریق انگ زدن حفاظت کند و یا خود نتیجه توطئه بدخواهان و بیگانگانی است که از طریق ترویج این ایده از دیگران جرأت‌ستانی می‌کنند. اما موضع سوم که موضعی واقع‌بینانه و تعادلی در میان این دو سر افراط و تفریط است، بی‌آنکه با از دست دادن حساسیت برای کشف و خنثی کردن توطئه‌ها ملازم باشد، تحلیل‌گران را از اینکه سررشته همه امور اعم از فرهنگی، سیاسی، امنیتی و اقتصادی را نزد بیگانگان جستجو کنند، بر حذر می‌دارد. این موضع مبتنی بر تصویری واقع‌بینانه هم از قدرت نفوذ بیگانه و هم از توان فکری و عملی نیروهای خیرخواه و وفادار به دغدغه‌های نظام سیاسی مستقر است.

از آن نگاه تفریطی، متهم کردن همه نیروهای خیرخواه و وفادار به صرف مشاهده اشتباهها و خطاها برمی‌آید و در مقابل از آن نگاه افراطی همه خطاها و اشتباهها به بیگانگان و بدخواهان منتسب می‌شود و راه انتقاد از خود بسته می‌شود و نتیجه واحد این هر دو جریان، سلب امنیت است، که منتهی به نقض غرض رهیافت دوم و منتفی شدن موضوع رهیافت نخست است؛ در آن نگاه تعادلی و واقع‌بینانه علاوه بر تأمین امنیت، آن الگوی پیامبر پستد قرآنی نیز تأمین می‌گردد که پیروان رسول اکرم (ص) را به تندی و شدت در برخورد با کافران و رحمت در میان خود فرامی‌خواند. امنیت

فکری که بستر رشد توجهات عقلانی به موضوعات خطیر و سرنوشت‌ساز جامعه اسلامی است، مرهون شرایطی است که یکی از مهمترین آنها با چنین طرز تلقی‌ای از توطئه‌اندیشی به کف می‌آید. نتیجه چنین رویکردی پرهیز از بیگانه یا توطئه‌گر خواندن نواندیشان برای حذف آنها از صحنه عمل و اندیشه سیاسی است.

پژوهشنامه متین، بسان فصلنامه‌ای که دغدغه‌های علمی - پژوهشی معطوف به امام و انقلاب را از موضعی وفادارانه دنبال می‌کند و بازمی‌تاباند، با همین رویکرد، تلاش می‌کند تا با الگو گرفتن از سلوک حضرت امام آئینه تمام‌نمایی از فضای اندیشه‌ورزیهای مجدّانه در باب موضوعات معطوف به امام و انقلاب باشد. ترکیب دیدگاهها و صاحب‌نظرانی که این فصلنامه مفتخر بوده است در چهار شماره اخیر میزبان آثار آنها باشد و آراء متعارض ولی در غالب موارد علمی و فنی آنها را در کنار یکدیگر بنشانند، خود مؤید این مدعاست. پژوهشکده امام خمینی (س) و پژوهشنامه متین به سهم خود می‌کوشند تا قدمهای اولیه را در این باب بردارند و در این مسیر همه صاحب‌نظران و مشفقان را به یاری می‌طلبند. لذا آرایش و ترکیب دیدگاهها و صاحب‌نظرانی که متین میزبان آنها بوده است بیش از آنکه نتیجه گزینش یا انتخاب این فصلنامه باشد، برآمده از اقبال اندیشمندان به دعوت ما بوده است و امیدواریم گستره این اقبال، به وسعت همه مشربها و دیدگاههایی باشد که اصل اندیشه‌ورزی مجدّانه و مشفقانه در موضوعات مورد توجه متین را باور دارند.

تأملاتی در اندیشه سیاسی انقلاب اسلامی

اشاره: آنچه در پی می‌آید برآمده از چند نشست مستقل یا مصاحبه علمی با استادان محترم، آقایان اسدالله بیات، عبدالکریم سروش، محمدتقی مصباح یزدی و محمد موسوی بجنوردی است. در واقع این میزگرد، متنی بازسازی شده و حاصل تلخیص و ویرایش گزینشی و دسته‌بندی موضوعی پاره‌ای از پاسخهایی است که این استادان محترم، هر یک در نشستی مستقل به پرسشهای گروههای علمی مصاحبه‌کننده که خود غالباً از استادان و صاحب‌نظران حوزه‌های مرتبط با موضوع بوده‌اند، ارائه نموده‌اند. این پرسشها لزوماً در محورهای کاملاً مشترک و یا به شکل و صورت واحدی طرح نشده‌اند. تفاوت و پیگیری آنها و سمت‌وسویی که هر یک از آنها در مصاحبه یافته است متناسب با فضای مختلف هر یک از مصاحبه‌ها و نیز ترکیبهای گوناگون مصاحبه‌گران است. در هر یک از این مصاحبه‌ها محورهای متنوعی مورد بحث قرار گرفته است، اما به تناسب موضوع کانونی این پژوهشنامه متین، مباحثی که در هر مصاحبه با محور اندیشه سیاسی طرح شده است، پس از تلخیص، در این میزگرد بازسازی شده، گنجانده شده است. متن کامل و اصلی این مصاحبه‌ها که مرتبط با همایش بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی و از طریق اعضا و همکاران محترم کمیته علمی آن همایش صورت پذیرفته است، در مجموعه مستقلی از سوی دبیرخانه این همایش منتشر خواهد شد.

با توجه به این مقدمات، خوانندگان محترم باید در مطالعه این متن، به نکته‌های زیر

توجه فرمایند:

- صاحبانظران به هنگام مباحثه و مصاحبه علمی یا طرح مواضع خود، از مواضع خاص سایر صاحبانظران شرکت کننده در این میزگرد مطلع نبوده اند؛

- حداکثر ارتباطی که از نظر مضمونی و محتوایی این گفتگوها را به یکدیگر پیوند زده است پرسشهای گروههای مصاحبه کننده ای بوده است که البته در همه موارد ترکیب ثابتی نداشته اند؛

- جدا از پرسشهای هفتگانه اصلی که بازسازی شده اند، در خلال پاسخهای هر یک از صاحبانظران، احیاناً پرسشهای فرعی طرح شده است که در اغلب موارد، این پرسشها به طور مستقیم در متن اصلی گفتگو طرح شده است؛ اما صاحبانظران شرکت کننده لزوماً با عین عبارات آن هفت پرسش اصلی که ناظر بر وجوه اغلبی و مشترک مطالب هر قسمت است، به این شکل روبه رو نبوده اند. از این رو احتمال عدم تناسب همه جانبه و قابل انتظار متن پاسخها با پرسشها وجود دارد؛

- شیوه طرح پرسشهای فرعی با توجه به شیوه و سبک یا رویه خاص پاسخگو در پرداختن به بحث، موضوع فرعی بحث و احتمالاً ترکیب هیأت علمی و شیوه مباحثه مصاحبه کنندگان، متفاوت است؛

- کانونهای فرعی هر پرسش اصلی از سوی همه صاحبانظران شرکت کننده به طور همگن و یکنواخت مورد بررسی قرار نگرفته است. این ناهمگونی یکسره به شیوه های گوناگون طرح پرسشها و ترکیب متفاوت گروههای علمی مصاحبه کننده باز می گردد؛

- درک کامل و همه جانبه مواضع شرکت کنندگان در این میزگرد بازسازی شده، تا حدودی در گرو مراجعه به متن کامل مصاحبه هایی است که در آینده از سوی دبیرخانه همایش تبیین انقلاب اسلامی در کنار مصاحبه های دیگر منتشر خواهد شد؛

- پیشاپیش از همه استادان محترم که ممکن است این نحوه گزینش و تنظیم مطالب به جامعیت بیان آنها آسیب رسانده باشد، پوزش می خواهیم و اطمینان می دهیم که در استخراج و ارائه مطالب امانتداری همه جانبه رعایت شده است و به استثنای مختصر اصلاحات عبارتی، متن دقیقاً برگرفته از کلیت هر یک از مصاحبه هاست و به استثنای جابه جایی، حذف یا عدم گزینش بخشهایی از مباحث که از مضمون کانونی این میزگرد دور بوده است، دخل و تصرف دیگری صورت نگرفته است.

- مصاحبه‌هایی که بنای تدوین این متن بوده‌اند، با شرکت استادان و همکارانی صورت گرفته‌اند که فهرست البانی نامهای ایشان در پی می‌آید:

محمد حسین جمشیدی (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، علی محمد حاضری (دکتری جامعه‌شناسی، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس)، فاطمه طباطبایی (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، بیوک عزیزاده (دکتری فلسفه و عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (ع))، نورالله قیصری (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، محمد مهدی مجاهدی (عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، فرشاد ملک احمدی (دکتری جامعه‌شناسی، عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، عباس منوچهری (دکتری علوم سیاسی، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس).

پرسش اول: انقلاب اسلامی را در سطوح مختلف و از وجوه گوناگونی می‌توان مورد بررسی قرار داد. زاویه مورد بحث ما تحلیل وجه اندیشه‌ای و ایدئولوژیک وقوع انقلاب اسلامی است. پرسشی که در این حوزه، بررسی آن بسیار تعیین‌کننده به نظر می‌رسد این است که اولاً انقلاب اسلامی بر اساس چه عواملی یا متکی به چه پشتوانه‌های فکری شکل گرفت و ثانیاً آن طرز تلقی از اسلام که توانست در این زمینه نقش ایدئولوژی انقلاب اسلامی را بازی کند آیا با طرز تلقی سنتی و رایج از اسلام سازگار بود یا نوعی باراندیشی و نواندیشی دینی در میان بود؛ مثلاً برداشت حضرت امام از اسلام را در این زمینه چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

مصباح یزدی: اصل ایده ولایت فقیه و اینکه در زمان غیبت امام معصوم (ع) امور حکومتی به فقها ارجاع شود، ظاهراً در فقه شیعه هیچ مخالفی نداشته است. منتها امور حکومتی دایره گسترده‌ای دارد که از مسائل قضایی و قیمومیت اطفال و سفها شروع می‌شود تا حدود و قصاص و دیات، و نهایتاً کلیه امور حکومتی که البته این محدود به زمان غیبت معصوم هم نیست. در زمان حضور هم وقتی دسترسی به امام معصوم (ع) نداشتند، وظیفه مسلمانان این بود

که به فقها مراجعه کنند. خوب روشن است که در آن زمان فقها نمی توانستند یک حکومت تمام عیار تأسیس کنند؛ زیرا اگر امکان آن بود که خود ائمه معصومین (ع) این کار را می کردند. آنچه در زمان حضور امام معصوم مورد حاجت بود و به فقها ارجاع می شد، در واقع به نوعی دولت در دولت می انجامید. یعنی وقتی شما نمی توانید یک حکومت اسلامی تمام عیار و کامل تشکیل دهید، تا آنجا که ممکن است در مسائل عمومی و حکومتی به فقیه مراجعه کنید. این در واقع یک ولایت مقید است، ولایتی محدود که شامل همه مسائل حکومتی نمی شود.

خود این نظریه، نظریه ای است که اجبار و الزام به اجرا دارد. این نظریه ای است که ولی فقیه از نظر شرعی مشروعیت حکومت دارد؛ اما وقتی که حکومت او آغاز شد چگونه باید حکومت کند، این تازه اول کار است. تئوری ولایت فقیه یک تئوری انقلاب بود و امام نیز آنچه را که می خواست در مبارزاتش با رژیم پهلوی تحقق ببخشد همین بود که نظام ولایت فقیه را مستقر سازد. اعمال احکام و مصالح حکومتی هم به هیچ وجه نظریه تازه ای نیست. اولاً عنصر مصلحت به تازگی وارد فقه ما نشده است؛ بلکه از ابتدا در آن بوده است. بنده در سال ۳۱ یا ۳۲ در بحث فقهی حضرت امام شرکت می کردم، یکی از مثالهایی که ایشان زیاد مطرح می کردند این بود که فقیه یا حاکم شرع اگر بگوید این عبايت را باید بدهی، حکم او لازم الاجراست. این مثال بر چه اساسی بود؟ بر این اساس بود که دایره ولایت و حکومت را آنقدر گسترده می دیدند که وقتی مصالح جامعه اسلامی چیزی را اقتضا کند، فقیه باید آن مصالح را رعایت کند و حق دارد که اعمال ولایت کند. مبنای حکم مصلحتی هم از باب اهم و مهم است.

بیات: به نظر من امام بزرگوار پشتوانه فکری انقلاب بودند. امام توانستند با تکیه بر پشتوانه قوی اسلام، مردم را به اساس و ریشه و بنیاد دین برگردانند و مردم هم از این امر استقبال کردند و حالتی معنوی در آنها ایجاد شد. در نتیجه، مردم نوعی بازگشت به خویشتن بازگشت به فطرت، اصالت و بنیاد را که پیامبر (ص) بنیانگذارش بود در خود احساس کردند.

علاوه بر امام، افراد دیگری نیز در این زمینه نقش داشتند که می توان از آنها با نام احیاگران جدید یاد کرد. کسانی که اسلام ناب را با توجه به شرایط روز تبیین و تحلیل کردند. سید جمال الدین اسدآبادی یکی از این افراد است که قبل از حضرت امام چنین حرکتی را آغاز کرد. در اغلب نوشته های سید، از جمله در *عروة الوثقی* چنین حرکتی دیده می شود. بعد از ایشان شاگردش

که بینش نوینی ارائه داد.

در میان معاصران می توان از مرحوم دکتر شریعتی یاد کرد. او از کسانی بود که انصافاً در احیا کردن شهادت و زهد و برگرداندن روحیهٔ ابوذرّی مبارزه و انقلاب در کالبد جامعه و بازنگری مجدد امت شیعه به اهل بیت و تشیع علوی نقش مؤثری ایفا کرد. من در سال ۴۹ زندان بودم. تا آن سال بیشتر افرادی که به زندان می آمدند گرایشهای غیر مذهبی داشتند؛ اما بعد از آنکه دکتر شریعتی حرکتی را در حسینیه ارشاد شروع کرد اکثر کسانی که به زندان وارد می شدند گرایش اسلامی داشتند. بنابراین نقش دکتر شریعتی در ایجاد تحول در جامعه قابل انکار نیست. ما حتی نباید نقش مهندس بازرگان را در احیای بسیاری از مفاهیم اسلامی نادیده بگیریم. آیت الله طالقانی هم از جمله روحانیونی بود که انصافاً در تلفیق میان علوم حوزوی و دانشگاهی نقش بسیار مهمی ایفا کرد. ایشان در کتابهای مالکیت، پرتوی از قرآن، تحشیه بر کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله آیت الله نائینی مفاهیم و مسائل جدیدی ارائه داد که از مصادیق بارز نوعی بازبینی جدید در مفاهیم اسلامی است. از دیگر بزرگانی که به طور برجسته در وادی مفاهیم اسلامی گام برداشتند مرحوم استاد بزرگوار شهید مطهری و استاد ایشان علامهٔ بزرگوار طباطبایی است که آثار بسیار گرانبگزی از آنان به جای مانده است. نکتهٔ قابل توجه این است که امام را با هیچ یک از این افراد نمی توان مقایسه کرد. من از امام به عنوان مصلح یاد نمی کنم و ترجیح می دهم لقب مجدّد به ایشان بدهم. بعد از میرزای شیرازی، امام تنها کسی است که می تواند این لقب را داشته باشد.

ما فقهای زیادی داریم که در فقه و اصول متبحرند؛ اما از فلسفه و عرفان فاصله دارند. امام از جمله فقهای است که عرفانش یا فقهش عجین است. فقهش با فلسفه اش عجین است. فقه و فلسفه اش با عرفانش عجین است. ادبیاتش با مجموعه اینها عجین است. هم حکیم است هم فقیه است هم متکلم است و هم عارف. امام مرجع علی الاطلاق و رهبر نظام و انقلاب بود. امام هم یک فرد انقلابی بود هم پایه گذار نظام. امام توانست طرح عرفانی و نظری و فلسفی و کلامی و فقهی خود را در قالب یک نظام عینی و ملموس در جامعه شکل دهد و این خصوصیت فقط منحصر به امام است و هیچ کس در این خصوصیت با او شریک نیست.

سروش: بنده از تشریف فرمایی دوستان و طرح این بحث علمی - سیاسی بسیار

سیاسگزارم و می‌دانم که سؤالات عالمانه برادران گرامی بیش از پاسخهای بنده برای خوانندگان سودمند خواهد بود. در باب نکته‌ای که فرمودید حقیقتاً من رأیی که اختصاص به خودم داشته باشد و محصول تأملات ویژه خودم باشد ندارم. اولین نکته‌ای که می‌توانم عرض کنم این است که چون انقلاب قابل پیش بینی نیست، قابل تبیین تام و تمام هم نیست. فیلسوفان علم گفته‌اند که تبیین و پیش‌بینی دو روی یک سکه‌اند. هرچا نتوانیم پدیده‌ای را به طور کامل تبیین کنیم نمی‌توانیم آن پدیده را به طور کامل پیش‌بینی کنیم و بالعکس. انقلابهای بزرگ پس از آنکه رخ دادند چشمها را باز کردند و مسأله‌های ذهنی و فکری برای متفکران و جامعه‌شناسان و سیاست‌شناسان آفریدند؛ اما چنان نبود که به طور قطع و یقین قابل پیش‌بینی باشند. به همین سبب هر تبیینی از انقلابها و بالاخص انقلاب اسلامی ایران به دست بدهیم تبیینی تام و تمام نخواهد بود.

نکته دیگر اینکه به قول فیلسوفان تاریخ، ما در اینجا با شرطیهای (conditionals) خلاف واقع روبه‌رو هستیم؛ یعنی همواره باید بگوییم اگر فلان حادثه رخ نمی‌داد یا اگر فلان حادثه رخ می‌داد چه می‌شد؟ تنها از این راه می‌توانیم سهم حوادثی را که رخ دادند و رخ ندادندشان به دست ما نیست - زیرا تصرف در تاریخ گذشته برای ما به طور کامل محال است - به شکل تخمینی و تقریبی تعیین کنیم؛ ولی چنین کاری به طور دقیق ممکن نیست. اینکه عدم توازن توسعه اقتصادی و توسعه سیاسی یکی از علل وقوع انقلاب است از نکاتی است که بارها گفته شده و شاید خود من هم از نظر ذهنی به این تحلیل تمایل داشته باشم. به‌رحال، این ناهمگونی و ناسازگاری در کشور ما نهایتاً به شکافی منتهی شد که انقلاب از آن شکاف سربرآورد؛ ولی همچنان که می‌دانیم این اتفاقات در کشورهای دیگر هم می‌افتد و افتاده است، اما لزوماً به وقوع انقلاب منتهی نشده است. لذا ما باید هم به دنبال علت انقلاب باشیم هم به دنبال دلیل آن. یعنی هم حوادث بیرونی را مدنظر قرار دهیم و هم حوادث معرفتی و فکری را. من گاهی پیش خودم فکر می‌کنم که اگر شاه در ایران مثلاً شخصیت صدام را داشت، آیا واقعاً باز هم انقلاب به آن سرعت رخ می‌داد یا اصلاً رخ می‌داد؟ محاسبه چنین مسأله‌ای مشکل است. ولی به‌رحال مجموع آنچه رخ داده به ما می‌گوید که شکاف بین توسعه اقتصادی و عدم توسعه سیاسی، رهبری شخصیتی مثل امام، وجود شخصیتی مثل دکتر شریعتی، جوان بودن جمعیت کشور و ضعف شخصیت شاه باعث شد که انقلاب در کشور ما رخ بدهد. شاید اگر هر کدام از اینها نبود

انقلاب یا ناممکن می‌شد و یا حرکت اجتماعی ما به جانب دیگری کشیده می‌شد؛ شاید سر از یک فرآیند درمی‌آورد؛ شاید سر از چند شورش کور درمی‌آورد و دوباره رژیم شاه عاقلتر می‌شد و شیوه‌های دیگری را در پیش می‌گرفت؛ شاید از سرکوبهای بسیار خونین و خشن سردر می‌آورد و پس از مدتها دوباره ما به جانب انقلاب می‌رفتیم. به هر حال نمی‌توان بر هیچ یک از اینها انگشت تأکید و قطعیت نهاد؛ چون وقتی یکایک عوامل را واری می‌کنیم همه آنها را کمابیش به درجات مختلف در وقوع انقلاب دخیل می‌بینیم. یک ایدئولوژی انقلابی، یک شخصیت شجاع روحانی، یک شخصیت ضعیف سلطنتی و یک جامعه جوان و کاملاً آماده برای تحول، آن هم به دلیل عدم توازن و شکافهای عمیق سیاسی - اقتصادی در جامعه.

وقتی که ما یک علت مرکب داریم هر یک از علل که غایب باشند نتیجه‌اش غیبت معلول است. مهم نیست که آن علت غایب ده درصد سهم داشته باشد یا نود درصد، مهم این است که نگذارد مجموع علل به صد درصد برسد. لذا غیبت علل معمولاً به غیبت معلول منتهی می‌شود. من فکر می‌کنم همچنان که عرض کردم اگر شخصیت روحانی و مرجعیت امام و شجاعت ایشان و فعالیتشان نبود انقلاب رخ نمی‌داد؛ اگر ایدئولوژی انقلابی محصول شریعتی نبود انقلاب رخ نمی‌داد؛ اگر شخصیت ضعیف شاه و اطرافیان و دربارش نبود احتمالاً انقلاب رخ نمی‌داد یا به تأخیر می‌افتاد.

بحثی در فلسفه تاریخ و فلسفه علم الاجتماع است مبنی بر اینکه وقتی ما از لحاظ فلسفی می‌گوییم عاملی سهم بیشتری داشته سخن موجهی نگفته‌ایم و از روی مسامحه چنین تعبیری را به کار برده‌ایم، اما به لحاظ علمی، یعنی علم تجربی، سخن ما موجه و معنی‌دار است. معنایش این است که در شصت درصد موارد مشابه، فلان عامل حضور داشته و در ده درصد موارد مشابه فلان عامل دیگر حضور داشته است. به این معنی می‌شود گفت که ضریب حادثه یکی ده است دیگری چهل و دیگری مثلاً پنجاه. اما در یک حادثه واحد مثل یک انقلاب ویژه همه حوادث در علیت نقش یکسان دارند. به این معنی که اگر هر یک از آنها نبودند حادثه هم رخ نمی‌داد. این البته معلوم است که اگر امام خمینی (س) مبارزات را در شرایطی که اجتماع آمادگی انقلاب نداشت، شروع می‌کرد، انقلاب به نتیجه نمی‌رسید. کما اینکه در سال ۴۲ فعالیت‌های ایشان آغاز شد ولی به انقلاب نینجامید و به دستگیری، زندان و تبعید منجر شد. اصلاً به ظاهر شعله آن حرکت خاموش شد؛ اما آتش زیر خاکستر بود تا اینکه شرایط اجتماعی و نیروی انسانی تا حدودی

آماده شد و آن آتش نیمه خاموش دوباره زبانه کشید و نظام سیاسی را در کام خود فرو برد. از این رو باید بگوییم که انقلاب زمینه‌های ثابت دارد و زمینه‌های متغیر. بعضی از زمینه‌های انقلاب از حدود سال ۴۰ یا حتی جلوتر وجود داشت. زمینه‌هایی چون: دستگاه سلطنتی و کودتای ۲۸ مرداد و استبداد سلطنتی و شخصیت شاه و درباریان و دخالت‌های بیگانه. از سال ۴۲ عنصر جدیدی که حرکت امام خمینی (س) باشد به این مجموعه افزوده شد. از سال ۴۵ به این طرف دکتر شریعتی و ایدئولوژی انقلابی او افزوده شد. حدوداً از سال ۵۰ به بعد ورود درآمد‌های نفتی افزوده شد. به این ترتیب اینها یکی پس از دیگری مجموعه را تکمیل کردند و هر یک از اینها اگر به وقت خود و به جای خود به این مجموعه افزوده نمی‌شد ما به آن مقصد نهایی نزدیک نمی‌شدیم. حتی ایدئولوژی انقلابی دکتر شریعتی اقتضای زمانه بود؛ یعنی مردم مسلمان چنان چیزی را می‌طلبیدند و مرحوم شریعتی آن را در اختیارشان گذاشت. حرکت امام خمینی (س)، خود متناسب با اقتضای زمانه بود. دیری بود که جامعه ما و مردم ما چنان حرکتی را از ناحیه روحانیت می‌طلبیدند. هر کجا که چنین شخصیت روحانی‌ای پیدا می‌شد مورد احترام جامعه دینی قرار می‌گرفت. مرحوم آقا سید ابوالفضل زنجانی، مرحوم آقا سید محمود طالقانی هر یک در سطوح و مراتب خودشان کاملاً از طرف جامعه دینی ما حرمت می‌یافتند و معلوم بود که این تشنگی در جامعه ما وجود دارد. منتها آن اقطاب شخصیتی چنان نبودند که توده‌گیر باشند و بتوانند به صورت و صفت یک مرجع، فراتر از یک رهبر سیاسی غربی یا یک پیشنهاد دهنده محله‌ای یا یک محقق کتابخانه‌ای عمل کنند و مردم را جمع کنند. به این ترتیب هم روحانیت به عطش مردم جواب داد هم روشنفکری دینی به عطش مردم جواب داد و هم شرایط به دلیل اختناق و استبداد روزبه‌روز آماده‌تر شد. به طوری که انقلاب اجتناب‌ناپذیر شد.

متین: عواملی را که در بروز انقلاب معرفی کردید می‌توان به دو دسته تأثیر اندیشه‌ها و عوامل مادی - عینی تقسیم کرد، آیا می‌توان رابطه این عوامل را در یک تئوری کلی تبیین کرد؟

سروش: برای ارزیابی نقش خاص ایده‌ها و اندیشه‌های دینی در انقلاب اسلامی می‌توان از یک تئوری کلی پیروی کرد. اگر آن تئوری کلی پرسشهای ما را پاسخ داد که تبیین کامل از طریق

آن ارائه می‌شود؛ اما اگر پرسشهای ما را پاسخ نداد آنگاه یا باید به سوی یک تئوری بهتر برویم و یا انگشت تأکید بر ویژگیها و تمایزات ویژه حادثه بگذاریم. یک تئوری کلی که همه ما می‌دانیم عبارت است از اینکه اندیشه‌های دینی روبرو و عوامل عینی زیربنا هستند و از اندیشه‌های دینی به صورت پوششی برای خواستهای مقطعی استفاده می‌شود. من این ایده را در تبیین انقلابها و بخصوص انقلاب خودمان چندان ایده بیگانه و بی‌شمری نمی‌دانم. یعنی من معتقدم که به هر حال این سخن بهره‌ای از حقیقت دارد. البته نه به این معنا که همه حادثه را برای ما تبیین کند؛ اما چندان بیگانه با واقعیت هم نیست.

متین: آیا علاوه بر اندیشه‌های دینی اندیشه‌های غیر دینی هم در وقوع انقلاب

تأثیر داشت؟

سروش: به هر حال جامعه ما یک جامعه دینی است. به این معنی که اکثریت مردم ما به طور تقلیدی متدین هستند. ما در کشور خودمان علاوه بر اندیشه‌سازان دینی، اندیشه‌سازان غیردینی هم داشته‌ایم و بلکه حرکت روشنفکری غیردینی قبل از انقلاب به گمان من حرکت پرقدرتی بود. دلایل و اسباب و علل مشخصی هم داشت. یکی اینکه تولیدات روشنفکری غیردینی در سطح جهانی تولیدات بسیار گسترده و وسیعی بود و روشنفکر غیردینی ما حاجت به تولید مجدد و تازه‌ای نداشت. تولیدات روشنفکری غیردینی چه در جناح لیبرال و چه در جناح مارکسیست و سوسیالیست بقدری فراوان بود که اینها حتی به خواندنش هم نمی‌رسیدند چه برسد به اینکه همه را هضم یا باز تولید کنند. از سوی دیگر، رژیم شاه هم تا حدودی با تولیدات روشنفکری غیردینی همگام و همراه بود. باز هم از دایره انصاف پایمان را بیرون نگذاریم برای اینکه روشنفکر غیردینی هم به هر حال موی دماغ و مزاحم رژیم شاه بود و مبارزان بزرگی هم از میان آنان برخاستند، اما در جامعه ما دینداری حالت فراگیر و تقلیدی داشت و توده‌ها پیرو رهبران بودند - هنوز هم همین‌طور است - و رهبری هم در دست روحانیت و تا اندازه کمتری در دست روشنفکری دینی بود.

متین: به نظر شما چه چیز باعث شد اندیشه دینی به ظهور انقلاب منجر شود،

آیا در اندیشه دینی تحولی ایجاد شده بود؟

سروش: آنچه از ناحیه این دینداری سنتی برخاست به هیچ وجه یک نوع تفکر اصلاح دینی یعنی به اصطلاح صورت‌بندی تازه‌ای از اندیشه‌های دینی نبود، بلکه نوعی ستم ستیزی بود و ستم ستیزی یک امر غریزی است که فعلیت یافتن آن حاجت به شجاعت دارد؛ ولی حاجت به صورت‌بندی تازه‌ای از عقاید دینی ندارد. شما می‌توانید مردم را علیه ظلم بسیج کنید و هرچه ظلم قویتر باشد بسیج هم مؤثرتر و قویتر خواهد بود. می‌توانید از مردم بخواهید که به نام دین، به نام خدا، به نام رسول خدا(ص) و با الهام گرفتن از الگوهای دینی قیام کنند و در مقابل ظلم آشکاری که بر جامعه می‌رود، بایستند و مبارزه کنند و نهایتاً هم پیروز شوند؛ اما این غیر از آن است که بگوییم از دل یک صورت‌بندی و درک تازه‌ای از دین این حرکت بیرون آمده است. این دو با هم خیلی فرق دارد.

مقین: آیا دین پشتوانه نظری انقلاب بود؟

سروش: به نظر من دین پشتوانه نظری برای ورود به دنیای مدرن را فراهم نکرد. رهبران انقلاب هم این کار را نکردند؛ دین تنها پشتوانه‌ای برای ستم‌ستیزی از ناحیه روحانیان و در صدرشان امام خمینی (س) شد. آنچه در کشور ما به صورت انقلاب رخ داد یک قیام ضد دیکتاتوری بود و این قیام ضد دیکتاتوری خیلی هم موفق شد. اگر غرض از انقلاب عبور از یک مرحله تاریخی و ورود به یک مرحله تاریخی دیگری در عرصه سیاست، اقتصاد، نهادهای اجتماعی و غیره باشد، باید دید که آیا این اتفاق افتاده است یا نه. اما اگر غرض از انقلاب، قیام ضد دیکتاتوری باشد در کشور ما این البته اتفاق افتاد و با موفقیت تام هم اتفاق افتاد و نظام شاهنشاهی با آن سابقه طولانی‌اش مضمحل شد و نظام دیگری به جای آن نشست.

مقین: شما فکر می‌کنید تلمی مردم از دین دگرگون شده بود که در نتیجه آن انقلاب رخ داد؟

سروش: چنان که گفتم مردم با یک تعبیر تازه از دین وارد حرکت انقلابی نشدند. حداکثر رأیشان این بود که اولاً همان‌طور که عرض کردم ستمی بر این خلق می‌رود. اختناق دستگاه سلطنتی و ساواک چنان بالا بود که دورافتاده‌ترین مردم در دورافتاده‌ترین نقاط کشور این ستم و اختناق و این فشار را به نحو ملموس حس می‌کردند. لذا اکثریت مردم می‌گفتند شاه بی‌دین است. بی‌دین بودن شاه و ملتزم نبودن به دین و دیانت اصلاً مفهوم پیچیده و ثوریک برای عامه نداشت؛ اینکه شاه مثلاً طرفدار بی‌حجابی است، اینکه شاه دادگاه خانواده باز کرده و مثلاً زنها را بدون اجازه شوهرشان طلاق می‌دهد، اینکه شاه جلوی پاره‌ای از مفاسد اخلاقی را نمی‌گیرد. قیام مردم بر علیه رژیم شاه در وهله اول به این برمی‌گشت که شاه ظالم است و ستم می‌کند و مردم ستم او را به نحو ملموس چشیده و دیده بودند. دوم اینکه شاه بی‌دینی می‌خواهد، با علما مخالف است، علما را زندانی کرده و بی‌حجابی آورده و دستورات دینی را عمل نمی‌کند و به آنها بی‌احترامی می‌کند. این به نظر من فوق العاده برای مردم ملموس بود و این خیلی فاصله داشت با درک نظری از آنچه شاه انجام می‌داد. آن تحلیلی که روشنفکران داشتند و می‌دادند از اینکه دوره نظام سلطنت سپری شده است و نظام سلطنتی فی‌المثل با یک جامعه صنعتی سازگار نیست یا قائل به تفکیک قوا نیست، لذا ماندگار نیست. این تحلیلی نبود که عموم روحانیان بر اساس آن وارد مبارزه شده باشند.

هتین: رهبران سیاسی انقلابهای بزرگ جهان از تلفیق بینشهای نظری و عملکردهای حکام مردم را تحریک کردند تا انقلاب به راه بیندازند، آیا در انقلاب ایران هم چنین اتفاقی افتاد؟

سروش: اگر انقلابهای بزرگ جهان مثل انقلاب فرانسه یا انقلاب روسیه را در نظر بگیریم به نتایج جالب و آموزنده‌ای می‌رسیم. محرکهای توده‌های مردم چه در انقلاب روسیه و چه در انقلاب فرانسه کمابیش یکسان بود؛ یعنی نابسامانی اقتصادی، ستم حکومت و ناامنی. ما در اینجا با یک مسأله روش‌شناختی روبه‌رو هستیم که آیا باید حرکت یک قوم را بر مبنای ذهنیت خود آن قوم تحلیل کرد یا بر مبنای یک مفاهیم عامتری که جامعه‌شناسان و سیاستمداران آنها را بیان می‌کنند. من الان دارم به آن شیوه اول عمل می‌کنم. یعنی می‌گویم خود مردم چنین

می‌اندیشیدند. اما آنچه که رهبران دارند آن هم مهم است. ببینید رهبران سیاسی انقلابی فرانسه، پیروان فیلسوفان لیبرال فرانسه بودند که مهمترین شعارهای آنها آزادی و برابری و برادری بود؛ اینها متکی به روسو و لاک بودند، متکی به هابز بودند و متکی به فیلسوفانی از این قبیل. شما ایده‌های اینها را که بخوانید می‌بینید اینها فقط ایده‌شان این نبود که نظام سلطنتی یا زور گفتن یا ظلم بد است. لازم نبود این فیلسوفان بگویند که زور و ستم و فساد بد است، این را همه می‌دانند. تبیین اینکه چرا اینها بد است خیلی مهم است و اینکه اینها با آدمی چه می‌کنند و به جای آنها چه چیز را باید نشانند. اینها حرفهایی بود که این فیلسوفان داشتند. یک تجدید نظر در مبادی معرفتی، انسان‌شناسی و غیره کرده بودند. لذا انقلاب فرانسه بسط اندیشه‌های فیلسوفان بود که از زبان رهبران فکری انقلاب فرانسه بیرون می‌آمد و بعداً هم تقریباً به همان طرف رفتند. انقلاب روسیه هم معطوف بود به آن ایده‌هایی که سوسیالیستها قبلاً داشتند. انقلاب اسلامی به این معنا بسط اندیشه‌های فیلسوفان سیاست نبود.

شما بهتر از من می‌دانید که حکومت شاه مثل هر حکومت دیگری دو پایه داشت که خرده خرده فرو ریخت: یکی کفایت عملی بود و یکی مشروعیت نظری. مشروعیت نظری شاه را دو طایفه ویران کردند: یک طایفه دیندارها بودند و یک طایفه غیردیندارها. دینداران با طرح مقولات دینی مشروعیتش را ویران کردند. غیر دینداران هم با طرح مقولات لائیک و سکولار. عدم کفایت عملی‌اش هم از سال ۵۱ به این طرف خرده خرده آشکار شد؛ یعنی بالاخره دخل و خرج مردم با هم جور نبود. جامعه مستعد بروز آشوبهایی بود و دیگر پول نفت جواب نمی‌داد. سیاستهای اقتصادی شاه و سازمان برنامه و بودجه دیگر نمی‌توانستند دامنه‌ی مسائل را جمع کنند و روند ویرانی و فروپاشی کاملاً مشهود بود. دیدند که این سیستم کار نمی‌کند و به لحاظ عملی موفق نیست و مشروعیتش را از دست داده است. امام هم در کارآمدی نظام اخلال کرد؛ یعنی باعث شد بی‌کفایتی شاه خوب فهمیده شود. همان بی‌کفایتی که ذاتی خودش بود. بعد هم آن برنامه‌های اقتصادی که خیلی هم رکن مهمی در بروز شکاف و عدم توازن بود که ما در ابتدا تحت عنوان عدم توازن توسعه سیاسی و اقتصادی به طور کلی ذکر کردیم. امام همچنین به نظر من در سلب مشروعیت نظام شاه سهم مهمی داشت. یک مقدار سلب مشروعیت به نحو ناخواسته و ناآگاهانه بود یک مقداری هم آگاهانه بود. حالا به چه معنا این را عرض می‌کنم. اینکه شاه آمد امام را دستگیر کرد و با ایشان مقابله کرد، در واقع، این لطمه‌ای بود که خودش به خودش زد؛

یعنی چیزی بود شبیه حرکت امام حسین با تحلیل دکتر شریعتی. حرکت امام حسین حرکت سلب مشروعیت از نظام یزید و دستگاه اموی بود و همین که اینها امام (ع) را به شهادت رساندند، جامعه مسلمانان به خودش لرزید که این چه دستگاهی است که پسر پیغمبر را کشت! این نوعی سلب مشروعیت بود که تدریجاً اثر خودش را ظاهر کرد. دستگاه شاه با دستگیری امام، با حمنه به فیضیه و با آن کارهای شنیع و فجیعی که انجام داد، خودش مشروعیت خودش را از بین برد. این جنبه‌ای از کار بود که دیگر نهایت حماقت آن نظام بود.

متین: در مورد سلب مشروعیت آگاهانه امام از رژیم سلطنتی هم توضیح

بفرمایند.

سروش: بله، عامل دیگر مقابله‌های آشکار و آگاهانه امام بود. امام سخنرانی می‌کرد، اعلامیه می‌داد، مقابله می‌کرد، این مقابله‌ها با چه بود؟ من فکر می‌کنم که مقابله‌های امام عنصر شجاعت داشت. چرا؟ مثلاً برای اینکه امام با اسرائیل و دخالت اسرائیل در ایران مخالفت می‌کرد. من فکر نمی‌کنم هیچ یک از علمای آن دوره با این حرکت امام مخالفت کرده باشند. با این حرفها موافق بودند که شاه نباید نوکر باشد ولی نمی‌توانستند بگویند جرأت گفتنش را نداشتند. وقتی که نظام حمله می‌کرد، آقایان دیگر جمع می‌شدند و می‌رفتند در زاویه‌ها؛ اما امام می‌ایستاد و می‌گفت ما حرفمان این است و برای شهادت هم آماده‌ایم و من سینه خودم را برای سرنیزه‌های شما آماده کردم. البته آنها هم فهمیده بودند حریفشان کیست. لذا بیشتر حمله‌ها را به این طرف می‌کردند. ایشان همیشه مسأله‌اش این بود که اینها ظلم می‌کنند، اینها خلاف دین عمل می‌کنند، اینها فاسدند، اینها نوکرند. این مفهوم نفی نوکری نزد امام خیلی مهم بود. من این را هم در بحثهای دیگرم گفتم که ایشان وقتی پایش را به ایران گذاشت و آن سخنرانی تاریخی را در بهشت زهرا کرد، گفت آقای سیهبد! آقای ارتشبد! ما می‌خواهیم تو آقا باشی تو دلت نمی‌خواهد آقا باشی، می‌خواهی زیردست باشی، می‌خواهی نوکر باشی؟! مفهوم عزت و آقایی و نوکر نبودن و مزدور نبودن و زیردست نبودن یک مفهوم اصلی و به نظر من کلید فهم شخصیت امام خمینی (س) بود. با این کلید می‌توانید صندوقچه فکر ایشان را باز کنید. من اینچنین تصور می‌کنم. من تمام درکی که از شخصیت ایشان و نقششان در انقلاب دارم این است. ایشان همه جا بر این مفاهیم تکیه

می‌کردند. امام یک دفعه نگفتند که در حکومت سلطنتی، مثلاً فرض کنید چرا تفکیک قوا نمی‌شود. به مفاهیم مدرن سیاسی کاری نداشتند و این نکته‌ای است که حتی طرفداران ایشان قائل بودند. کلیم صدیقی - سیاستمداری که طرفدار انقلاب و از دوستان من بود و قبل از انقلاب من عضو مؤسسه‌اش بودم، یک دانشمند علوم سیاسی (political scientist) بود که کاملاً با اندیشه‌های سیاسی جدید آشنا بود - مقاله‌ای نوشته بود که به نظر من مقاله بسیار جالبی بود. در آنجا صریحاً گفته بود امام از مشخصاتش این بود که ذهنش آلوده به مفاهیم مدرن سیاسی نشده بود. این را جزء امتیازات ایشان آورده بود و تعبیر corrupt را استفاده کرده بود. من فکر می‌کنم امام صددرصد سنتی فکر می‌کرد. شاه هم واقعاً به دلیل اینکه آدم فاسد خلافاکار و بی دینی بود برای امام مطرود بود.

هتین: تفسیر سنتی از دین چه بود؟ یک تلقی این بود که امام زمان بایستی بیایند همه کارها را درست کنند و هرچه ظلم بیشتر باشد نشانه نزدیکی فرج است. و وظیفه قیام بر عهده ما نیست. بسیاری از علمای سنتی هم که مخالفت با شاه را اصلاً درست نمی‌دانستند.

سروش: من اتفاقاً اینجا با شما موافقت ندارم. من فکر می‌کنم این نحوه تفکر اقلیتی بود که خیلی هم اندک بودند. واقعاً این ایده نزد عموم مردم ما نبود. من واقعاً فکر می‌کنم که مردم حرکت امام خمینی (س) را تحسین می‌کردند. قبل از پیروزی، همین مردم، دادهایی را که امام سر شاه می‌کشید، تحسین می‌کردند. همان علمایی که شما می‌فرمایید که نشسته بودند، تحسین می‌کردند. نمی‌گفتند که شرعاً حرکتش باطل است. می‌خواهم بگویم حتی مردم عامی، حتی مردمی که چندان تقید دینی نداشتند این مبارزه را تحسین می‌کردند. هیچ کس نمی‌گفت امام خمینی (س) به نادرستی مقابل شاه ایستاده، چون شاه جاده صاف کن امام زمان است. این را کسی نمی‌گفت. اگر هم کسی مخالف بود - من که واقعاً از یک نفر شنیده بودم، حالا اگر هم بودند - بقدری نادر و قلیل و منزوی بودند که اصلاً به حساب نمی‌آمدند.

من تصورم این است که حرکت ایشان از ابتدا برای تشکیل حکومت اسلامی نبود؛ بلکه صرفاً مبارزه بود. اینکه یک تزی، تئوری‌ای، ایده روشنی، هدف مشخصی در این زمینه وجود داشته

باشد، ظاهراً اینطور نبوده و بعداً امام این ایده به ذهنشان رسید که البته امری طبیعی است و همیشه در طول حرکت چیزهای نو به ذهن می‌رسد.

یکی از افسوسهای من این است که امام عمر کافی نکردند تا طرح ولایت مطلقه فقیه را که در سنین کهولت ارائه دادند، کامل کنند. نه خودشان فرصت بسط این نظریه و ایده را پیدا کردند و نه شاگردانشان آن را بسط دادند.

متین: با توجه به همه این ملاحظات، در واپسین تحلیل، نظر شما در مورد

منشأ انقلاب چیست؟

سروش: انقلاب اسلامی جوشیده از مجموعه هویت ما بود. تحلیل من همان است که در مقاله «سه فرهنگ» ارائه داده‌ام. فرهنگ ما بالفعل واجد این سه شاخصه ایرانی، اسلامی و غربی هست. یعنی بالاخره ما یک مصیبت هستیم که این سه رودخانه در آن می‌ریزد. فرهنگ اسلامی و فرهنگ ایرانی ما در گذشته و تا قرن اخیر چنان با یکدیگر عجین بودند که حقیقتاً کسی بین آن دو جدایی نمی‌دید و از لحاظ نظری و عملی تفکیک و شکاف و رخنه‌ای بین اینها دیده نمی‌شد. در اثر آمدن فرهنگ غربی ما به تفاوت اینها آگاهی پیدا کردیم و امروز هم فرهنگ آگاهیم. در حالی که در گذشته این فرهنگ آگاهی به نحو امروزی‌اش برای متفکران ما مطرح نبود. هیچ کسی نمی‌گفت که ما فرهنگ اسلامی داریم. فرهنگ ایرانی داریم، کدام بر کدام برتری دارد. این حرفها اصلاً در میان ما مطرح نبود.

من فکر می‌کنم عنصر ستم‌ستیزی در میان ما تقویت شد و این ستم‌ستیزی نقش بزرگی در پدید آمدن انقلاب داشت. یعنی ملموس‌ترین پدیده‌ای که برای ساده‌ترین و نازلترین قشرهای اجتماعی هم محسوس و ملموس بود. در لایه‌های عمیق‌تر ثوریک البته چیزهای دیگری بود که متعلق به فرهنگهای دیگر بود. آن تحلیلهایی که روشنفکران جامعه می‌کردند همه‌گیر نبود. قشر معدودی آنها را درک می‌کردند و نظام شاه را بر مبنای آن محکوم می‌کردند. عموم مردم جور دیگری بودند. یکی اینکه احساس می‌کردند که شاه دینی نیست مخصوصاً وقتی که مرجع دینی فتوا داده و رأی داده که شاه دینی عمل نمی‌کند. دوم اینکه، مردم به‌رحال زور و ناامنی و گرانی و بسیاری چیزهای دیگر را به وضوح احساس می‌کردند. لذا من می‌خواهم عرض کنم که فرهنگ

دینی مردم، یا به بیان دیگر، فطرت انسانی مردم فتوا به انقلاب می‌داد؛ اما آن تحلیلهایی که نزد پاره‌ای و قشرهای محدودی از نخبگان جامعه وجود داشت، آنها سرچشمه‌هایش شاید فرهنگ غربی بود و همین‌طور هم پاره‌ای از مفاهیم مدرن که وارد زندگی فکری نخبگان جامعه شده بود.

موسوی بجنوردی: ما اگر به تاریخ تشیع در هزار سال اخیر توجه کنیم می‌بینیم غالب فقها و بزرگانی که در این دوره زندگی می‌کردند هیچ مسأله‌ای در مورد حکومت و زمامداری مطرح نکردند؛ چون به نظر آنها وارد شدن در مسائل سیاسی مساوی با خارج شدن از عدالت بود. این افراد بعضی از روایات را مستمسک خود قرار می‌دادند که هرکس پرچمی را برای تشکیل حکومت بالا ببرد، در واقع، پرچم ضلالت را بالا برده و محکوم است. اما در سدهٔ اخیر برخی از بزرگان فعالیت‌هایی نه در حد حکومت، بلکه در حد مبارزه با طاغوت و مبارزه با ظلم انجام دادند؛ مثلاً سید محمد طباطبایی در کربلا حکم به جهاد داد و در جنگ ایران و روسیه شرکت کرد برای اینکه با ظلم مقابله کند و به یاری اسلام برخیزد. این حرکت، تالوپی در روحانیت شیعه بود. بعداً مسألهٔ نهضت تنباکوی میرزای شیرازی پیش آمد که در این نهضت هم به طور رسمی با استعمار مبارزه شد و ناصرالدین شاه مجبور شد قراردادی را که با انگلستان بسته بود لغو کند. این هم یک پیروزی بزرگ برای روحانیت بود. سپس جریان مشروطه اتفاق افتاد. نهضت مشروطه نهضتی عمیق و طولانی بود که اقشار مختلف در آن شرکت داشتند؛ اما سردمدار آنها روحانیت و مرجعیت شیعه بود. افرادی چون مرحوم آخوند خراسانی، آقامیرزا حسن آشتیانی، مرحوم سید محمد طباطبایی، مرحوم آیت الله بهبهانی، مرحوم آیت‌الله مازندرانی و دیگر بزرگانی که به شکل‌گیری نهضت مشروطه کمک کردند تا این نهضت به پیروزی رسید و مجلس شورای ملی تأسیس شد. میرزای نائینی در زمان مشروطه کتاب *تنیبه الامه* را نوشت و در آن چهارچوب حکومت اسلامی و کیفیت مبارزه با ظلم و مسألهٔ جامعهٔ مدنی را بیان کرد. این کتاب واقعاً یکی از مفاخر شیعه است. این هم پرتوی دیگری بود که در تاریخ شیعه درخشید. علاوه بر ایران، در عراق مرحوم آقامیرزا محمد تقی شیرازی بر علیه انگلیسیها نهضتی به راه انداخت (۱۹۲۰) که منجر به استقلال عراق شد. عشایر و قبایل عراقی با فتوای رسمی میرزا با انگلیسیها جنگیدند و پادشاهی از اعراب زمام امور عراق را در دست گرفت.

همهٔ این وقایع نوعی ظلم‌ستیزی و مبارزه با استعمار بود و سخنی از مسألهٔ تشکیل

حکومت اسلامی و اینکه اسلام سیستم حکومتی دارد در میان نبود. تشکیل حکومت از جمله مسائلی است که قبل از حضرت امام در تاریخ تشیع سابقه ندارد. حتی در دوران مشروطه که مراجع تقلید در حکومت وارد شده بودند اینطور بود که پنج تن از آنان به قوانین مجلس نظارت می‌کردند؛ اما کار نداشتند به اینکه وزرا چه کسانی باشند، استاندارها چه کسانی باشند، ارتش و وضعش چگونه باشد و این حرفها مطرح نبود. اما در آغاز نهضت اسلامی در ۱۳۴۲ که به قیام ۱۵ خرداد و دستگیری امام منجر شد، مسأله تشکیل حکومت مطرح شد. ادعای حضرت امام این بود که کل نظام شاهنشاهی باید برود و یک حکومت اسلامی کامل جایگزین آن شود. در عین حال، امام از همان روز اول و از آغاز نهضت اسلامی یک کلمه اسلام می‌گفت و یک کلمه مردم. من مدت ۱۴ سال در نجف خدمت امام بودم و هیچ وقت ندیدم امام مردم تنها بگوید یا اسلام تنها بگوید. نظام حکومتی که امام راحل اولین طراح آن بود بر اساس اسلام بود و از کتاب و سنت الهام گرفته بود و بنابر آن امام اعتقاد داشتند که مردم باید نقش مستقیم در اداره مملکت داشته باشند.



پوشش دوم: چند و چون جامعه دینی، حکومت دینی و معنی و محدوده و رابطه آن با امور عرفی و سیره عقلا امروزه مسأله‌ای جدی است بویژه این سؤال مطرح است که مبانی تعیین‌کننده ماهیت حکومت دینی چیست و نظریه ولایت فقیه چه نسبتی با این مبانی دارد؟

موسوی بجنوردی: اصل تشکیل حکومت، مسأله‌ای عقلایی است و همه عقلای عالم از حکومت به عنوان یک اصل اولی یاد می‌کنند. در مراجعه به آرای فلاسفه (از سقراط، افلاطون، ارسطو گرفته تا فلاسفه اسلامی) جامعه‌شناسان، فقها، متکلمین می‌بینیم که همه درباره این نکته متفق هستند که حکومت جزء ضروریات اولیه جامعه است. بنابراین داشتن حکومت، در هر مدل و سیستمی و داشتن حاکم نیاز اولیه هر جامعه‌ای است. در حال حاضر، ما با انواع حکومتها کار نداریم، سؤال شما در مورد نوع حکومتی بود که امام راحل تأسیس کردند. نظر امام این بود که اسلام حکومت را به عنوان یک واقعیت و یک ضرورت قبول دارد. ایشان حکومت را جزء

احکام اولیه می‌دانست؛ یعنی همان طور که اقامه نماز، گرفتن روزه، دادن خمس و مانند آن واجب است، تشکیل حکومت هم جزء واجبات اولیه است. از آنجا که تشکیل حکومت یک امر عقلایی است، اسلام آن را امضا کرده و جزء احکام اولیه قرار داده است. بنابراین بر همه مسلمین واجب است که کمک کنند تا حکومت اسلامی تشکیل شود. در تاریخ اسلام هم می‌بینیم وقتی رسول اکرم (ص) هجرت کردند و از مردم بیعت گرفتند و به قدرت رسیدند، اولین اقدامی که انجام دادند تشکیل حکومت بود. پیامبر وقتی توانستند حکومت تشکیل دهند که مقبولیت عامه پیدا کرده بودند. حکومت بدون مقبولیت اصلاً غیر عقلایی است تا مقبولیت نباشد حکومت معنا ندارد. مقبولیت، قدرت ایجاد می‌کند اما قدرت، مقبولیت ایجاد نمی‌کند. تا وقتی مقبولیت نباشد حکومت مردمی نیست.

نظر حضرت امام در مورد سیستم حکومت این بود که اسلام علاوه بر اینکه حکومت را جزء احکام اولیه می‌داند، نوعی سیستم حکومتی دارد که حکومت قانون بر مردم است. در اسلام، قانونگذار منحصراً ذات باری تعالی است؛ یعنی تنها اوست که می‌تواند تشریح قانون کند. پس در حقیقت، حاکم خداست. افراد حکومت نمی‌کنند آنها فقط مجری قانون هستند. حتی در مورد شخص اول عالم امکان که خود پیامبر (ص) است هم آمده که «و ما علی الرسول إلاّ البلاغ». ایشان که رسول الله است فقط احکام و قوانین الهی را ابلاغ می‌کند و با رأی خودش بر مردم حکومت نمی‌کند. تشریح احکام و قوانین بر عهده مشرّع اعظم؛ یعنی ذات باری تعالی است. وقتی خدا مشرّع اعظم است در واقع حاکم اصلی در جامعه اسلامی اوست. مدل حکومت خواه جمهوری باشد، خواه سلطنت یا هر مدل دیگر فرق نمی‌کند. حاکم اصلی خداست. مرحوم میرزای نائینی در کتاب تنبیه الامه حکومت اسلامی را بر سلطنت مشروطه تطبیق کرده است. هر کسی یا هر مدل حکومتی که بتواند اصول کلی حکومت اسلام را بنا بر کتاب و سنت پیاده کند در واقع اسلام را در جامعه به حکومت رسانده است.

سیستم حکومتی که حضرت امام مطرح کردند ولایت فقیه است. اما این به آن معنا نیست که مدل حکومت اسلامی فقط حکومت ولی فقیه باشد. اصل حکومت عقلایی است حال چه معتقد به حکومت ولی فقیه باشیم چه نباشیم. آیا اگر حکومت ولی فقیه تشکیل نشود تکلیف از مسلمانان ساقط می‌شود؟ خیر، چون باید یک عده قانونگذار، ایدئولوگ، حقوقدان در رأس امور قرار بگیرند و قوانین اسلام را پیاده کنند. پس اینطور نیست که اگر کسی به ولایت فقیه اعتقاد

نداشت، به حکومت اسلامی اعتقاد نداشته باشد. امکان این نیز هست که حکومت اسلامی باشد، اما حکومت ولی فقیه نباشد. مثلاً اینطور باشد که گروهی از فقها در مجلس قانونگذاری به قوانین نظارت کنند تا قوانین غیر اسلامی تصویب نشود و در اداره کشور هم وزرایی را به کار بگمارند که به مسائل اسلامی وارد باشند. چنین حکومتی هم غیر شرعی نیست. آنچه امام گفتند این بود که وقتی تشکیل حکومت، واجب است باید ببینیم چه کسانی می‌توانند به بهترین نحو قوانین اسلام را پیاده کنند. طبعاً بهترین فرد فقیه عادل و آگاه به زمان است و وقتی چنین کسی حکومت را به دست بگیرد حکومت ولی فقیه تشکیل شده است.

سروش: ما باید اول روشن کنیم که غرضمان از جامعه دینی و از حکومت دینی چیست. اما اینکه جامعه دینی چیست در دو بخش قابل طرح است. یکی در بخش فرایض و وظایف شخصی، یکی هم در بخش فرایض و وظایف اجتماعی. جامعه دینی جامعه‌ای است که باطناً و حقیقتاً دینی باشد نه فقط صورتاً. به تعبیر دیگر صورتها باید تابع معانی باشند و از دل معانی بجوشند، اما فقهی بودن جامعه صرفاً صورت دینی جامعه را تأمین می‌کند. حکومت می‌تواند از مردم زکات بگیرد ولی پرداخت‌کنندگان زکات ممکن است با اعتقاد و ایمان بپردازند و ممکن است با اعتقاد و ایمان نپردازند. این عمل گاهی از سر ایمان و تسلیم است و گاهی از سر اکراه. همه اینها امکان دارد. حکومت اصلاً نمی‌تواند به معنا کاری داشته باشد. همان که غزالی گفت: «الْقَلْبُ خَارِجٌ عَنِ وَايَةِ الْفَقِيهِ»؛ یعنی قلب از ولایت فقیه و از تصرف فقیه بیرون است. بالاخره این یک مملکت کاملاً خصوصی است و کسی نمی‌تواند به میل و رغبت خود واردش بشود. حداکثر کاری که حکومت با نام دین می‌کند این است که یک رشته صورتها را برای مردم الزامی کند. مؤمنان آن صورتها را با رغبت پذیرا می‌شوند و غیر مؤمنان هم از سر اکراه و اجبار قانونی آنها را انجام می‌دهند. لذا ببینید ما باید بین دو چیز فرق بگذاریم. بین حکومت دینی و بین جامعه دینی. جامعه دینی جامعه‌ای است که به طوع و رغبت به دینی از ادیان گردن نهاده است. جامعه دینی به میزانی که دینش الزام می‌کند صورتها را هم عملی می‌کند؛ یعنی نمازش را می‌خواند یا فلان کاری که گناه شمرده می‌شود مرتکب نمی‌شود و غیره. این جامعه دینی است و اما حکومت دینی که من از اینجا به بعد باید اسمش را بگذارم حکومت فقهی، کار ندارد به اینکه در دل مردم چه می‌گذرد. وظیفه خودش می‌داند که حجاب را اجباری کند یا بعضی از حدود و

دیات و قصاص و اینها را اجرا کند؛ ولی با اجرای اینها که جامعه دینی نمی‌شود.

شما فرض کنید، مثلاً یکی از جوامع اروپایی که مسیحی هم هستند به این نتیجه برسند که احکام فقهی اسلام احکام خوبی است. مثلاً دست دزد را ببرند یا حجاب داشته باشند. فرض کنید بدون ذره‌ای اعتقاد به اسلام این احکام را در قوانین کشورشان بگنجانند و قانونی و الزامی بکنند. پارلمان هم صحنه بگذارد و مردم هم الزاماً اجرا کنند. این جامعه صورتاً فقهی است ولی اسلامی نیست بلکه ولی دارای یک رشته مقررات شبیه مقررات جوامع اسلامی است. من می‌خواهم بگویم که اصلاً این دو تا را از هم جدا کنید. اصلاً اینها مربوط به دو مقوله‌اند. صورت‌گرایی مربوط به حکومت است، دینداری مربوط به مردم. جامعه دینی با حکومت دینی فرق دارد. می‌شود جامعه دینی داشت که حکومت دینی نداشته باشد، می‌شود حکومت فقهی در یک جامعه غیر دینی داشت.

شما جاهایی می‌توانید شاخص دینداری را تعیین کنید که عمل اختیاری وجود دارد؛ یعنی جایی که مردم هم می‌توانند دروغ بگویند و می‌توانند نگویند و کسی نه پاداش می‌دهد و نه کیفر، جایی که می‌توانند رشوه بدهند و می‌توانند ندهند، جایی که می‌توانند غیبت بکنند و نکنند و امثال اینها. آن جاهایی که اعمال اختیاری بدون پاداش و کیفر مطرح است در آنها شما می‌توانید عمق و غلظت یا رقت دینداری را مشاهده کنید.

به نظر من مهمترین کاری که می‌توانند برای دینی کردن مردم انجام دهند این است که راه تحقیق دینی را برای مردم باز کنند. جامعه قبل از اینکه دینی باشد یا مردمش دینی باشند خودش یک نهادهایی دارد یا ندارد؟ آنچه در تعریف یک جامعه می‌گنجد، قبل از اینکه صفت دینی به آن بدهیم یا ندهیم چیست؟ آیا جامعه دینی یک نهاد تازه‌ای دارد که آن را از جاهای دیگر متمایز کند. بیایم سراغ حکومت دینی. حکومت قبل از اینکه دینی بشود یا نشود، خودش فی نفسه یک تعریفی دارد، یک مشخصاتی دارد یا ندارد؟ بالاخره حکومت از آن جهت که حکومت است وظایفی دارد که باید انجام بدهد. من می‌خواهم بگویم که جامعه ماهیتاً دینی و غیر دینی‌اش یکی است. حکومت ماهیتاً دینی و غیر دینی‌اش یکی است؛ یعنی اینها یک مشخصاتی دارند که اگر این مشخصات را نداشته باشند، اصلاً اسم حکومت و جامعه نمی‌شود بر آنها گذاشت تا نوبت برسد به دینی یا غیر دینی خواندن آنها. درست شبیه انسان است. انسان دینی یا غیر دینی اول باید انسان باشد تا بعداً ما صفت دینی و غیر دینی به آن اضافه کنیم. شخص برای انسان

بودن باید واجد خصوصیاتى باشد تا نوبت به اوصاف بعدى او برسد. من در باب جامعه هم مى‌خواهم همین را عرض کنم و در باب حکومت هم همین‌طور. یک حداقلهاى وجود دارد که این حداقلها باید محقق بشود تا ما جامعه، حکومت و یا چیز دیگر داشته باشیم. وقتى این حداقلها محقق شد باید ببینیم در اثر دینى بودن چه روى خواهد داد؛ یعنى جامعه چه تفاوتى خواهد کرد. پیامبران به جامعه و به تعریف جامعه و امثال آن کارى نداشتند. جامعه همان بود که بود. قبل از آمدن دین هم جوامع و حکومتها بودند. پیغمبر که تعریف تازه‌ای برای حکومت نیاورد. هیچ پیغمبرى و هیچ دینى تعریف تازه‌ای بر جامعه و حکومت نیاورد. دینى شدن جامعه در گرو چه بود؟ دینى شدن آن در گرو این بود که پیامبران یک محور برای زندگى تعیین مى‌کردند. پیامبران مى‌گفتند همه این کارهاى که مى‌کنید برای خدا انجام بدهید. اعمالی را هم که انجام نمى‌دهید یا ما مى‌گوییم انجام ندهید آنها را هم از ترس جهنم و از ترس عقوبت اخروى انجام ندهید. کار پیامبران خلق جامعه جدید و خلق حکومت جدید نبود. خلق محور جدید برای زندگى و حکومت بود. تعریف جامعه و تعریف حکومت در دین و بیرون دین فرقى نمى‌کند. آنچه فرق مى‌کند محورهای تازه‌ای است که دین مطرح مى‌کند. محورهایى که رفتار آدمى را شکل دیگری مى‌دهد، این یک نکته.

نکته دیگر این است که حکومتها حافظ جامعه‌اند. جامعه دینى مردمش دیندارند. تفاوتى که جامعه دینى با جامعه غیر دینى دارد این است که مردمش انتظار دینى دارند، اعتقاد دینى دارند. حکومت دینى چون از جامعه دینى است کارى مى‌کند که این جامعه محفوظ بماند؛ یعنى باید این کار را بکند. وقتى که حکومتى مسبب از مردم و جوشیده از دل جامعه است، کار و وظیفه‌اش حفاظت از وضعیت جامعه است. جامعه دیندار دو چیز دارد: یکی اینکه مردمش دیندارند و دیگر اینکه جامعه است و منطبق بر تعریف جامعه. حکومت دینى مثل هر حکومتى در هر جای دیگری از دنیا ماهیتاً حکومت است؛ اما چون متعلق به یک جامعه دینى است وظیفه حفظ اجتماع دینى را هم بر عهده دارد. به نظر من دینى بودن حاکمان در جامعه دینى بیش از هر چیزى در گرو این است که حق حکومتشان را از جای دیگری غیر از مردم بدانند. غیر از این مورد حکومت دینى هیچ فرقى با دیگر حکومتهاى دنیا ندارد. تنها تفاوتى که حکومت دینى با حکومتهاى دیگر دارد، این است. حاکم چنین جامعه‌ای مثل حاکمان دیگر باید نان و آب مردم و نظم و امنیت آنها را تأمین کند. اصلاً تعریف حکومت این است. اگر حکومتى این کار را نکند

اصلاً حکومت نیست. به نظر من فارق حکومت دینی از غیردینی مشروعیت است. حکومتی دینی می‌گوید حق ما و مشروعیت ما از جای دیگر است. حالا اگر کسان دیگری بخواهند این مشروعیت را به نحو دیگری تأمین کنند من فکر می‌کنم حکومت دینی دیگر مفهومی ندارد. من مهمترین مشخصه حکومتی دینی را این می‌دانم که حاکمان آن مشروعیت نهایی خودشان را از جای دیگری غیر از مردم کسب کنند؛ و الاً بقیه کارهایشان همان کارهایی است که هر حکومت دیگری باید بکند. جامعه دینی جامعه‌ای است که نهایتاً رفتار خودش را حول محور دیگری غیر از محورهای معمول مادی مستند می‌کند؛ یعنی حول محور دستور یا رضای خدا.

در یک جامعه دینی دین برای مردم نقش داور را دارد. آن هم داورى که لزوماً شکل دستگاه بیرونی و یک نهاد اجتماعی - سیاسی معینی را ندارد؛ اما شما می‌توانید به شکلی که مردم در آن دخالت داشته باشند، نهادینه‌اش کنید؛ یعنی شما می‌توانید نقد سیاسی به حکومت وارد کنید و به آن شکل نهادینه بدهید؛ مثلاً در مطبوعات و روزنامه‌ها.

مصباح یزدی: فقها بر اساس دستور ائمه اطهار که مردم را به فقها ارجاع داده بودند مسئولیت تأسیس حکومت را پیدا کردند. اگر به این مبنا استناد شود ولایت محدود، در زمان غیبت کافی نیست. بعضی از فقها از تعبیر قدر مقدور استفاده کرده‌اند و منظورشان این است که بیش از این جای تأمل داریم. فتوای قطعی نمی‌توانیم بدهیم که فقیه بیش از این بتواند متصدی امور حکومتی شود. بعضی هم صریحاً گفته‌اند که فقیه می‌تواند متصدی تمام اموری باشد که امام معصوم متصدی آن می‌شود. اما بعضی موارد استثنایی فقط به امام معصوم اختصاص دارد. خود حضرت امام هم با اینکه به ولایت مطلقه فقیه معتقد بودند، حکم جهاد ابتدایی را مختص امام معصوم می‌دانستند؛ ولی در مورد بقیه امور میان معصوم و غیر معصوم تفاوتی قائل نبودند. این معنی را بسیاری از فقها تصریح کرده‌اند؛ ولی خیلی از فقها هم تصریح نکرده‌اند. بعضی هم گفته‌اند قدر مقدور امور حسبیه است. از میان فقهای معاصر گفته می‌شد که مرحوم آیت الله خوئی قائل به ولایت مقیده و محدود هستند و ولایت مطلقه را نپذیرفته‌اند، ولی شاگردهای ایشان مواردی از کتابهای ایشان استخراج کردند که اینطور نیست و مقاله‌هایی هم در مورد اعتقاد ایشان به ولایت مطلقه نوشتند. ممکن است ایشان در جایی وجهی را به عنوان یک نظر ذکر کرده باشند و بعد در جای دیگر آن نظر را تکمیل کرده باشند؛ این در بین فقها مرسوم است.

به هر حال، بعضی از فقها لاقلاً در مورد این مسأله تأمل داشتند و فتوای صریح نمی دادند؛ ولی حضرت امام مثل مرحوم آیت الله بروجردی، آیت الله گلپایگانی و بسیاری از فقهای بزرگ دیگر صریحاً فتوا دادند که ولایت فقیه در زمان غیبت مطلق است؛ مگر اینکه در یک موردی ما استثنائاً دلیل خاص داشته باشیم که این از اختصاصات معصوم است. بعضی حتی موافق نیستند که جهاد ابتدایی اختصاص به معصوم داشته باشد. من یادم نیست دیده باشم ولی شنیدم که مرحوم آقای صدر معتقد بودند که اگر شرایط مناسب بود فقیه می تواند حکم به جهاد ابتدایی بدهد. ایشان اختصاص این حکم به امام معصوم را قبول نداشتند؛ ولی فتوای حضرت امام این بود که امام معصوم امور مختص به خود هم دارد. پس نظریه ولایت مطلقه در مقابل کسانی مطرح می شود که تنها ولایت فقیه را در امور حسبه می دانند؛ یعنی با وجود یک حکومت غیر اسلامی می توان بعضی از امور حکومتی را به کس دیگری ارجاع داد. مثل اینکه برای قضاوت حتماً لازم است به دادگاه مراجعه شود اما شما به فقیه رجوع کنید و هر چه فقیه حکم کرد به آن عمل کنید. معنی اش این است که اینها معارض حکومت هستند. در زمان حضور ائمه معصومین این اندازه ولایت به فقها داده شده بود این یک ولایت محدود و یک دولت در دولت سَری است. بعضی مثل حضرت امام و بسیاری از علمای دیگر معتقدند که اگر در زمان غیبت چنین شرایطی نباشد و ایجاب نکند اطلاق آن باقی است و همه چیز با فقیه است. بنده آن دریافتی را که از فرمایش حضرت امام دارم عرض می کنم. ممکن است کسانی دیگر جوری دیگر برداشت کنند. بنده نظر خودم را عرض می کنم. تمام احکام ولایتی که ولی فقیه صادر می کند بر اساس تقدیم مصلحت اقوی است. ما هیچ جایی نداریم که ولی فقیه حکم حکومتی صادر کند و بر اساس تقدیم مصلحت اقوی بر مصلحت اضعف نباشد. مواردی را که همه خودشان می فهمند احتیاجی به اعمال حکومت ندارد. مواردی که مشتبه هست و در آن اختلاف می شود یا احتیاج به کارهای تخصصی دارد، احتیاج به یک تجربه دارد، احتیاج به مبانی عملی دارد، اینجاست که باید اول فقیه به متخصصین مراجعه کند و موضوع را درست تشخیص دهد و برای اینکه اختلاف نشود حکم صادر کند تا اختلاف بین مردم پیش نیاید؛ و الا اگر موضوع شخصی باشد فقیه حکم رجوع به متخصص را می دهد ولی حکم نمی کند؛ چون موضوع شخصی است. مثلاً به شما می گویند آقا اگر روزه برایتان ضرر دارد حرام است روزه بگیرید. فرد می گوید من نمی دانم ضرر دارد یا نه؟ فقیه می گوید برو پیش طبیب! اگر طبیب گفت روزه برای شما ضرر دارد

شما نباید بگیرید. خوب، حالا دیگر فقیه که حکم نمی‌کند روزه گرفتن شما حرام است. نه، او فتوایش را داده شما هم به متخصصین مراجعه می‌کنید و طبق آن عمل می‌کنید. این چه فرقی می‌کند با آنجایی که بگویند فلان موضوع اقتصادی را به متخصصش باید مراجعه کنند؟ این موضوع عمومی است، اجتماعی است.

دایرة ولایت فقیه احکام حکومتی است، احکام حقوقی است، احکام اجتماعی است نه مسائل فردی، نه مسائل عبادی. در مسائل فردی و عبادی شخص می‌تواند به مرجع دیگری مراجعه کند. فقیهی که ولایت دارد باید در مسائل اجتماعی نظر بدهد. اعمال ولایتش مسائل اجتماعی است. در مسائل اجتماعی اگر همه مردم یکجور بفهمند فتوا می‌دهد؛ اما اگر مسأله اختلافی باشد، یکی بگوید مصلحت این است دیگری بگوید مصلحت آن است (مثلاً فرض بفرمایید یکی می‌گوید بهتر است تقسیم اراضی شود، دیگری می‌گوید تقسیم اراضی به کشاورزی ضرر می‌زند، چون سرمایه‌های کلان و هنگفت باید وجود داشته باشد تا کشاورزی پیشرفت کند) اینجا فقیه باید به متخصص مراجعه کند تا خودش مطمئن شود. وقتی مطمئن شد حکم می‌کند تا در جامعه اختلاف رفع شود. پس این حکم برای مصلحت است. مصلحت یعنی چه؟ یعنی این حکم که کشاورزی جامعه توسعه داده شود اقوی است از حفظ مالکیت فردی. هر دو اینها حکم خداست، هر دو هم مصلحت دارد اما چرا فقیه حکم می‌کند؟ چون او تشخیص داده که این مصلحت اقوی است. چرا احتیاج به حکم دارد؟ چون موجب اختلاف بین مردم شده پس جای اعمال ولایت است. در مواردی که مسائل اجتماعی با فتوا حل نشود و اگر به فتوا واگذار شود اختلاف پیش آید، فقیه آنجا ولایت می‌کند. پس ولایت، اولاً در حکم حقوقی اجتماعی است نه مسائل فردی و عبادی و شخصی. ثانیاً طوری است که اگر به عهده مردم واگذار شود که خودشان تشخیص بدهند اختلاف پیش می‌آید و مصلحت جامعه تهدید می‌شود. در چنین مواردی وظیفه ولی فقیه این است که متخصصین مورد اعتماد را جمع کند، آنها بحث و تحقیق کنند، بعد خودش که مطمئن شد، حکم کند تا مصلحت جامعه تأمین شود. این حکم ثانوی است.

البته حکم اولی و ثانوی دو اصطلاح دارد یک اصطلاح در فقه، که به احکام اضطراری احکام ثانوی می‌گویند. احکام ثانوی در جایی کاربرد دارد که در خود شرع دو نوع حکم تعیین شده باشد، مثل تیمم و وضو که وضو را حکم اولی و تیمم را حکم ثانوی می‌گویند یا خوردن میته در

وقت اضطرار که حکم اولی آن حرمت است و حکم ثانوی آن جواز یا وجوب است. هر دو این احکام در خود قرآن آمده: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ». اصطلاح دیگر احکام ثانوی در مورد احکام سلطانی است. این احکام در خود متون شرعی نیامده است. در مورد احکامی که عرض کردم، فقیه باید برود تحقیق کند تا مطمئن شود که مصلحتش اقوی از مصلحت حکم اولی است. مثلاً فرض کنید فقیه تشخیص می‌دهد که اصلاحات ارضی ضرورت دارد و حکم می‌دهد که باید این کار را انجام بدهید. این می‌شود حکم ثانوی. حکم ثانوی یعنی اینکه با دستور ولی فقیه این کار واجب شده و اگر حکم نمی‌داد برای مردم واجب نبود. اما سؤال دیگری که مطرح است این است که فقیه از کجا حق دارد چنین حکمی بکند، آیا بر طبق حکم اولی چنین حقی را دارد یا بر طبق حکم ثانوی؟ پاسخ این است که بر طبق حکم اولی این حق فقیه است. از احکامی که شارع تعیین کرده یکی هم همین است که به حاکم حق داده در این موارد حکم صادر کند. امام که فرمودند حکومت از احکام اولیه است یعنی همین. اصل مشروعیت حاکم و اینکه چنین حکومت کند از احکام اولیه است، اما مفاد حکمش از احکام ثانویه است؛ یعنی در متن شرع نیامده و با جعل فقیه واجب می‌شود.

هفتین: پس به نظر شما احکام حکومتی از قبیل احکام ثانویه است؟

مصباح یزدی: طبق یک اصطلاح، بله، اما بعضی از فقهای معاصر پانزده نوع حکم ثانوی برشمرده‌اند و تعداد و تعیین این احکام بر اساس وضع و قرارداد است.

بیانات: برجسته‌ترین نظریه حکومت در جهان اسلام همان تعریفی است که در قانون اساسی ایران آمده است. این تعریف از یک سلسله مبانی فکری و اعتقادی و فلسفی و قرآنی و روایی نشأت گرفته است. اگر کسی با آن مبانی آشنایی نداشته باشد نمی‌تواند این نوع تعریف را در باب حکومت بپذیرد. برای روشن شدن تعریف مورد نظر در باب حکومت، لازم به نظر می‌رسد بعضی از مبانی آن را به صورت بسیار کوتاه و فشرده بیان کنم تا در پایان به تعریف مورد نظر برسیم. مبانی مورد نظر در تعریف حکومت به این شرح است:

اول اینکه، از نظر نظام فلسفی حاکمیت علی‌الاطلاق و اعمال قدرت مطلقه از شوون علم

عام و قدرت مطلقه الهی است و چون ذات اقدس حق، قدرت مطلقه دارد و هیچ حدی برای قدرت او وجود ندارد و از علم عام و نامحدود برخوردار است اگر بخواهد قدرت خویش را اعمال کند از روی علم و حکمت اعمال می‌کند. او دارای حاکمیت و اقتدار مطلق است. بر اساس همین مبنای فلسفی در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خدا است و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.»

دوم اینکه، انسان در میان موجودات عالم این مشخصه را دارد که از روی فهم و خواست و اختیار و انتخاب، اعمال قدرت می‌کند و کار آزادی انجام می‌دهد. به همین دلیل گفته‌اند انسان در مقام معامله با افراد دیگر و جامعه و مسائل گوناگونی که مربوط به این حوزه است از آزادی عمل برخوردار است؛ مملوک دیگری نیست و استقلال دارد و تنها در مقام مقایسه با ذات حضرت حق است که مخلوق و مفضول و مصنوع او است و در برابر او عبد است و او معبود. انسان از علم، قدرت و اقتدار برخوردار است. او حاکم بر سرنوشت اجتماعی و سیاسی خویش است و این حاکمیت بر سرنوشت که در قانون اساسی از آن به حق الهی تعبیر شده است از مقومات ذات انسان و از عناصر سازنده جوهره انسان می‌باشد و لذا نمی‌توان آن را از انسان سلب کرد و انسان را بدون آن در نظر گرفت.

سوم اینکه، اصل حکومت و اعمال قدرت و به‌کارگیری اقتدار و رابطه فرماندهی و فرمانبری از ویژگیهای زندگی گروهی است. از آنجا که تن دادن به زندگی اجتماعی بنا بر فرمان طبیعت است لازمه زندگی جمعی فرماندهی و فرمانبری و بالاخره حکومت و اعمال قدرت و بهره‌برداری از اقتدار است. بنابراین اصل حکومت امری عقلایی و نشأت گرفته از فطرت‌گرایش جمعی انسان است و حکومت یک امر مافوق طبیعی و آسمانی و فوق بشری نیست و اگر در لسان روایات راجع به حکومت دستور و فرمانی وارد شده است - که اتفاقاً زیاد هم وارد شده است - این روایات درصدد بیان یک امر خارق‌العاده و ماوراء طبیعی نیستند. به عبارت روشن‌تر این روایات درصدد تأسیس یک امر جدید و نو نمی‌باشند؛ بلکه درصدد بیان و امضای یک امر اجتماعی و عقلایی هستند. اسلام در نوع هدایت این امر طبیعی و نحوه بهره‌برداری مطلوب از

آن و ضوابط متصدیان امور نظریات خاصی دارد که بعداً در مورد آن صحبت می‌کنم. چهارم اینکه، دربارهٔ رابطهٔ حکومت و مردم احتمالات و فرضیه‌های گوناگونی قابل طرح است که هر کدام از این فرضیه‌ها و احتمالات اثرات مختلفی دارد که از نظر حقوقی با هم متفاوت است.

احتمال اول این است که حکومت رابطهٔ ولایی و تولیت و نوعی سرپرستی نسبت به دیگران داشته باشد طوری که حکومت در جایگاهی قرار گیرد که دیگران موظف باشند در برابر تصمیمات حاکم و حکومت اطاعت کرده و از فرامین وی تبعیت کنند. این نگاه به حکومت از یک دیدگاه دیگری که از نوع نگرش به اسلام و احکام اسلامی سرچشمه می‌گیرد ناشی می‌شود. آن نگرش این است که اگر انسان در احکام گوناگون اسلام به طور عمیق مطالعه کند و احکام اقتصادی و سیاسی آن را مد نظر قرار دهد و باور کند که این احکام تا قیامت باقی خواهد ماند، صرف باور به بقای این احکام حکم می‌کند به اینکه اسلام حکومت می‌خواهد و حکومت عهده‌دار ولایت و اختیاردار تام و تمام و نگهبان و نگهدار سیادت و مجد و عظمت امت اسلام و جزء احکام الهی می‌باشد.

در بسیاری از مواضع می‌توان چنین استدلال کرد که حضرت امام نمایندهٔ این نوع نگرش به اسلام است و در این باره می‌فرماید: «پس برای فقیه عادل ثابت می‌شود تمامی آن اختیارات برای رسول خدا (ص) و امامان دین (ع) در امر حکومت و اداره کشور ثابت است و فرق میان آن دو در این جهت معقول نیست. برای اینکه والی هر کس باشد او اجراکنندهٔ احکام شریعت و حدود خداست. او عهده‌دار گرفتن مالیات است و طبق مصالح امت اسلام در آنها تصرف می‌کند. اگر نبی اسلام (ص) در رأس حکومت بود به زن زناکار، طبق ضوابط مقرر، صد تازیانه می‌زد. امام معصوم (ع) هم اگر در رأس حکومت بود همین را انجام می‌داد. فقیه جامع شرایط هم همین حکم را اجرا می‌کند. تمام حکام اسلامی صدقات واجبه را به یک روال و روش می‌گرفتند و با رعایت مصالح، فرمانها و دستورالعملهای مناسبی را برای مردم صادر می‌کردند و بر مردم هم اطاعت از آنان واجب و لازم است.

در این نگرش والی و حاکم اسلامی صاحب اختیار مسلمین و متصرف در امور آنان است؛ منتها در چهارچوب احکام و مقررات اسلامی. شرایط لازم برای او فقاقت و علم به احکام اسلامی و عدالت و امانت و کفایت است. دیدگاههایی که برای فقها در عصر غیبت نوعی نیابت

عمومی از طرف ولی عصر (عج) قائلند یا به نصب عمومی اعتقاد دارند (یعنی معتقدند که در عصر غیبت امام عصر (عج) فقهای جامع شرایط از طرف آنان برای اجرای احکام الهی به صورت عام منصوب شده‌اند) قاعداً باید به این نوع دیدگاه گرایش پیدا کنند؛ مگر آنان که در اصل نصب یا در محدوده آن حرف داشته باشند و آن را مخدوش معرفی کنند. در واقع در این دیدگاه حکومت و ولایت امر در عصر رسول خدا (ص) برای شخص رسول خدا و در عصر امامان (ع) برای تک تک آنان جعل شده و در عصر غیبت نیز همان منصب به فقیهان عادل و جامع شرایط دیگر اعطا شده است و چون این مقام از طرف امام معصوم (ع) به فقیه عادل تفویض شده است تمام اختیاراتی که امام دارد به فقیه عادل اعطا می‌شود و رابطه فقیه که مظهر و نماد حکومت اسلامی است با جامعه رابطه‌ای ولایی است که گاه از آن به ولایت شرعی نیز تعبیر می‌کنند. حضرت امام چندین بار این مطلب را مورد تأکید قرار داده‌اند که از باب نمونه به یکی از آنها اشاره می‌کنم:

بر حسب حق شرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب
به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در
سراسر ایران نسبت به رهبری جنبش ابراز شده است جناب‌عالی را مأمور
تشکیل دولت موقت می‌نمایم.

شما به وضوح می‌بینید امام برای خودش دو نوع حق قائل است: یکی حق شرعی و دیگری حق قانونی. مطمئناً در نظر ایشان منشأ حق شرعی از منشأ حق قانونی جداست. اگر به نظر امام حق قانونی از آرای مردم به دست آمده است، پس حق شرعی باید منشأ دیگری داشته باشد که آن از ادله‌ای که برای فقیه نوعی نیابت عامه از ناحیه معصوم (ع) اثبات می‌کند، حاصل می‌شود. البته این ادله در نظر ایشان از نظر سند و دلالت تمام است. بنابراین امام با آرای مردم رهبری جنبش را به عهده داشت و با ادله نیابت و انتصاب ولی شرعی بود. ولایت در اینجا به معنای صاحب اختیار بودن، حاکمیت داشتن، حق اعمال قدرت داشتن است نه محبوب و مورد علاقه بودن. در این دیدگاه ولایت در ارتباط با مسائل حکومتی محدود و مقید نبوده، مطلق است.

ملاک تعیین فقیه، فقاہت، عدالت و کفایت است. ملاک شرعی حکومت وی ادله نیابت و انتصاب از طرف امام معصوم (ع) است و ملاک قانونیت حکومت وی آرای مردم و انتخاب اکثر آنان است. حدود اختیارات حاکم در مناصب حکومتی همان حدود اختیارات امام معصوم (ع)

است.

در شکل‌گیری نظام، هم جمهوریت به عنوان قالب و شکل و در عین حال به صورت اصل ثابت و تغییرناپذیر دیده می‌شود و هم اسلامیت به عنوان محتوا و نیز به عنوان یک اصل ثابت. هم‌گزینش مستقیم از ناحیه مردم برای تضمین جمهوریت صورت می‌گیرد و هم‌گزینش غیر مستقیم برای تضمین اسلامیت آن. کما اینکه در قانون اساسی این روش ملاحظه و تبیین شده است. در نتیجه، مطابق این دیدگاه حکومت رابطه‌اش با مردم ولایی است و رابطه مردم با حکومت رابطه انجام وظیفه و اطاعت است. حکومت فرمانروا و مردم فرمانبردارند. حکومت موظف است طبق مقررات اسلامی و احکام آن عمل کند و اگر تخلف نماید و خلاف عدل و انصاف با مردم رفتار کند از مسئولیت برکنار و معزول خواهد شد.

احتمال دوم این است که حکومت رابطه توکیلی یا وکالتی داشته باشد. قبل از آنکه این احتمال را توضیح بدهم لازم است عین عبارت حضرت امام را که به این احتمال اشاره دارد بیان کنیم و بعد از آن این اصل را توضیح بدهم و سپس اثرات و تبعات حقوقی نظریه وکالت و توکیل را بررسی کنم. در پایان هم نوعی مقایسه میان رابطه ولایی و رابطه توکیلی انجام می‌دهم. حضرت امام در تاریخ ۵۷/۱۱/۲۱ فرمودند:

ما به واسطه اتکاء به این آرای عمومی که شما الان می‌بینید و دیدید، تا کنون آراء عمومی با ما است و ما را به عنوان وکالت بفرمایند یا به عنوان رهبری همه قبول دارند. از این جهت ما یک دولتی را معرفی می‌کنیم و من باید یک تنبه دیگری هم بدهم و آن اینکه من که ایشان را حاکم کرده‌ام یک نفر آدمی هستم که به واسطه ولایتی که از طرف شارع مقدس دارم ایشان را قرار داده‌ام. ایشان واجب‌الاتباع است ملت باید از او اتباع کند. من تنبه می‌دهم به کسانی که تخیل این امر را بکنند که کارشکنی بکنند یا خدای نخواستہ قیام بر ضد این حکومت بکنند من اعلام می‌کنم که جزای آنها بسیار سخت است در فقه اسلام.

این عین عبارت حضرت امام است که در آن عبارت روی آرای عمومی تأکید شده و محصول آرای عمومی یکی از دو احتمال ذکر شده است. وکالت یا رهبری یعنی یا مردم با آرای عمومی رهبری را به امام واگذار کرده‌اند یا امام را به عنوان وکیل از طرف خود برگزیده‌اند. پس

یکی از احتمالاتی که در ارتباط با نحوهٔ رابطهٔ امام با امت یا حکومت با مردم مطرح است همان رابطهٔ وکالت است و این رابطهٔ محصول آزادی عمومی است. نظریهٔ وکالت را از سه منظر می‌توان تحلیل کرد:

یک منظر اینکه حاکم مورد اعتماد مردم است و ملت به او رأی داده‌اند. از این نظر ممکن است حاکم به عنوان وکیل مردم از حقوق موکلین خودش دفاع کند. حال اینکه دامنه و گسترهٔ این وکالت چقدر است تابع این است که حدود وکالت چقدر باشد و بنای وکیل و موکل بر چه مبنا و اساسی مبتنی شده باشد.

منظر دوم این است که این وکالت یا رهبری با توجه به آزادی مردم باشد ولی حدود اختیارات و وظایف او مشروط به نظر موکلان نباشد.

منظر سوم به این صورت است که ممکن است کسی از ادلهٔ شرعی این نوع ولایت و اختیارات را استفاده نکند و محصول آزادی مردم را هم وکالت بداند؛ ولی در وکیل و وکالت، اجتهاد و فقه و عدالت و کفایت را شرط بداند. البته این شرایط دربارهٔ تمام وکلا و وکالتها معتبر و لازم‌الرعايه نیست؛ بلکه فقط در مورد وکلایی که با سرنوشت ملت و امور مهم اجتماعی و سیاسی سر و کار دارند لازم‌الرعايه می‌باشد. در این موارد اگر مردم به واجدان این شرایط رأی دادند و از طرف خود وکیل برگزیدند اسلام هم آن را مورد امضا قرار داده و می‌پذیرد. در این صورت، تصرفات چنین وکیلی هم قانونی است و هم شرعی. ولیکن وکیل، وکیل مردم است و منصوب نشده است. در این دیدگاه حدود اختیارات و محدودهٔ تصرفات و تصمیمات او را شارع معین نمی‌کند؛ بلکه توافق طرفین یا بنای عقلا و مقررات عام مورد قبول جامعه ملاک تعیین و تشخیص حدود وظایف و اختیارات خواهد بود. در واقع، وقتی از ادلهٔ انتصاب استفاده نشود و ولایت به آن معنی که در احتمال اول مطرح شد پذیرفته نشود و از طرف دیگر رابطهٔ توکیل و وکیل و موکل نیز خلاف ظاهر ادله به شمار برود و وکالت رهبر یا حکومت یا دولت امری نامأنوس و مخالف ظواهر ادله دیده شود باید به سراغ راه حل دیگر و احتمال سوم غیر از احتمال اول و دوم رفت و از آن طریق مسأله را مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

احتمال سوم که برای تبیین نوع رابطهٔ حکومت و حاکم می‌توان عنوان کرد و از آن طریق مسأله را مورد بررسی علمی قرار داد بدین ترتیب است که:

اولاً، اصل حکومت و اعمال قدرت از مشخصه‌های اصلی زندگی اجتماعی و امری فطری

است که ریشه در فطرت انسان دارد و چون اصل حکومت امری اجتماعی است و اجتماعی بودن از ابعاد وجودی انسان است طبعاً حکومت امری بشری و نوعی تعامل اجتماعی است. بنابراین اسلام اگرچه احکام حکومتی دارد و استخوان‌بندی آن به گونه‌ای است که بدون شکل‌گیری حکومت تحقق واقعی پیدا نخواهد کرد، ولی حکومت جزء احکام تأسیسی اسلام نیست؛ بلکه از احکام امضایی و عقلائی آن به شمار می‌رود.

ثانیاً، سند بعضی از ادله شرعی که درباره ولایت فقها به ما رسیده ضعیف است و بعضی از آنها از حیث دلالت درصدد نصب فقها به عنوان ولی فعلی در صورت واجد شرایط بودن نمی‌باشد؛ بلکه درصدد بیان صلاحیت آنان برای آن کار می‌باشد. بنابراین، این ادله در عین اینکه اصل حکومت را که یک امر عقلائی و تعامل اجتماعی است مورد امضا و تأیید قرار می‌دهد و سیره عقلا را امضا می‌کند در عین حال یک سلسله شرایط را نیز در ابعاد مختلف آن اعتبار می‌کند و با این قیود مورد امضا قرار می‌گیرد.

ثالثاً، حکومت امری مدیریتی و سازماندهی و فرماندهی و هدایتی و حمایتی است. به تعبیر فیلسوفان سیاست، حکومت نوعی تدبیر و اداره کشور و کشورداری است. این کار از همه ساخته نیست، توانایی علمی و فنی و تخصصی و استعداد ذاتی لازم دارد. حکومت بدون علم و تخصص و کفایت لازم جامعه را به سقوط می‌کشاند. به همین دلیل در این تصویر رابطه حاکم و حکومت تنها اعمال قدرت و فرماندهی و فرمانبری نیست؛ بلکه رابطه حاکم و حکومت و مردم رابطه عقل و دیگر قوای انسانی است. حکومت در این دیدگاه نفس مدیر اجتماع است. نسبت فرد به جامعه عین نسبت نوع احسن به نوع اشرف است. در این دیدگاه حکومت که عقل مدیر است هم باید مصالح نوع احسن را که افرادند ملاحظه کند و هم مصالح نوع اشرف را که اجتماع است و در میدان تراحم میان مصالح فرد و جامعه مثل تراحم میان مصالح نوع احسن و نوع اشرف عمل کند.

حکومت در این دیدگاه از ناحیه مردم برگزیده می‌شود. حاکم نماینده خدا، ولی خدا و صاحب اختیار مردم نیست و در عین حال شایسته و صالح امت است و مردم در انتخاب او گاهی مستقیم و گاهی غیر مستقیم دخالت دارند. رابطه او با مردم و مردم با او رابطه دو صاحب حق نسبت به همدیگر است؛ یعنی همان طور که او نسبت به مردم حق دارد مردم نیز نسبت به او حق دارند و این رابطه متقابل است. اگر مردم وظیفه دارند از دستورات و برنامه‌های حکومت

حمایت و دفاع کنند حکومت نیز موظف است از حقوق مردم دفاع کند. در این دیدگاه بهترین نظام همان نظام جمهوری اسلامی است که تبلور ارادهٔ مردم و نشانهٔ اقتدار ملی است. نقش و خواست مردم برای تحقق یک نظام مردمی است که دارای محتوای ارزشی و معنوی است. در این دیدگاه خواست مردم هم ملاک قانونیت نظام است که با ابراز نظر و رأی خود به خواسته‌های خویش شکل عینی داده و به صورت یک نظام حکومتی درآمده و هم ملاک مشروعیت است در صورتی که آرا و نظریات آنان همراه با شرایط و خصوصیات باشد که در اسلام روی آن تأکید به عمل شده است. وقتی که مردم به یک انسان صاحب‌نظر مسلمان، عارف به حلال و حرام خدا، عادل، توانمند و با کفایت رأی دادند این رأی عقلایی مورد امضای اسلام هم هست. در نتیجه محصول این کار هم قانونی است و هم شرعی. پس این حکومت، حکومت مردمی است همراه با رعایت عدالت و فقهت اسلامی و کفایت و توانایی ادارهٔ جامعه. اظهار نظر مردم در این نظام برای انتخاب چنین فرد یا افرادی در دو مرحله صورت می‌گیرد: یک مرحله از طرف عامهٔ مردم و یک مرحله از جانب خیرگان و متخصصان امر. البته بعضی افراد خاص و نادر هستند تا آنجا که عامهٔ مردم هم با توجه به علائم و قرائن می‌توانند خودشان آنها را انتخاب کنند.

در هر صورت این نظام، نظام دموکراسی واقعی و نظامی اسلامی است. مردم با لحاظ یک سلسله اصول و ملاکها و تخصصها و معیارها اراده و خواست خودشان را متجلی ساخته و حکومتی را با آن ملاکها و معیارها تشکیل می‌دهند. در این دموکراسی بیشتر به بُعد عقلانیت و ارزشی نظام توجه می‌شود و به طور طبیعی اگر مردم به چنین نظامی رأی دادند چنین نظامی هم شرعی می‌شود و هم قانونی؛ اگر رأی ندادند چنین نظامی شکل خارجی و عینی پیدا نخواهد کرد.



پرسش سوم: گسترهٔ معنایی ولایت مطلقه فقیه و سابقه این موضوع نزد فقهای سلف و اینکه اساساً وصف اطلاق در این تعبیر به معنای نفی کدام قیدها است از موضوعاتی هستند که برداشتهای گوناگونی دربارهٔ آنها مطرح شده است شخصاً پرسش این است که مفهوم وصف اطلاق در «ولایت فقیه» چیست و نسبت ولایت مطلقه فقیه با الگوی جمهوری اسلامی و قانون

سرواژن: من فکر می‌کنم از مجموع تحولات چنین برمی‌آید که وقتی امام در نجف بودند و دروس حکومت اسلامی را تدریس می‌کردند تا آنجایی که من به یاد دارم و درسهای نجف ایشان را خوانده‌ام، ذکری از ولایت مطلقه در میان نبود. انقلاب که پیروز شد و ایشان به ایران آمدند و زمام حکومت و رهبری انقلاب را به دست گرفتند و پس از مدتی که با مشکلات عینی تدبیر مملکت آشنایی حاصل کردند، به نظریه ولایت مطلقه رسیدند یا اگر قبلاً هم رسیده بودند پس از این دوران بود که آن نظریه را ابراز کردند و با مردم و با علما در میان نهادند. فکر می‌کنم عمده‌ترین منظور ایشان از ولایت مطلقه این بود که فقیه گرفتار و دربند احکام اولیه اسلام نیست و ولایتش اطلاق دارد. به این معنا که حتی آن احکام را هم در صورت ضرورت و در صورت تشخیص مصلحت نظام اسلامی می‌تواند تعطیل کند. در تئوری امام این معنا می‌گنجید که نظام اسلامی و دوام و پویایی و کمالش، هدف اول شارع است و این نظام نمی‌تواند خود را گرفتار و دربند برخی از احکام بکند که به طور مقطعی ممکن است برای او کندی و توقف پدید بیاورد. لذا در اختیار ولی فقیه هست که بر حسب مورد و با تشخیص مصلحت، برخی از این احکام را موقتاً تعطیل کند، تغییر بدهد و با این کار به دوام و کمال نظام اسلامی کمک کند.

آنچه که در کلام امام به نظر من باید روشن بشود، یعنی کسانی که این تئوری را قبول دارند باید روشن بکنند، این است که این ولایت از آن یک شخص است یا یک دستگاه؟ زیرا هیچ اشکالی ندارد که انسان قائل به ولایت باشد، قائل به ولایت فقیه هم باشد ولی همه این اوصاف و اختیارات و انتظارات را از آن یک مجموعه و از آن یک هیأت بدانند نه از آن یک فرد. این نکته‌ای است که در ظاهر سخنان ایشان دیده نمی‌شود. نوعاً وقتی که صحبت از ولایت می‌کنند، ولایت را از آن یک نفر می‌دانند و وقتی که صحبت از مرجعیت می‌کنند، مرجعیت را از آن یک نفر می‌دانند. اما شخص می‌تواند قائل به ولایت باشد ولی این ولایت را از آن یک نفر نداند، حتی می‌تواند قائل به ولایت مطلقه باشد اما آن را از آن یک نفر نداند. من فکر می‌کنم الان در بسیاری از نظامهای سیاسی جهان ولایت مطلقه وجود دارد، منتها ولایت مطلقه از آن یک دستگاه حاکم است نه از آن یک نفر. شما همین که این ولایت مطلقه را متعلق به یک دستگاه حاکمه بدانید جمع عدالت با آن حتی تفکیک و توزیع قوا همه اینها را می‌توانید داشته باشید و

به راحتی انجام پذیرش کنید بدون اینکه برخی از اشکالات بر او وارد شود. درک من از ولایت مطلقه که ایشان مطرح کردند این است.

متین: برخی این معنی اطلاق ولایت فقیه را راهی به سوی سکولار شدن قه

سیاسی شیعه معرفی کرده‌اند، نظر شما چیست؟

سروش: بعضی از نویسندگان به این نظر متمایل شده‌اند که یکی از پیامدهای ناخواسته نظریه ولایت فقیه، سکولار شدن و عرفی شدن حکومت و قوانین و جامعه ما خواهد بود. آنها دلیل خودشان را دارند و معتقدند که نه اندیشه مصلحت و نه اندیشه منطقه الفراغ مرحوم آیت‌الله صدر هیچ یک وافی به این مقصود نیستند و آنچه جامعه را در مسیر سکولاریزاسیون پیشتر می‌برد و به صورت قاعده‌وار و نه استثناوار سکولاریزاسیون را در اختیار حکومت و جامعه می‌نهد، اندیشه ولایت فقیه است. برای اینکه ولی فقیه به تعبیر من به معنایی خاص تشریح را به دست می‌گیرد و موافق با مصالح جامعه تشریح می‌کند و به همین سبب جامعه را از قید برخی از سنن دینی می‌رهاند. اما به دست دین و به دست کسی که صلاحیت دینی و مرجعیت دینی دارد. خوب، این سخنی است قابل تأمل جامعه‌شناسانه اما به گمان من در این باب قدری باید بیشتر تأمل کنیم.

من فکر می‌کنم که صرف نظر از برخی ملاحظات فلسفی که در این باب هست، جامعه دینی همیشه کار خودش را می‌کرده؛ یعنی از حیث ظواهر یا از حیث بنیانهای تفاوتی با جوامع دیگر نداشته. به هر حال نهاد ازدواج، نهاد تجارت، نهاد حکومت همه اینها را داشته و اینها مخلوق زندگی اجتماعی هستند نه خالق زندگی. چون آدمیان احتیاج دارند که به نحو جمعی زندگی کنند، لذا تجارت و داد و ستد هم پدید می‌آید.

اگر منظور از سکولاریزاسیون آن است که جامعه دینی واجد این نهادها می‌شود، این درست نیست؛ برای اینکه جامعه دینی به حکم جامعه بودن واجد این نهادها هست. فقط می‌ماند مسأله احکامی که این نهادها باید از آنها پیروی کنند؛ یعنی مقررات و همچنین اخلاق. به نظر من مقررات فقهی همیشه نشان داده‌اند که بسیار انعطاف‌پذیرند، یعنی در مواقع مواجهه با مشکلات، خودشان را به راحتی تطبیق می‌دهند. به هر حال راه حلی برای مشکلات می‌جویند.

این نکته خیلی حساسی است؛ یعنی مکانیزمهایی در خود فقه است که انعطافها را ممکن می‌کند. اگر غرض از سکولاریزاسیون فقه و سکولاریزاسیون احکام فقهی، انعطاف‌پذیری فقهی باشد این کم و بیش در دل فقه نهفته است. بستگی به مجتهد دارد که چقدر دقیق، متهور، مسلط به مبانی خودش و چقدر موضوع‌شناس باشد که هنگام عمل و در مقام گره‌گشایی حل مشکل بکند. لذا سکولاریزاسیون به این معنا هم برای فقه کم و بیش حاصل است. اخلاق هم حقیقتاً تابع معیشت مردم است؛ یعنی اگر از تئوریا و ارزشهای والای اخلاقی که معمولاً در سطح تعریف و انتزاع باقی می‌مانند، مثل عدالت و شرافت و غیره بگذریم و وارد اخلاق عملی و معیشتی بشویم، اینها خودشان را با زندگی مردم وفق می‌دهند. برخی از احکام اخلاقی مورد غفلت و برخی از احکام اخلاقی مورد توجه بیشتری واقع می‌شود. من خلاصه سختم این است که تکامل جامعه چنان است که فقه و اخلاق را کم و بیش به دنبال خودش می‌کشد و همه جوامع این چنین رشد کرده‌اند. لذا تفاوت در ادعاها و روینهاست.

مصباح یزدی: یک وقت نظر حضرت امام را می‌خواهیم، یک وقت یک کسی می‌گوید مقتضای قانون اساسی چیست. فکر نمی‌کنم کسی که آشنا با مبانی ایشان باشد در مطلق بودن ولایت تردیدی داشته باشد. بسیاری از نهادهایی که ایشان تأسیس کردند در قانون اساسی و مقتضای قانون نبود یا رفتار ایشان در مورد نصب رئیس جمهور خلاف قانون اساسی بود. طبق قانون اساسی رهبر فقط باید تنفیذ کند. حتی در بعضی جاها فرموده‌اند که من بر اساس ولایت الهی که دارم شما را نصب می‌کنم نه بر اساس مختصات قانون اساسی بند فلان، ماده فلان. عمل ایشان خلاف قانون اساسی بود. پس معلوم می‌شود نظریه ایشان ولایت محدود نبود. در تمام احکام ریاست جمهوری که امام صادر فرمودند نوشته شده نصب می‌کنم یا منصوب می‌شوید. این مسأله را از دو جهت بررسی می‌کنیم. هم از نظر اعتبار و دیدگاه و زاویه نظری بحث می‌کنیم و هم از لحاظ عملی. اما اگر از بعد نظری اش به مسأله نگاه کنیم بستگی دارد به اینکه ما ملاک اطلاق ولایت فقیه را چه می‌دانیم. ولایت فقیه را به خاطر رأی و انتخاب مردم معتبر می‌دانیم یا ولایت فقیه را انتصابی می‌دانیم. ما معتقدیم که ولایت انتصابی است. بنابراین رأی ولی فقیه بر همه آرای دیگر اعتبار دارد. حتی مجتهدین و مراجع دیگر هم باید از او تبعیت کنند. در نتیجه اگر مردم مخالف بودند رأیشان هیچ اعتباری ندارد. مردم باید از او اطاعت کنند نه او از

مردم. اما در عمل بستگی دارد به اینکه آیا همه مردم با آن مخالفند یا نه. وقتی مخالف باشند هیچ کاری نمی‌تواند بکنند.

موسوی بجنوردی: من ولایت فقیه را به چند قسم، تقسیم می‌کنم. یک ولایت فقیه داریم در حدّ امور حسبیه؛ یعنی هر آنچه که قانونگذار بخواهد واقع شود. شرع مقدس ترکش را مایل نیست. به طور مثال مال یتیمی مانده، یک صغیری هست، مریضی هست، بیمارستان می‌خواهیم درست کنیم، مسجد درست کنیم، پل درست کنیم. ولایت در اینگونه مسائل را می‌گویند ولایت فقیه در امور حسبیه که این را تقریباً همه قبول دارند. قسم دوم از ولایت — که من ندیدم — ولایت فقیه در امور نوعیه است؛ یعنی فقیه اضافه بر امور حسبیه می‌تواند حکومت تشکیل دهد. در مسائل عمومی جامعه آن چیزی که به صلاح جامعه است انجام دهد؛ یعنی همه اینها ذیل حکومت می‌گنجد. حکومت یک دسته اختیارات دارد. الان مثلاً در قانون اساسی بریتانیا یک اختیاراتی دادند که ملکه یا پادشاه می‌تواند نخست‌وزیر را عزل کند، مجلس را منحل کند. رئیس مجلس لردها را او تعیین می‌کند. نه نفر از لردها را که قضات دیوان عالی کشور هستند او نصب می‌کند. یکسری کارهای عمومی از اختیارات خاص او است. در حالی که نظام انگلستان را همه قبول دارند که صد در صد دموکراسی است. با این حال، این را نمی‌گویند دیکتاتوری است. لازمه حکومت این است که باید یکسری اختیاراتی در رابطه با نظم عمومی و رفاه جامعه داشته باشد. مثلاً رئیس جمهوری امریکا می‌تواند مصوبات کنگره را و تو کند در حالی که امریکا می‌گوید حکومت بنده دموکراسی است. اما اگر مجلس بیاید یک چیزی را تصویب کند و بعد رئیس جمهور و تو کند، خوب این نوعی دیکتاتوری است، اما مردم نمی‌گویند دیکتاتوری، می‌گویند لازمه حکومت این است که اختیاراتی داشته باشد. ولایت فقیه در امور نوعیه؛ یعنی فقیه در رابطه با حکومت یکسری اختیاراتی دارد، تکرار می‌کنم در رابطه با حکومت. این آیه شریفه که می‌گوید: «أَتَتَبَّيْ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» یعنی چه؟ یعنی رسول الله می‌تواند در همه جزئیات مردم مداخله کند. من از این آیه در رابطه با حکومت استفاده می‌کنم که اگر مصلحت من این بود، مصلحت جامعه آن بود، خواسته نبی مقدم است بر خواسته من. چرا؟ چون خواسته نبی خواسته جامعه است. این است معنای ولایت فقیه در امور نوعیه. اما اگر ولایت فقیه در برداشت مطلقه، در جزئیات امور مردم دخالت کند به نظر بنده نادرست است

خود پیغمبر اکرم هم یک مورد از این اعمال را انجام نداده‌اند. بنده در درس چند مرتبه این مسأله را از امام شنیده‌ام می‌گفتند: «کلما کان لرسول الله» - در بعد حکومت - «فهو للفقیه الجامع للشرایط» در بعد حکومت نه در قضایا. در بعد حکومت حاکم قانون دارد، در چهارچوب قانون عمل می‌کند. ملکه انگلستان در چهارچوب قانون برایش تعیین کردند، در کدام مورد می‌تواند نخست‌وزیر را بردارد و نخست‌وزیر موقت بگذارد. مجلس را منحل کند. در رابطه با یک چهارچوب معین اگر ما بگوییم فقیه هم این کارها را می‌تواند بکند، معنایش این نیست که - العیاذ بالله - قانون شکنی کند. قانون متعلق به همه است، قانون و مسأله حکم شرعی را نباید دو تا کنیم. حکم شرعی هم برای رسول الله (ص) است هم برای بنده. وقتی می‌گوید اکثر خطابات قرآن مخاطبش خود پیغمبر است؛ یعنی اینکه «إِنَّكَ أَغْنِي وَ أَسْتَعِينِي يَا جَارَهُ» مخاطب پیامبر است، اما فی الحقیقه آن نماد است، مخاطب همه‌اند پیامبر هم یکی از بقیه مسلمین است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» این هم شامل خود پیغمبر است و هم شامل بنده. ببینید اسلام نیامده برای پیغمبر بگوید می‌تواند برخلاف قانون عمل کند. پیغمبر نمی‌تواند برخلاف موازین عمل کند، مسلماً فقیه هم نمی‌تواند. اصلاً کلمه فراقانونی کلمه درستی نیست. به نظر من این معنایش این است که ما ولایت فقیه را تنزل بدهیم. ولایت فقیه نمی‌تواند فراقانونی باشد. ولایت فقیه در چهارچوب قانون است اگر قانون نباشد هرج و مرج است و همه چیز از بین می‌رود.

هتین: آنهایی که این بحث را مطرح می‌کنند قطعاً مدعی نیستند که ولی فقیه می‌خواهد فوق قانون اسلام عمل کند. سؤالی که اینجا مطرح است این است که آیا یک قانونی که به عنوان قانون اساسی و به عنوان میثاق جامعه به آن رأی داده شده، آیا ولی فقیه مقید به این قانون اساسی هست یا او بر اساس استنباطی که از قانون اسلام دارد می‌تواند فراتر از قانون اساسی هم عمل کند.

موسوی بجنوردی: نمی‌تواند برخلاف قانون اساسی عمل کند. من دلم می‌خواهد روش امام را برایتان عرض کنم بر التزامش به قانون اساسی. سال ۶۶ یا ۶۷ بود. جلسه‌ای تشکیل دادیم منزل آیت الله خامنه‌ای، آن وقت ایشان رئیس جمهور بودند. آقای هاشمی، آقای مهندس

موسوی و - خدا رحمتشان کند - مرحوم حاج سید احمد آقا هم تشریف آوردند و اعضای شورای عالی قضایی هم بودیم. من آنجا یک پیشنهاد دادم. گفتم که عقیده من این است که ما پنج عضو شورای عالی قضایی همه استعفا دهیم. امام از ولایتش استفاده کند. البته این را برخلاف عقیده‌ام گفتم تا موقتاً امام کسی را به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین کند، تا بینم چه می‌شود. همه رأی دادند. گفتیم حالا به عنوان پیشنهاد دوم یک رأی دیگر بدهیم و تقسیم کار کنیم؛ یعنی کارها مشترک بین پنج عضو شورای عالی قضایی نباشد. حضرت آیت الله خامنه‌ای رأی‌گیری کردند. دادگاه دیوان عدالت اداری، دانشکده علوم قضایی را دادند به بنده، دادگاه انقلاب را دادند مثلاً به آقای موسوی خوئینی‌ها، دادگستری را دادند به آقای موسوی اردبیلی. حضرت آیت الله خامنه‌ای صورت جلسه را برای حضرت امام نوشت. تمام اعضای جلسه به اتفاق عقیده‌شان این بود که آقایان اعضای شورای عالی قضایی استعفا بدهند. یک نفر را خود امام به عنوان رئیس قوه قضائیه تعیین کند. اگر این نشد باز هم تقسیم کار شود. امام در پاسخ برای ما نوشتند، اما پیشنهاد اول چون برخلاف قانون اساسی بود این را نمی‌توانستیم انجام دهیم و اما اینکه این پنج نفر را شما تقسیم کار برایشان کردید این هم طوری باشد که تقسیم کار باشد. اما هر نفری از اینها که کار می‌کنند، این را جزء مصوبات شورای عالی قضایی بیاورند تا برخلاف قانون اساسی نباشد. در رسانه‌های گروهی هم اعلام کردند عین نامه را خواندند در مدارک هم هست. ما می‌بینیم امام خودش را همیشه پای بند به قانون اساسی می‌کرد که برخلاف قانون اساسی کاری نکند. تا الان هم موردی ندیدم که حضرت آیت الله خامنه‌ای برخلاف قانون اساسی تصمیمی بگیرد. چرا؟ چون ایشان دنباله‌رو شیوه امام است. پس نباید ما این بحث را پیش بکشیم که بگوییم ولی فقیه فراقانونی و برخلاف قانون اساسی می‌تواند عمل کند. اگر اینطور بود دیگر چرا در قانون اساسی برای ولی فقیه وظایف تعیین کردند؟ این کار لغوی است. تعیین وظایف؛ یعنی ولی فقیه در این چهارچوب می‌تواند تصمیم‌گیری کند.

هتین: آنهایی هم که این نظر را مطرح می‌کنند ممکن است مواردی را از اقداماتی که مطابق قانون اساسی نبوده شاهد بیاورند و نتیجه بگیرند که مواردی که در قانون اساسی آمده به عنوان حصص اختیارات و وظایف نیست. می‌گویند موارد مذکور در قانون از باب استقرای تام وظایف نیست. اینها مواردی است که معلوم

بوده و آن اصل دیگر ولایت مطلقه فقیه که آمده معنای مطلقه بودنش این است که اگر مواردی هم فراتر از اینها لازم بود عمل شود. حالا سؤال این است که اولاً اگر مواردی را داشته باشیم که حضرت امام خارج از این چهارچوب قانون اساسی عمل کرده باشند - که ظاهراً مواردی هست - آنها را چگونه می‌توانیم توجیه کنیم و چه توضیحی بدهیم؟ دوم اینکه بالاخره ذکر موارد را به عنوان حصر نام بگیریم یا صرفاً احصای بعضی موارد که با بودن اصل ولایت مطلقه فقیه می‌تواند فراتر از آن هم مطرح باشد؟

موسوی بجنوردی: وقتی قانون اساسی وظایف را مشخص کرد و در پایان هم نگفت: «و غیره»، طبیعت قانون‌نویسی این است که این به معنای حصر است؛ یعنی همین موارد که ذکر شده و غیر از این نیست. اصلاً روش قانون‌نویسان این است که اگر بخواهند عدم حصر را برسانند، می‌نویسند: «و غیره». اما وقتی گفت موارد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و شماره تعیین کرد، این چون ظهور دارد نص است در اینکه وظایف رهبر را حصر می‌کند در همینهایی که در این اصل ذکر شده و اگر ما بخواهیم از این فراتر عمل کنیم معنایش این است که برخلاف اصل قانون اساسی و نیت قانونگذار عمل کرده‌ایم. اما اینکه فرمودید: «امام در چند مورد مطابق قانون اساسی عمل نکرده‌اند...»، بله من قبول دارم به علت ضرورت مسأله جنگ و مسأله حفظ نظام جمهوری که فوق همه قوانین بود. اینها به اعتبار ضرورت بود و ضرورت هم به مقدار خاص است نه برای همیشه. اگر یادتان باشد پیام نوروزی امام در سال ۶۰ پیام التزام به قانون بود، فرمودند امسال سال قانون است. ایشان خیلی مقید بودند تا برخلاف قانون عمل نکنند، مگر اینکه ضرورتی پیش بیاید.

هتین: اما کسانی که به اختیارات فراقانونی ولی فقیه معتقدند نمی‌گویند که ولی فقیه هر وقت که بخواهد و به هر نحو که بخواهد می‌تواند قانون را زیر پا بگذارد. بحث این است که اگر همان ضرورتها و موارد پیش بیاید قوانین عادی و قانون اساسی دست او را نبسته است. پس می‌تواند از آن فراتر بروند. ادعای آنها هم همین است. اگر قائل شویم که حضرت امام هم در چنین مواردی که فکر می‌کرد

کاری لازم است انجام شود، اما قانون پیش‌بینی نکرده یا در واقع در قانون حصری یا قیدی هست که اختیارات ایشان را محدود می‌کند، ایشان چنین قیدی را برای خودشان قائل نبودند. مدعای طرف مقابل هم همین است و تفاوتی در میان نیست.

موسوی بجنوردی: من یک موضوعی را نقل کنم. زمانی که در شورای عالی قضایی مسئولیت داشتم، این دفترچه‌های نکاحیه را ما برداشتیم و شروطی را در اینها تعیین کردیم. در هر شرطی نوشته شده که زن وکیل است که خودش را مطلقه کند با امضای زوج و امضای زوجه. من مصاحبه کردم و گفتم همه سردفترها ملزم هستند که در هر عقدی شرایط را به زوجین تفهیم کنند. اگر هر دو قبول کردند امضا کنند. اگر قبول نکردند امضا نکنند و سردفتری که بدون تفهیم به اینها صیغه عقدی را جاری کند توبیخ می‌شود و طبق قانون با او عمل می‌کنند. امام این را شنیدند. ایشان روزی ۵ عقد را انجام می‌دادند. صبح روز بعد مرحوم حاج احمد آقا از امام پرسیدند که امروز چرا عقد نمی‌کنند. گفت فلان کس در خبر گفته باید تفهیم کنید. من هر چه بگویم اینها مأخوذ به حیا می‌شوند. من هم که نمی‌خواهم تفهیم کنم. بنابراین برخلاف هم که نمی‌خواهم عمل کنم. حالا ببینید بنده یک بیچه طلبه یک حرفی زدم که رسماً قانون هم نبوده فقط به عنوان یک مسئول حرفی زدیم. امام فرمود که من هم برخلاف عمل نمی‌کنم. عقد نمی‌کنم. بلند شدیم رفتیم جماران خدمت ایشان عرض کردیم آقا من این را برای سردفترها گفتم، برای شما راهی داریم و اینکه آقای توسلی، آقای صانعی تفهیم بکنند بعد بیایند خدمت حضرت‌تعالی بگویند ما تفهیم کردیم. بعد شما عقد کنید. ایشان قبول کرد. می‌خواهم بگویم اینقدر ایشان ملتزم به قانون بود؛ یعنی روش ایشان در مسیر قانون بود. ضد قانون‌شکنی بود.

متین: همان حکم مرحوم مهندس بزرگان، ظاهراً ایشان عبارتی که دارند این است که من به موجب ولایت شرعی و به موجب آرا و نظر مردم و حمایتی که مردم ابراز کردند شما را منصوب می‌کنم؛ یعنی این دو تا را هم عرض گرفتند نه اینکه در واقع یکی بدون دیگری محقق باشد.

موسوی بجنوردی: ولایت شرعی چه وقت می‌آید؟ وقتی می‌آید که مقبولیت باشد.

هفتین: این سخن به این معنی است که من ولایت را دارم. حالا به این ولایتی که دارم، مقبولیت مردم هم اضافه شده. پس در واقع می‌فهمیم که ولایت داشتن را مستقل از قبول مردم فرض کردند.

موسوی بجنوردی: در نجف ایشان عقیده‌اش همین طور بود. اینکه تمام فقها ولی فقیه‌اند. اما آن فقیه‌ای که مردم با او بیعت کنند، حاکم مبسوط‌الید می‌شود و بقیه فقها باید از او اطاعت کنند و حق مخالفت با او را ندارند. امام در نجف نظرشان این بود. اما اینجا که تشریف آوردند در قانون اساسی ذکر شد که اصلاً ولی فقیه کسی است که این شرایط را داشته باشد و بیعت مردم در ولایت او جزء متمم است حدوداً و بقائاً.

هفتین: در واقع اگر این دو تا نظر باشد. کدام مبانی فقهی ایشان تغییر کرده؟ امام آنجا با چه مبانی آن نظر را داشتند. چه چیزی مداخله کرده که به این نظر منجر شده؟

موسوی بجنوردی: انسان در متن جامعه واقفیت را بیشتر لمس می‌کند. این یک واقعیتی است که نمی‌شود منکر شد. خود امام می‌گفت که این حرفهای مدرسه است که در حجره نشستی، در را بست، فکر می‌کنی و اظهار نظر می‌کنی. در حالی که وقتی وارد جامعه شدی، مسائل در اندیشه و تفکرت عوض می‌شود و ما بالعمیان دیدیم واقعتهای جامعه و عنصر زمان و مکان در اندیشه امام تأثیر گذاشت. در اجتهاد مجتهدین هم همین طور است.

بنده عقیده‌ام این است که نظر ایشان در مسأله رهبری هم عوض شد؛ یعنی در نجف که بودند نظرشان این بود که رهبر باید اعلم باشد. بعد نظرشان این شد که مجتهد جامع‌الشرایط باشد؛ یعنی مسأله مرجعیت را ملازمه نگرفتند با رهبریت. ممکن است رهبر مرجع باشد و ممکن است نباشد. ما می‌بینیم وقتی در نجف درس ولایت را گفتند اینها را با هم می‌گرفتند.

بیات: وقتی قرار شد وصف مطلقه به ولایت فقیه اضافه شود من هم در شورای بازنگری

بودم. بنابراین سیر قضیه را خدمتان عرض می‌کنم. امام ولایت خودش را انتصابی می‌دانست و انتخاب مردم را مجرای ظهور این ولایت انتصابی قلمداد می‌کرد. ایشان اختیارات ولی فقیه را در مسائل حکومتی عیناً مثل اختیارات رسول الله (ص) و ائمه معصومین (ع) می‌دانست؛ حتی تصریح می‌کرد که اصلاً معقول نیست اختیار حکومتی امیرالمؤمنین بیشتر از ولی فقیه باشد. امام این اعتقاد را گاهی به زبان می‌آورد و گاهی در عمل نشان می‌داد. بنده به یکی دو مورد که امام درباره این قضیه اظهار نظر کردند، اشاره می‌کنم. یک مورد وقتی بود که یک قانون کار نوشته شد و در آن یکسری اختیارات و مزایا برای کارگرا در نظر گرفته شد. وقتی این قانون به شورای نگهبان رفت، شورای نگهبان به آن ایراد گرفت. چندین مکاتبه رد و بدل شد. دبیر شورای نگهبان، آیت الله صافی نامه‌ای طولانی به امام نوشت که دولت ممکن است با این اختیارات یک سلسله مسائل اسلامی را نادیده بگیرد و بعضی از عناوین فقهی مثل مضاربه به هم بخورد. امام نامه‌ای نوشت و گوشه‌ای از اختیارات ولی فقیه را مطرح کرد. امام در آن نامه دوباره تکرار کردند که حکومت از اصول اسلام است و می‌تواند یک طرفه شرط کند و یک طرفه شرط را لغو کند. مورد دیگر وقتی بود که بعضی از بزرگان در نماز جمعه اختیارات حکومت اسلامی را در محدوده و چهارچوب احکام شریعت اعلام کردند.

امام نامه صریحی نوشتند که پخش شد. امام برای اولین بار در آن نامه از ولایت مطلقه سخن به میان آوردند و گفتند: «ولایت فقیه از شئون ولایت مطلقه رسول خداست». اضافه شدن وصف «مطلقه» بیشتر به این منظور بود که بعضی می‌خواستند اختیارات ولی فقیه را محدود به احکام فرعی تعیین کنند. ولی ما طبق نظر امام معتقد بودیم دست ولی فقیه بسته نیست باز است. اینکه امروز می‌گویند مطلقه؛ یعنی مافوق قانون اساسی اینطور نیست. از ابتدا مسأله اینطور مطرح نشد. مسأله این بود که اختیار ولی فقیه در چهارچوب احکام فرعیه نیست. بنابراین سیر اضافه شدن وصف مطلقه به ولایت فقیه اینگونه بود. نمی‌شود وصف مطلقه را به معنای فوق قانون اساسی هم دانست، چون در این صورت از اثبات این نکته نفی قانون اساسی لازم می‌آید. حالا برای اینکه من تخصصی تر عرایضم را بیان کنم از مباحث علم اصول استفاده می‌کنم. در اصول بحثی در باب حجیت خبر واحد داریم. آنجا می‌گویند اگر کسی بگوید همه سخنان من دروغ است، آیا این جمله او هم دروغ است یا نه؟ آن مدعا اگر شامل این جمله نباشد که نمی‌توان قضیه را به صورت کلیه بیان کرد، اگر شامل این جمله باشد از صدق این قضیه کذب آن برداشت

می‌شود. در مورد مطلقه هم سخن همین است. نمی‌شود دست ولی فقیه حتی نسبت به قانون اساسی باز باشد. چرا؟ چون ولایت فقیه در درون قانون اساسی است، اگر وصف مطلقه شامل قانون اساسی هم بشود معنی‌اش این است که خود قانون اساسی را هم بر هم بزنیم. اگر این قانون اساسی به هم بخورد یکی از اینهایی که به هم می‌خورد خود ولایت فقیه است.

هتین: اگر حجیت ولی فقیه را وابسته به قانون اساسی ندانیم. بحث این می‌شود که شما ولایت فقیه را قبول دارید یا نه؟ اگر قبول دارید آیا اختیاراتش را مطلق می‌دانید یا مقید؟ اگر مطلق دانستید پس او ولی فقیه مطلق است و می‌تواند در قانون اساسی هم دخل و تصرف کند.

بیات: امام که قائل به نصب ولی فقیه است. ما در اینجا یک بحث مبنایی داریم و آن این است که آیا امامی که می‌گوید ولی فقیه منصوب است منظورش این است که بدون انتخاب و بدون رأی مردم، فقیه به ولایت بالفعل می‌رسد. اگر اینطور باشد آقای گلیا پگانی، آقای مرعشی نجفی و بقیه علما هم ولایت بالفعل دارند و همه ولی فقیه می‌شوند. اما امام اعتقاد داشتند همه فقها به صورت بالقوه ولایت دارند ولی این ولایتشان بالفعل نیست. ولایت بالقوه انتصابی و ولایت بالفعل انتخابی است؛ یعنی مجلس خبرگان باید یکی از فقها را انتخاب کند تا او به طور بالفعل ولی فقیه بشود. البته خود امام انتخابش از طرف مردم بود نه مجلس خبرگان. اما بعد از امام هرکس قرار باشد به ولایت برسد باید از کاتال مجلس خبرگان عبور کند. حتی اگر امام خمینی (س) هم دوباره زنده شود باید از سیستم تبعیت کند.

نتیجه کلی این می‌شود که بنا به عقیده بعضی، اصل الولاية و فعلية الولاية با انتخاب است. بنا به عقیده امام اصل الولاية با انتصاب است و فعلية الولاية با انتخاب است. به این دلیل است که امام می‌گوید تا مردم من را انتخاب نکرده بودند ولی بودم اما دستم بسته بود. اما وقتی مردم من را انتخاب کردند دستم باز شد. بنابراین فعلیت ولایت با انتخاب مردم است. اگر بخواهیم این را عوض کنیم باید قانون اساسی را عوض کنیم. لذا مطلق در قانون اساسی نمی‌تواند شامل خودش هم باشد. هیچ چاره‌ای هم نیست بحث عقلی صرف است.

هتین: مواردی را از حضرت امام مثال می‌زنند که هنگام اضطرار با تشخیص خودشان قانون اساسی را نقض می‌کردند، اگر اینطور باشد باز هم اختیار نقض قانون اساسی به تشخیص ولی فقیه است؟

بیات: اولاً مشروعیت رهبری ولایت حضرت امام از طریق قانون اساسی نبود. امام حتی می‌توانست بگوید من قانون اساسی را قبول نمی‌کنم. حق داشت این جمله را بگوید، چون قبل از اینکه قانون اساسی نوشته شود مردم امام بزرگوار را انتخاب کرده بودند. به همین دلیل شورای انقلاب قبل از قانون اساسی بود و مصوبه قانون اساسی شورای انقلاب قبل از قانون اساسی فعلی نوشته شد. ثانیاً، من و چند نفر دیگر نامه‌ای خدمت امام نوشتیم و در آن این مطلب را عرض کردیم. امام صراحتاً فرمود من به خاطر جنگ این تصمیمات را گرفتم و از این به بعد باید مطابق قانون اساسی عمل شود. بنابراین آن موارد به دلیل اضطرار و مقطعی بود.

* * *

پرسش چهارم: مصلحت و رابطه آن با احکام و قواعد شرعی از فقه شیعه و نسبت این مفهوم با مقولاتی نظیر قیاس، استحسان و مصالح مرسله در فقه اهل سنت نیز از مباحثی است که آراء متفاوتی را برانگیخته است. پرسشی که در این زمینه قابل طرح است این است که جایگاه احکام مصلحتی در نظریه ولایت مطلقه فقیه کجاست و حدود و ملاک صدور احکام مصلحتی چیست؟

موسوی بجنوردی: خدمتتان عرض کنم شیعه از دیرباز به حسن و قبح عقلی قائل بوده است؛ در حالی که اهل سنت اشعری هستند و به حسن و قبح شرعی معتقدند. مسأله دیگر این است که احکام تابع مصالح و مفاسد است؛ یعنی شارع مقدس چیزی را واجب نمی‌کند مگر اینکه در آن مصلحت باشد و چیزی را هم حرام نمی‌کند مگر آنکه در آن مفسده باشد. ما اساساً مصالح و مفاسد را علت جعل می‌دانیم؛ یعنی می‌توانیم قاعده ملازمه را در مورد آنها جاری کنیم. بر اساس این قاعده علم به علت مستلزم علم به معلول است. احکام شرعی را هم می‌توان بر اساس این قاعده صادر کرد. فکر می‌کنم مناسبترین ملاک برای سنجش مصالح، عقل عملی

باشد. اگر چیزی جزء ابیدهای عقل عملی باشد آنجا درک و جواب می‌کنند و اگر چیزی جزء نیایدیهای عقل عملی باشد آنجا درک حرمت می‌کنند.

اما در مورد مسألهٔ مصلحت، به عقیده من روش امام روش فقهای شیعه است. مسألهٔ مصلحت همان مسألهٔ تراجمی است که ما در اصول در مسألهٔ اهم و مهم از آن بحث می‌کنیم. تشخیص اهم و مهم حکم عقل است؛ چون مرجحات باب تراجم به حکم عقل است و به حکم شرع نیست. این عقل سلیم است که تشخیص می‌دهد در مواردی باید اهم را بگیرد و مهم را رها کند. در تشخیص مصلحت باید به این نکته توجه کرد که اهم چیست و مهم کدام است و آن وقت اهم را ملاک گرفت و مقدم دانست و مهم را در آن موقعیت و به طور موقت رها کرد. البته همان طور که اشاره شد در اینجا باید افراد صاحب‌نظر، اسلام‌شناس، حقوق‌دان و ملاک‌شناسی باشند که بتوانند اهم و مهم را تشخیص دهند. منظور این نیست که افراد عادی و مردم کوچه و بازار اهم و مهم را تشخیص دهند. تشخیص آن بر عهدهٔ کارشناسان امر است. ابتدا باید موضوع شناخته شود. بعد هیأتی که در مجمع تشخیص مصلحت هستند تشخیص دهند که اهم کدام است و سپس مطابق آن عمل کنند. دو عامل زمان و مکان در تشخیص اهم و مهم بسیار تأثیر گذارند و نباید آنها را نادیده گرفت. در واقع، این کارشناسان صغراشناس هستند. اینها هستند که باید صغرای قضیهٔ اهم را نسبت به مهم تشخیص دهند. این تشخیص صغروی است نه کبروی؛ چون کبرایش مطابق حکم عقل مشخص است و حکم عقل جزء اولیات و از مسائل ضروری است. بنابراین اعضای این مجمع موضوع را مشخص می‌کنند، مصداق حکم عقل و صغرای حکم عقلی را تشخیص می‌دهند و مطابق آن حکم صادر می‌کنند.

مفین: در آرای امام، خصوصاً در آرای که در مورد مصلحت به طور عمومی طرح کردند به این نکته اشاره شده است که حکومت می‌تواند به طور یکجانبه عقود و معاهدات لازم را فسخ کند یا فرمودند که احکام حکومتی بر احکام اولیه، مثلاً نماز و روزه و مانند آن حاکم است و حکومت بنا بر تشخیص مصلحت نظام می‌تواند در مواردی احکام اولیه را تعطیل کند. با توجه به این نظر، این پرسش پیش می‌آید که ملاک تشخیص احکام مصلحتی آنطور که در آرای عمومی امام شاهدیم به این است که نظام، امنیت نظام و بقای نظام تأمین شود. امام معتقد بودند حفظ

نظام بر هر مرجعی ترجیح دارد. ایشان صریحاً بیان می‌کردند که حفظ نظام بالاترین مصلحت است. اگر ما از این منظر حکومت و احکام حکومتی را ببینیم و تشخیص مصلحت را هم بر عهده کارشناسان، دلسوزان، عقلا و مشرعانی بگذاریم که واقعاً دلشان می‌خواهد احکام الهی اجرا شود و آنها هم حق داشته باشند در شرایط متفاوت برای حفظ حکومت احکام اولیه یا ثانویه را تعطیل کنند، در این صورت آیا ما واقعاً با باب جدیدی از مصلحت روبه‌رو هستیم یا در حقیقت همان مصلحتی را اقتباس کردیم که اهل سنت در مصالح مرسله و ملاک قیاس و استحسان به آن معتقد شدند. در حقیقت، اهل سنت هم می‌خواستند حکومتی را که حقانی و اسلامی می‌دیدند حفظ کنند.

موسوی بجنوردی: مواظب باشید مسائل خلط نشود. مصادر تشریح نزد اهل سنت و شیعه تفاوت دارد. مصادر تشریح برای اهل سنت فقط کتاب و سنت نیست؛ بلکه اجماع، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد الذرائع، فتح الذرائع و سیره صحابه هم هست. ما مصالح مرسله یا قیاس را قبول نمی‌کنیم چون معتقدیم اینها جز ادله ظنی است. بزرگان ما در مورد ظن تأسیس اصل کردند و گفتند: «اصالة عدم حجیة کل ظن الا ما خرج بدلیل». بنابراین «ظن بما هو ظن» حجت نیست و ارزشی ندارد؛ چون «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» یا «وَلَا تُقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». ظن فقط وقتی حجت می‌شود که دلیل قطعی برای آن ارائه شود. اساساً حجت پیش عقلا یا علم است یا قائم مقام علم.

هئین: آیا احکام مصلحتی که از موضع حکومت صادر می‌شوند، می‌توانند موجب تعلیق احکام اولیه حتی در حوزه امور شخصی و عبادی هم بشوند؟

موسوی بجنوردی: آنچه تا به حال گفتیم در مورد احکام خصوصی بود. در کنار احکام خصوصی، احکام حکومتی هم داریم. احکام حکومتی اصلاً ربطی به مصالح مرسله ندارد. اینها در احکام حکومت تراحم می‌کنند، آن وقت سؤال پیش می‌آید که ما این حکم حکومتی را تعطیل کنیم یا آن را؟ در این مورد هم که شما فرمودید حکومت می‌تواند احکام اولیه مثل نماز را

تعطیل کند باید بگویم هیچ حکم حکومتی نمی‌تواند نماز را تعطیل کند. نماز تکلیف شخصی بنده است و هیچ کس نمی‌تواند آن را تعطیل کند.

مفین: امام فرمودند حکومت می‌تواند احکام اولی را تعطیل کند.

موسوی بجنوردی: احکام اولی معنایش این نیست که همه احکام خصوصی را دربرگیرد. احکام اولی؛ یعنی جعل اولی که تشریح شده، اما یکسری احکام هست که هیچ کس نمی‌تواند اینها را بردارد مگر خود خدا. فقط خدا می‌تواند نسخ آن را بیاورد وگرنه خود پیامبر اکرم (ص) هم چنین توانی ندارد که بیاید بگوید: «نماز نخوان!» خدا گفته: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ». پیامبر هم نمی‌تواند حکم خدا را بردارد. بله، در احکام حکومتی می‌توان بنا بر مصلحت عمل کرد و گفت امروز این مصلحت است. مثلاً در دوره‌ای می‌گویند که حکم سنگسار را اجرا نکنید چون اجرای آن موجب وهن اسلام است. فقط می‌گویند امروز این حکم را اجرا نکنید، خود حکم را ساقط نمی‌کنند؛ بلکه اجرای آن را به صورت معلق درمی‌آورند. کسی منکر حکم نمی‌شود. فقط به این دلیل که اجرای آن به مصلحت اسلام نیست و آبروی اسلام مهمتر از اجرای این حکم است اجرای حکم به تأخیر می‌افتد. مصلحت که نمی‌تواند تشریح حکم کند. احکام، تشریح شده است و بنا بر مصلحت اهم لحاظ می‌شود و مهم فعلاً معلق باقی می‌ماند ولی انکار نمی‌شود. طبق مصلحت مادامی که این اهم هست مهم کنار گذاشته می‌شود؛ چون توان جمع هر دو را که نداریم. معنای انتخاب عقل این است که عقل سلیم حکم می‌کند به اینکه اهم اجرا شود و مهم رها شود.

مفین: گاهی برای حفظ حکومت اسلامی لازم می‌شود که بعضی از اعمال که حکمشان حرمت است واجب شوند؛ مثلاً تجسس که حکمش در بعضی حوزه‌ها حرمت است واجب می‌شود. دروغ گفتن واجب می‌شود یا بسیاری از احکام اخلاقی مثبت نفی می‌شوند یا احکام اخلاقی منفی اثبات می‌شوند.

موسوی بجنوردی: بله، اینها مسائل خیلی ظریفی است. ما حکم را به طور کلی می‌گوییم؛ اما

در تطبیق و تشخیص مسأله خیلی ظریف است.

متین: مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که حکم اصلی اسلام بر این است که نباید به جان و مال کسی بدون اینکه مستحق آزار و سلب حق باشد دست‌درازی کرد. ممکن است گاهی در این حکم استثنا پیش بیاید؛ مثل اینکه ظن ببریم کسی از اخبار کودتا اطلاع دارد و اگر تا دو دقیقه دیگر اخبار را به ما نگوید کودتا محقق می‌شود. طبیعی است که در این صورت باید اخبار را به صورتی به دست آورد. چنین مواردی استثناست و برای حفظ حکومت لازم. حال، اگر این موارد استثنایی زیاد شد و حالت اکثری پیدا کرد و لازم شد برای حفظ حکومت در بسیاری موارد، با همان دلایل ترجیح باب تزامم، برخلاف حکم اولی حکومت احکام مصلحتی صادر کند، تکلیف چه می‌شود؟ آیا به لحاظ فقهی و به لحاظ اصولی ملاکی وجود دارد که حد و مرز تبدیل احکام اساسی اسلام به احکام مصلحتی تعیین شود. به عبارت دیگر، تا کجا می‌توان تکثیر استثنایها را ادامه داد؟ آیا می‌شود استثنایها آنقدر گسترده شود که جای اصل را بگیرد؟

موسوی بجنوردی: این هم از احکام عقلی است. فقط به مقدار ضرورت می‌توانیم احکام مصلحتی صادر کنیم. اگر قرار باشد بی‌حد و حساب از اینگونه احکام بدهیم همه چیز از بین می‌رود. فقط به مقدار ضرورت باید از این نوع احکام صادر کرد.

متین: ملاک ضرورت چیست؟

موسوی بجنوردی: این ملاک حکم عقل است. البته در کنارش یک چیز دیگر هم می‌خواهد و آن تقوای فوق‌العاده است. این جنبه‌های علمی بود که گفتیم. در کنارش تقوای فوق‌العاده هم می‌خواهد که خدای ناکرده هوای نفس و چیزهای دیگر سبب نشود که بنده در مورد چیزی اظهار نظر کنیم. باید فقط و فقط خدا در نظرم باشد و تنها مصلحت اسلام را در نظر بگیرم. به نظرم لحاظ کردن تقوا بسیار مهم است.

مصباح یزدی: احکام مصلحتی که در فقه شیعه از آن بحث می‌شود و در حکومت باید آن را رعایت کرد از باب تراحم اهم و مهم است. مثلاً فرض بفرمایید شما در راه به ماشینی برخورد می‌کنید که تصادف کرده و خانمی در این تصادف مجروح شده، این خانم وسط خیابان افتاده و لباسش هم کنار رفته و قسمتی از بدنش مشخص است. خوب، نگاه کردن به زن نامحرم حرام است. دست زدن به زن نامحرم حرام است. اما اگر این کار را نکنید این زن از بین می‌رود. پس مصلحت اقتضا می‌کند شما او را بلند کنید و در ماشین بگذارید. البته اگر می‌شود باید اول یک چادری روی او بکشید اگر نشد هم با همان وضعیت او را به بیمارستان برسانید. اینجا مصلحت ایجاب می‌کند شما این کار را انجام دهید. مصلحت ایجاب می‌کند یعنی چه؟ یعنی اینجا دو حکم داریم. یک حکم اینکه نگاه کردن به نامحرم حرام است و یک حکم اینکه حفظ جان مسلمان واجب است. در اینجا با ادله شرعیه حکم حفظ جان مسلمان را بر حکم حرمت نگاه کردن به زن نامحرم مقدم می‌کنیم و مطابق مصلحت به آن عمل می‌کنیم.

هقین: در امور حکومتی ممکن است تعارض پیش آید یا پیش نیاید. آیا در مواردی که تعارض پیش نمی‌آید باز هم حکم حکومتی، حکم مصلحتی است؟

مصباح یزدی: شما ممکن است بعضی وقتها فکر کنید تعارضی در کار نیست؛ اما واقعاً تعارض در کار هست. مثلاً وقتی مصلحت اقتضا می‌کند در ابتدا تعارضی به نظر نمی‌رسد ولی واقعاً تعارض در کار هست. تعارض بین حرمت تصرف در مال مردم و حفظ جان مسلمانها، که بر اثر ترافیک ممکن است جانشان به خطر بیفتند. فقیه این دو حکم را از هم تفکیک می‌کند و می‌گوید دو مبنا، دو دلیل، دو حکم و دو موضوع است که یکی شایع است و همه مردم توجه دارند و آن این است که خانه مردم را نباید خراب کرد و تصرف در ملک مردم جایز نیست؛ اما حکم دیگری هم هست که به آن توجه ندارند و آن این است که اگر این خراب نشود جان مردم به خطر می‌افتد. حفظ جان مردم واجب‌تر از حفظ مال اشخاص است. اینجا مصلحت اقتضا می‌کند که خانه‌ها را خراب نکنند. همین ملاک که حفظ جان مسلمانها مقدم بر حفظ اموالشان است برمی‌گردد به اهم و مهم.

هتین: پس فرق بین اهل سنت و تشیع چه می‌شود؟

مصباح یزدی: مصالح مرسله را که عنوان شده مشترک بین همه فقهای اهل سنت نیست. بعضی از آنها آن را به عنوان یک دلیل شرعی فی نفسه تلقی می‌کنند. وقتی ما می‌گوییم باید مصلحت رعایت شود این برمی‌گردد به اینکه ما معتقدیم تمام احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است. اهل سنت چنین اعتقادی ندارند. اهل سنت بیشترشان اشعری هستند و معتزله حضور چندانی در میان آنها ندارد. اشاعره احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند و می‌گویند احکام تعبدی است. آنها یک باب دیگری دارند به نام باب مصالح مرسله که در کنار کتاب و سنت به آن اعتقاد دارند. اما ما احکام را دارای مصالح و مفاسد واقعی می‌دانیم. آنجایی که در عمل مصلحت دو حکم تعارض پیدا می‌کند یا این را انجام می‌دهیم یا آن را؛ یعنی باید اهم و مهم را تشخیص دهیم. زبان عرفی اش این است که مصلحت اقتضا می‌کند این کار را بکنیم. تعبیر حکمی اش این است که مصلحت این حکم اقوی است از مصلحت آن. این از مبانی کلامی شیعه است که تمام احکام اسلامی تابع مصالح و مفاسد است.

هتین: مصالح و مفاسد نفس الامری است. ممکن است ما آن را تشخیص

ندهیم بخصوص در مواردی که بخواهیم در مورد یک شخص حکم بدهیم.

مصباح یزدی: آنجایی که مصلحت تشخیص می‌دهیم به آن عمل می‌کنیم و دست از حکم اولیه برمی‌داریم. آنجایی که تشخیص ندهیم دیگر ملاکی برای عمل نداریم و حکم اولیه را ملاک قرار می‌دهیم. هر وقت به حکم مصلحتی علم پیدا کردیم آن وقت دست از حکم اولیه برمی‌داریم. در واقع دو حالت پیش می‌آید. یکی وقتی که به مردم می‌گویند هر کدام مصلحتش بیشتر است به آن عمل کنید و مردم خودشان مصلحت را تشخیص می‌دهند و به آن عمل می‌کنند؛ مثل وقتی که شما متوجه شوید بچه همسایه در حوض افتاده و کسی در خانه نیست. در اینجا هر طور شده، با شکستن در یا شیشه وارد خانه همسایه می‌شوید تا بچه را نجات دهید. دیگر نمی‌روید از مجتهد پرسید که جایز است من وارد خانه همسایه شوم یا نه. چون یقین

دارید که شارع به حفظ جان مردم بیشتر اهمیت می‌دهد تا اموالشان. چنین حکمی، حکم مصلحتی الزامی است، اما همیشه اینطور نیست. بعضی مواقع مسائل پیچیده می‌شود و همه توجه به مصالح و مفاسدش ندارند و نمی‌توانند تشخیص بدهند که کدام اهم است و کدام مهم. چنین مواردی احتیاج به کار تخصصی دارد. در این امور تخصصی هم به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک دسته آنهایی که خود فقیه با مبانی فقهی به آنها پاسخ می‌دهد. یک دسته آنهایی که فقیه به تنهایی نمی‌تواند در مورد آن حکم دهد و نیاز دارد که به متخصص و مشاور مراجعه کند و پس از بررسی مسأله در مورد آن حکم بدهد. جاهایی از نظر متخصصین استفاده می‌شود که مصلحت بین نباشد و موضوع حکم یک امر تخصصی باشد. مثلاً فرض کنید در مورد اینکه اگر جایی کارخانه لیزری تأسیس شود آیا در محیط زیست تأثیر می‌گذارد یا نه. آیا باید از تأسیس آن جلوگیری کنیم یا اجازه دهیم آزادانه ساخته شود. اینجا خود فقیه چه می‌داند تأسیس آن ضرر دارد یا نه و باید به متخصصین رادیواکتیو مراجعه کند. بعد از مراجعه و اطمینان، آن وقت حکم صادر می‌کند.



پرسش پنجم: در زمینه ولایت فقیه سؤال مهمی مطرح است که تا حدودی جنبه تاریخی دارد، اما به نظر می‌رسد پاسخ آن در به دست آوردن فهم درستی از نظریه سیاسی امام خمینی (س) در حوزه اندیشه سیاسی تعیین کننده است. سؤال این است که چرا حضرت امام پس از پیروزی انقلاب اسلامی پیشنویسی از قانون اساسی را تأیید کردند که در آن ذکری از ولایت فقیه به میان نیامده بود و علاوه بر این چرا شاگردان و نزدیکان امام در شورای انقلاب و در مجلس اول خبرنگاران قانون اساسی در طرح پیشنهاد وارد کردن اصل ولایت فقیه در قانون اساسی پیشقدم نشدند؟

بیانات: در واقع در آن زمان ولایت دو بحث داشت یک بحث تئوری و یک بحث ساختاری. بحث در ساختار قانون اساسی این بود که آیا در قانون اساسی ما یک فصلی درباره ولایت فقیه باز کنیم یا نه؟ این در قانون اساسی بود. پس این سؤال که می‌پرسند، چرا ولایت فقیه را آقایان

مطرح نکردند؟ اصلاً این بحثش ربطی به آقایان نداشت. مثلاً آقای آیت و امثال ذلک اصلاً از خود آقای بهشتی و از امام یاد گرفته بودند. قبل از این قضایا اصلاً خود امام عنوان ولایت فقیه را در کتابش مطرح کرده بود، متنها بحث این بود که اگر ما در قانون اساسی بخواهیم ولایت فقیه را به عنوان ساختار بیاوریم، یک فصلی به این نام باید باز کنیم، آیا این جا دارد یا ندارد؟

به نظر من امام یک روش روان‌شناسانه را در خیلی از قضایا داشت. امام علاقه‌مند بود جهت قضیه را طوری پیش ببرد که در عین اینکه ایده و تئوری از خودش است، اما از پایگاه حمایت جدی مردم برخوردار باشد. این شیوه در بقیه انصافاً وجود نداشت. در اولین صحبتی که ایشان در بهشت زهرا کردند دو مطلب بود وجود داشت. گفتند با رأیی که مردم به من دادند و اختیاراتی که شرعاً دارم دولت تعیین می‌کنم. با همین دو پشتوانه، بنابراین اصل ولایت فقیه از اول طرح خود او بود و با همان طرح هم شورای انقلاب و اعضای شورای انقلاب را انتخاب کرده و با همان طرح دولت معین کرد.

موسوی بجنوردی: امام در همه کارها طوری عمل می‌کرد که مردم خودشان چیزی را بخواهند و به ابداع امام تکیه نکنند. ایشان باورهایی داشت و نمی‌خواست تحمیل کند تا مستند به خودش بشود. این هم به علت همان آزادی‌ای بود که ایشان به آن معتقد بودند. می‌خواست خود مجلس خبرگان، مردم، فقها، دانشمندان بخواهند و ما می‌بینیم همین کار را امام کرد. امام هیچ‌گونه مداخله‌ای در گذاشتن اصل پنجم (مسأله ولایت فقیه) در قانون اساسی نکردند. اجازه دادند همان خبرگانی که منتخب مردم و ملت بودند دخالت کنند. حالا شما می‌فرمایید از ابتدایش غیر معممین بودند بعد خود معممین. حالا ممکن است تنبه از آنجا باشد. این مسأله فعلاً اینجا جای بحثش نیست. اما آن چیزی که برای ما مهم است این است که امام یقیناً به این معنا اعتقاد داشت و مسأله ولایت فقیه را در درسشان از نظر کلامی، فقهی و اصولی بررسی کردند. اما اینکه شما فرمودید چرا خودش وارد نکرد یا چرا تنبه و تذکر نداد، این روش امام بود. من مثالهای زیادی در ذهن دارم که نظر ایشان بود و می‌خواست کاری انجام بشود، اما خودشان ابداع نمی‌کردند، می‌گذاشتند مردم یا مجلس خبرگان و مجلس شورا این را بگویند.

هتین: به نظر شما اگر مجلس در آن زمان موضوع ولایت فقیه را مطرح

نمی‌کرد، یعنی همین‌طور بحث می‌کردند و حکومت اسلامی را بدون ولایت فقیه طراحی می‌کردند، با این مینا آیا امام هم طرح نمی‌کردند که مثلاً باید مسأله ولایت فقیه یک اصل باشد و رأس هرم ولی فقیه باشد؟

موسوی بجنوردی: همین‌طور است؛ من فکر می‌کنم به دلیل اینکه امام یک نظر شرعی و فقهی هم داشتند و بر این نبودند که مقلدین باید این را بپذیرند که حکومت مورد علاقه امام رأسش باید ولی فقیه باشد. امام هیچ وقت نظر شرعی و فقهی‌شان را تحمیل نمی‌کردند و می‌گفتند نظر فقهی من این است. این مقلدین امام بودند که بنا بر وظیفه دینی خودشان، باید بیایند بگویند که ما چون مقلدیم، حکومتی را هم که شما به پا کردید، باید بر اساس میانی شما استوار باشد. با این مینا که شیوه امام هم بود و در زمینه‌های دیگر هم شاهد بودیم، من فکر می‌کنم اگر مجلس به طرح ولایت فقیه نمی‌پرداخت، امام هم در این باره چیزی نمی‌گفتند که باید این باشد برای اینکه این یک نظر فقهی است. نمی‌گفتند حتماً باید نظر من را انجام بدهید. خوب مجلس و دیگر علما هستند. ابتدا در مجلس طرح کردند، بعد که رأی آورد آن نظریه دیگر الزام‌آور شد؛ یعنی قانون شد. به این علت من فکر می‌کنم که اگر طرح نمی‌کردند، شاید امام هم اصلاً درباره ولایت فقیه چیزی نمی‌گفتند که حتماً باید این بشود چون نظریه فقهی‌شان بود.

هفتین: برخی با تمسک به اصل چهارم قانون اساسی که اسلام بر همه اصول قانون اساسی حاکمیت دارد، خواسته‌اند استدلال کنند که اگر مسأله ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی هم نمی‌آمد، با توجه به این اصل رعایت خودبه‌خود و ضمنی آن لازم می‌آمد؛ زیرا ولایت مطلقه فقیه جزء اسلام است و اصل چهارم هم بر همه اصول حکومت دارد و آنها را تخصیص می‌زند. آیا جنابعالی این تعبیر و استدلال را موجه می‌دانید؟

موسوی بجنوردی: اصل چهارم می‌گوید تمام قوانین و مقررات باید بر اساس اسلام باشد. این اصل بر بقیه اصول حکومت دارد و همه اصول را تخصیص می‌زند. بسیاری از فقهای شیعه، مسأله ولایت فقیه را به صورت مطلقه قبول ندارند و نظرشان در حد امور حسبیه و کارهایی

است که مربوط به امور عامه است، حالا چه از فقها و اساتید معاصر خودمان بگیریم چه پیشینیان را. انگشت‌شمار هستند کسانی که قائل به ولایت مطلقه هستند. پس ما نمی‌توانیم ولایت مطلقه را ملاک اسلام بگیریم و بگوییم کسی که ولایت مطلقه را قبول ندارد، مخالف اسلام است. زیرا در این صورت باید بگوییم اکثر مراجع تقلید ما مخالف اسلام هستند. به نظر من این استدلال به اصل چهارم درست نیست. در آن زمان مراجع و صاحب‌نظران دیگری هم بودند که این مسأله را قبول نداشتند. امام نمی‌خواستند رأی خودشان را بر کل جامعه تحمیل کنند. ویژگی ایشان این بود که همیشه می‌خواستند مسائل را خود مردم، خود مجالس و مراکز قانونگذاری پیشنهاد کنند. این شیوه همیشه می‌باشد.

مصباح یزدی: عرض می‌کنم که قبل از اینکه شما با این مفاهیم آشنا شوید، در حدود ۳۵ سال پیش مرحوم دکتر بهشتی طرحی را در مورد مسأله حکومت اسلامی بر اساس ولایت فقیه تنظیم کردند، قبل از اینکه ایشان به آلمان بروند؛ و عده‌ای از جمله آقای هاشمی، مرحوم شهید قدوسی، آقای امینی و عده‌ای دیگر شروع کردند به فیش برداری برای تمهید بحث حکومت. پس فرمایید چرا بحث قبلاً مطرح نشده بود.

مفتیان: خود حضرت امام که بیشتر در سال ۴۸ نظریه ولایت فقیه را عنوان کردند. پرسش این است که چرا در جریان حوادث انقلاب آن را برای تأسیس نظام طرح نکردند.

مصباح یزدی: پس این بحث مطرح بوده و کار شده و شاید در آن دوران بیش از صد هزار فیش در این زمینه تهیه شد و قرار بود که تنظیم و نگارش شود. بعد ایشان از آلمان که برگشتند، فیشها را آوردند تهران دفتری برای این کار تأسیس کردند. بعد ساواک ریخت آنجا و همه اسناد و مدارک را برد از جمله این فیشهایی که برای این بحث تهیه شده بود. بنابراین مسأله حکومت اسلامی در حوزه مطرح بود، قبل از اینکه انقلاب به وقوع بپیوندد و یک گروه کثیری از فضایی برجسته حوزه مشارکت داشتند. متنها نزدیکیهای پیروزی انقلاب آنقدر مسائل عملی شدید شده بود که دیگر به این موضوع نمی‌پرداختند. هر روز برخورد و زندان و شکنجه و مسائل دیگر بود که به

این چیزها نمی‌پرداختند. در اول انقلاب امام بیش از همه در این جهت سهیم بودند. خود ایشان بحث را در نجف عنوان کردند و به پایان رساندند. بعد از برگشتن امام، بعد از پیروزی، آنقدر مسائل اجرایی حاد وجود داشت که کسی به مسائل نظری و فکری نمی‌پرداخت. اینکه چرا در آنجا از سوی غیر روحانیان مطرح شد، به احتمال قوی از طرف مرحوم بهشتی القا شده بود، منتها برای اینکه جوّ مجلس طوری باشد که موضعگیری حاد نباشد و مثلاً رئیس مجلس طرفدار یک نظریه‌ای شناخته نشود و بیطرف بودن رئیس حفظ شود، این را آقای دکتر آیت مطرح کرد. ولی کسی که بیش از همه در جریان مجلس خبرگان روی ولایت فقیه اصرار داشت مرحوم آقا شیخ مرتضی حائری بود. ایشان آنقدر ماند تا این چند اصل اساسی را به تصویب رساند بعد گفت: «من رسالتم همین بود که اینها را در قانون اساسی بگنجانم.» مهمتر از همه، همین اصل چهارم بود و خوب کسانی بودند که مخالف بودند. مثل مقدم مراغه‌ای و بنی‌صدر. ایشان این اصل را که تصویب کرد خیالش راحت شد و گفت تا این اصل هست هر چه تصویب شود این حاکم بر آنهاست، زیرا می‌گوید هر ماده‌ای در قانون اساسی یا قوانین موضوعه یا هر مقررات خلاف اطلاق عموم ادله شرعیه هم بود اعتبار ندارد. بنابراین اینکه چرا فلان شخص این موضوع را مطرح کرد به نظر من اصلاً مهم نیست. به هر حال، در مجلس یک کسی پیشنهاد می‌کند، ما چه می‌دانیم پشت پرده چه بوده و چه مصالحی در کار بوده. آنچه من می‌دانم عنایت خاص امام به این موضوع بود. به هر حال این اصل اگر از دیدگاه کسان دیگری جای شک و شبهه داشته باشد، از دیدگاه امام جای هیچ تأملی ندارد و اگر کسی در این جوّ وسوسه کند یک مقداری در سلامت ذهن و روان خودش باید تشکیک کند.

هقین: اینکه امام پیش‌نویس قانون اساسی را که در آن ولایت مطلقه فقیه

پیش‌بینی نشده بود تأیید کردند چگونه توجیه می‌کنید؟

مصباح یزدی: اینکه حضرت امام آن پیش‌نویس را به همان شکل امضا کردند، منافاتی با رأی ایشان که همان ولایت انتصابی مطلقه فقیه بود ندارد. حتی بعد از اینکه قانون اساسی هم نوشته شد و به تصویب رسید، باز هم عمل خود امام این بود که اختیارات ولی فقیه به آنچه که در قانون اساسی آمده منحصر نیست. ایشان فرمودند این مورد تأیید است؛ اما اینکه بیش از این هست یا

نه چیزی نگفتند.

مقین: یعنی امام هم مطلقه را تأیید می‌کردند و هم غیر مطلقه را؟

مصباح یزدی: نه، قانون اساسی قیدی ندارد، پس آن را تأیید کردند. در رابطه با نفی که قیدی ندارد.

مقین: پس عدم وجود ولایت فقیه را هم نفی نکردند، چون پیش‌نویس قانون اساسی اصلاً ولایت فقیه نداشت.

مصباح یزدی: اولاً که آن پیش‌نویس بود. ثانیاً به فرض اینکه آن را تأیید کردند، معنایش این نیست که من غیر از آن را قبول ندارم، آنچه را که اینجا آمده قبول دارند. حتی بعد از اینکه قانون اساسی به این صورت تصویب شد عمل خود ایشان فراتر از این بود، ایشان زمانی که شورای انقلاب فرهنگی را تأسیس کردند بر چه اساسی بود؟ فرمودند که مصوبات شورای انقلاب فرهنگی در حکم قانون است با اینکه در قانون اساسی آمده تمام قوانین باید از راه مجلس شورای اسلامی تصویب شود، بعد تصریح فرمودند مقررات مصوباتی شورای انقلاب فرهنگی در حکم قانون است.

مقین: در این باره اعتراضیه یا نامه‌ای را نمایندگان مجلس نوشتند و از امام پرسیدند که به‌رحال در چهارچوب قانون می‌خواهد عمل شود یا نه؟ حضرت امام پاسخشان این بود که شرایط جنگ بود؛ ولی نفرمودند که نه ما بنا نداریم خود را محدود به قانون کنیم. فرمودند که شرایط جنگ و بعضی از مسائل بوده.

مصباح یزدی: اینکه از این به بعد شرایط چنین ایجاب می‌کند مبنا را تعیین نمی‌کند. پس مبناي ایشان همان طور که تصریح کردند ولایت مطلقه است، منتها گاهی صلاح می‌دانند که فقط در این چهارچوب عمل کنند.

هفتین: پس حضرتعالی تأیید می‌فرمایید که اگر ولایت مطلقه فقیه هم نبود، این خلاف اسلام نیست، چون حضرت امام تأیید فرمودند.

مصباح یزدی: اشتباه نفرمایید. من عرض کردم تأیید کردن آنچه در قانون اساسی هست به منزله قبول نداشتن چیزهایی که در قانون اساسی نیست نمی‌باشد. در قانون اساسی نیامده که فقیه ولایت ندارد. این را که تأیید کرده بودند معنایش این نیست که من ولایت مطلقه را قبول ندارم.

هفتین: در حال حاضر سؤال این است که آیا قانون اساسی که الان موجود است، بعد از استقرار نظام جمهوری اسلامی ما مکلف به رعایت آن هستیم؟

مصباح یزدی: ایشان بعد از اینکه قانون اساسی هم با ولایت مطلقه آمد و حدود اختیارات ولی فقیه در آن تعیین شد عملشان فراتر از آن بود. پس معلوم می‌شود خودشان را مقید به قانون اساسی نمی‌دانستند.

هفتین: با این اوصاف به نظر جنابعالی چرا امام پیش نویس را تأیید کردند در حالی که در آن اصلاً ذکری از ولایت فقیه به میان نیامده بود؟

مصباح یزدی: من نبودم و نمی‌دانم چه چیز را تأیید کردند. به خاطر ضرورتی که داشت تأیید کردند و قابل تغییر هم هست. این بحث تابع ضرورت بود. آن وقت هم اصرار داشتند خبرگان زودتر قانون اساسی را بگذارند تا مملکت بی‌قانون نماند. اینها به خاطر ضرورتی بود که ایجاب می‌کرد و معنایش این نیست که بیش از این نیست و فراتر از آن را قبول ندارند.

* * *

پروفسور ششم: مفهوم و مدلول دو رکن جمهوریت و اسلامیت و نسبت

میان این دو رکن در نظام جمهوری اسلامی با عطف نظر به قانون اساسی و برداشتهایی که در باب ولایت فقیه مطرح است، چیست؟ آیا فرض تعارض میان این دو رکن متصور است؟ اگر پاسخ مثبت است، راه حل آن چیست؟

مصباح یزدی: جمهوری نفی سلطنت است. نفی سلطنت در عنوان جمهوری مطرح شد؛ یعنی سلطنت را قبول نداریم. در واقع عنوان و نقش اصلی اش جنبه سلبی آن است. وقتی گفتید جمهوری یعنی سلطنت باید برچیده شود، ۲۵۰۰ سال بود، حالا بس است. حالا دیگر جمهوری باشد. اما جمهوری محتوایش چیست؟ محتوایش اسلام است، دو چیز در کنار هم نیست. قالب و محتواست نه دو محتوا در عرض هم. پس تعارض اصلاً معنی ندارد.

متین: چطور یک مفهوم سلبی معرف نظام باشد. آیا خود جمهوریت به نحو ایجابی مورد نظر نبود؟

مصباح یزدی: خیر، برای اینکه ما مشرک نیستیم. ما موحدیم. یک مینا برای دین و برای قانون بیشتر قائل نیستیم آن هم خداست. بنابراین اصل اسلام است در کنار اسلام چیز دیگری نمی توانیم معنی کنیم و قرار بدهیم بگوییم اسلام و....

متین: به این معنی، حکومت اسلامی می توانیم بگوییم، پس چرا جمهوری اسلامی گفتیم؟

مصباح یزدی: حکومت اسلامی معنایش چیست؟ معنی اش این است که در مقابل اسلام چیز دیگری هست یا حکومتی که تابع اسلام است؟ اصل همان اسلام است. اگر بخواهیم این عنوان با اعتقاد اسلامی ما تعارضی نداشته باشد، باید این دو را قالب و محتوا بگیریم. همان طور که مرحوم مطهری فرمودند: «قالب، قالب جمهوری است.» یعنی نفی سلطنت است. حالا در این قالب چه می ریزند؟ اسلام. ما دو مینا برای زندگی نداریم، دو خدا نداریم.

هفتین: به این ترتیب آیا بهتر نبود که اساساً نامی از جمهوریت به میان نمی‌آوردند؟

مصباح یزدی: در این صورت ممکن بود کسانی فکر کنند، اسلام با سلطنت هم کنار می‌آید. اولین نکته‌ای که در اسلام مطرح است برچیده شدن سلطنت است.

هفتین: مگر قرار بود اسلام با سلطنت هم بسازد؟

مصباح یزدی: من نگفتم که ممکن است با سلطنت بسازد. من عرض کردم که این معنایش دو مبدأ در عرض هم قرار دادن نیست؛ یعنی هر چیزی با اسلام تعارض پیدا کند، هیچ اعتباری ندارد. ما اینطور نداریم که یکی اسلام و یکی هم چیز دیگر مثل جمهوریت.

هفتین: منظور این است که اگر به جای تعبیر حکومت اسلامی بر عنوان جمهوری اسلامی تأکید کردیم، معنای ایجابی این جمهوریت چیست؟

مصباح یزدی: حکومت اسلامی می‌تواند سلطنتی باشد یا نباشد؛ ولی جمهوری اسلامی نمی‌تواند سلطنت باشد.

هفتین: پس از نظر روش حکومت این جمهوریت هیچ معنایی ندارد.

مصباح یزدی: چرا؛ قالب معنایش همین است. نقش اصلی‌اش را عرض کردم. ممکن است بگوییم اسلام؛ همین که اسلام را بپذیریم کافی است و می‌گوییم حکومت اسلامی. ولی باز مردم برایشان محل ابهام بود که آیا می‌شود سلطنت باقی باشد یا نه؟ آقای خمینی می‌خواهد سلطان باشد یا نه؟ می‌گوید من سلطان نمی‌خواهم بشوم. پس نقش اصلی‌اش نفی سلطنت بود، نفی آن نظام بود، آن هم می‌شود یک قالبی برای محتوای بحث که اسلام است. اسلام را در چه شکلی می‌خواهید پیاده کنید؟ در شکل جمهوری. پس جمهوری تعارض پیدا نمی‌کند با اسلام، آن

شکلی را که با این محتوا سازش دارد می‌پذیرد. ولی جایی اگر تعارض پیدا کرد مطرود است.

هقین: پس خود اینکه این جمهوریت شکلی است و اسلام باید در قالب جمهوریت تعقیب شود معنایش این است که اسلام می‌تواند در شکلهای دیگر هم مطرح شود. پس در واقع ما اسلام را مقید به نوع جمهوریش گرفتیم. این چگونه معنی می‌شود؟

مصباح یزدی: یعنی ما اسلام را شبیه کشورهای اسلامی که شکل سلطنتی دارد نمی‌پذیریم. کشورهای اسلامی دیگر هم سلطان دارند، حالا سلطنتی را نپذیرفتیم، شد جمهوری. اما آیا جمهوری مطلق همان طوری که جاهای دیگر هم هست یا دموکراتیک؟ نه، آن نوع جمهوری که باید با رعایت ارزشهای اسلامی باشد.

هقین: این اسلام چگونه یا با چه مشخصاتی قید می‌خورد که جمهوری هم باشد؟

مصباح یزدی: بر عکس؛ اسلام قید نمی‌خورد.

هقین: شما می‌فرمایید که اگر فقط اسلام را مطرح می‌کردند، ممکن بود تصور شود با سلطنت هم سازگار است.

مصباح یزدی: از نظر شعاری ضعیف بود، شعاریتش ضعیف بود.

هقین: منظور این است که وقتی می‌گوییم در حکومت اسلامی اگر قید جمهوریت نمی‌آوردیم ممکن بود از آن تصور شود که با سلطنت هم می‌خواند، پس جمهوریت باید واجد خصوصاتی باشد که با سلطنت ن سازد. آن خصوصیات چیست؟

مصباح یزدی: ما ممکن است از ابتدا یک عام را بیاوریم و بعد یک قیدی به آن بزنیم. آن عامی که نخست از دیدگاه سیاسی برای ما مطرح است چیست؟ این پرسش پیش می‌آید: «شما که دارید با شاه مخالفت می‌کنید آیا می‌خواهید او را بردارید و یک شاه دیگر جایش بگذارید؟». می‌گوییم «نه». باز این سؤال پیش می‌آید: «فرضاً بخواهید بساط سلطنت را برچینید. خوب حالا که سلطنت برچیده شد در این جمهوری چه کار می‌خواهید بکنید؟ مثل جمهوریه‌های عالم می‌خواهید رفتار کنید؟» می‌گوییم: «نه، جمهوری ای می‌خواهیم که تابع موازین اسلامی باشد.» پس قید جمهوریت برای این بود که، به عنوان شعار سیاسی، بساط سلطنت را برچینیم و این توهم سلطان شدن را از بین ببرد.

هتین: پس جمهوریت هویتی دارد که با سلطنت سازگاری ندارد، یعنی در واقع این اسلامی که می‌گوییم، اسلامی است که با روشهای جمهوری سر و کار دارد؟
مشخصه این روشها چیست؟

مصباح یزدی: شما این را به من بگویید ما دو مبدأ در عرض هم داریم یا یکی؟ یکی. هر چه خدا بگوید و هر چه مردم بگویند یا نه هر چه خدا بگوید؟ این دو اگر تعارض پیدا کرد اعتقاد ما چیست؟ ما می‌گوییم روح اسلام همان روح توحید است. ما دو مبدأ نمی‌شناسیم بلکه معتقدیم به هر چه خدا بگوید. می‌گویید: «پس چرا گفتید جمهوری؟» می‌گوییم: «جمهوری گفتیم برای نفی سلطنت.»

هتین: با این منطق حالا اگر سلطنت کاملاً نفی شده، چه ضرورتی دارد بگوییم جمهوری اسلامی؟ همان حکومت اسلامی کافی نیست؟

مصباح یزدی: یک چیزی را مردم شناختند و به آن عمل می‌کنند؛ چرا بیاییم ابهام ایجاد کنیم.

هتین: آیا جمهوری معرف چیزی هست؟ در واقع می‌توان گفت که اسلامیت

معرف یک هیأتی است، جمهوری چطور؟

مصباح یزدی: معرف آنکه سلطنتی نیست.

هتین: الان که دیگر بحث سلطنت نیست.

مصباح یزدی: ما حالا بیاییم همه چیز را عوض کنیم، نمی خواهیم کار تازه ای بکنیم.

هتین: آنقدر که تعارضی پیش نیاید؟

مصباح یزدی: تعارضی پیش نمی آید.

هتین: چگونه ثابت می کنیم؟ آیا فرض آن ممکن نیست که جمهور مردم چیزی غیر از اسلام را بخواهند؟

مصباح یزدی: البته مردم رأی ندادند برای نفی اسلام. مردم ممکن است خیلی هایشان فهم دینشان ضعیف باشد، زود تحت تأثیر القائات و تبلیغات قرار بگیرند. مخصوصاً آنهایی که سن و سالشان کم است. تجربه سیاسی و معلوماتشان کم است. خوب اینها را ما انکار نمی کنیم. بعد از پیغمبر اکرم (ص) همه مردم غیر از ده، دوازده نفر رفتند سراغ یکی دیگر. آن دلیل نمی شود که حتماً آنها درست گفتند. بحث نظری و بحث تئوری نمی تواند ناظر به یک رفتار خاصی و یک جهتی باشد. منظور این است که چرا امام این را مطرح کرد. این عنوان را می گویند توضیح عقلانی دارد، جمهوری بود برای اینکه سلطنتی نیست، اسلامی بود برای اینکه محتوایش باید اسلامی باشد.

هتین: بر اساس همین فرمایش حضرت تعالی که مفهوم جمهوریت صرفاً وجه سلبی اش را داراست ما چگونه بفهمیم که در این جمهوری اسلامی، جمهوریت را

به گونه‌ای وارد کرده‌ایم که دیگر بعضی از رفتارها که آنها را معرف سلطنت می‌شناسیم بروز نخواهد کرد؟

مصباح یزدی: این مفهوم جمهوری هیچ چیزی را نمی‌تواند به ما بگوید. هر چیزی در قانون اساسی هست ملاک اعتبارش همان اصل چهارم است. همان جوهر اسلام، بقیه بحثها دیگر تقابل عقاید است. ما غیر از اسلام چیز دیگری نمی‌شناسیم.

هقین: مفهوم جمهوریت اقتضایی دارد یا ندارد؟

مصباح یزدی: وقتی ما توجه کردیم که مسلمانیم فقط یک مبدأ برای اعتبار قانون داریم. آن هم اسلام است. ما که گفتیم جمهوری اسلامی معنایش این است که اسلام را در این زمان به این شکل می‌خواهیم پیاده کنیم.

هقین: بالاخره جمهوریت اقتضایی دارد یا ندارد؟

مصباح یزدی: نفی سلطنت، یعنی سلطنتی نیست. اینطور نیست که حکومت در خانواده‌ای موروثی باشد. اقتضایش این است.

هقین: یعنی فقط نفی موروثی بودن حکومت؟

مصباح یزدی: بله، آن چیزهایی که به عنوان سلطنت مطرح است در یک سلطنت مشروطه. اگر موروثی بودن سلطنت را بردارید یا جمهوری بودن چه فرقی دارد؟ الان مالزی سلطان دارد. سلطنتی که در مالزی هست با جمهوری چه فرقی دارد؟ چهار سال یکبار یکی از رؤسای یکی از ایالتها سلطان می‌شود. بر سر اسم که دعوا نداریم، وقتی مسأله موروثی نبود، در یک خانواده نبود، در یک طبقه‌ای، در یک طیفی نبود، حالا اسمش را بگذارید سلطنتی یا جمهوری یا اسم رسمی بگذارید. ملاک این است که محتوایش اسلام باشد شکلش هم موروثی نباشد.

هتین: این شرط که مردم انتخاب بکنند هست یا نه؟ یعنی وقتی موروثی نباید باشد پس چگونه باشد؟ وقتی بخواهیم بگوییم موروثی نباشد، باید بگوییم چگونه باشد؟

مصباح یزدی: شرط مشروعیتش یا شرط عینیتش؟

هتین: وقتی می‌گوییم شکل نظام سلطنتی نیست، برای وجه ایجابی آن چه بگوییم؟

مصباح یزدی: همین که موروثی نباشد، برای اینکه سلطنت معنایش این است که حکومت، موروثی باشد.

هتین: از شما می‌پرسم حالا می‌خواهیم سلطنتی نباشد، برای اینکه مطمئن شویم سلطنتی نیست، باید چگونه باشد؟

مصباح یزدی: همین که موروثی نباشد، در یک خانواده‌ای نباشد.

هتین: چگونه می‌فهمیم حکومت در یک خانواده‌ای موروثی نیست، بالاخره چه ملاکی پیدا می‌کنیم؟

مصباح یزدی: فکر نمی‌کنم این بحث منطقی باشد. خوب هر چیزی علائمی دارد.

هتین: یعنی جمهوریت را نمی‌شود تعریف ایجابی کرد؟

مصباح یزدی: تعریف اصطلاح، وظیفه‌ی عالمان سیاسی است. ما جمهوری پارلمانی داریم،

جمهوری ریاستی داریم، ممکن است شکل سومی هم داشته باشیم.

متین: یعنی خود جمهوریتش هیچ حیثی ندارد؟

مصباح یزدی: حیثیت آن همان شکل اجرایی اش است.

متین: این حیث اجرایی چیست؟

مصباح یزدی: حیثش همین است که عرض کردم. تقید به خانواده‌ای، به یک افرادی، به یک گروهی ندارد، فقط ارزشها را رعایت می‌کند. شایستگی را رعایت می‌کند. اما این شایستگیها چگونه شناخته می‌شود، به وسیله احزاب؛ حکومت پارلمانی است، ریاستی است، امکان شن سوم نیز وجود دارد.

موسوی بجنوردی: اولاً اصل حکومت عقلایی است و جزء احکام تأسیسی اسلام نیست. جزء احکام امضایی است. لازمه حکومت هم مقبولیت است؛ یعنی تا مردم نیایند بیعت نکنند و قبول نکنند اصلاً حکومت غلط است. امیرالمؤمنین (ع) در خطبه شقشقیه می‌گوید:

لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحَاجَةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيَّ
 الْعُلَمَاءِ أَنْ لَا يُقَارُوا عَلَيَّ كِبْرِيَةً ظَالِمَةً وَ لَا سَعَبَ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتُ حَبْلِهَا عَلَيَّ
 قَارِبَهَا وَ لَسَقَيْتُ أَوْلَهَا بِكَأْسِ آخِرِهَا.

زمانی که پیغمبر اکرم (ص) فوت کرد، مردم با امیرالمؤمنین (ع) بیعت نکردند، رفتند با دیگری بیعت کردند. ایشان چون مقبولیت نداشت، نتوانست حکومت تشکیل دهد. چه وقت حکومت تشکیل داد؟ بعد از قتل عثمان که مردم آمدند و با او بیعت کردند، حکومت تشکیل شد. چون اصلاً حکومت بدون مقبولیت غیر عقلایی است. وقتی ما می‌گوییم جمهوری اسلامی، جمهوری یعنی چه؟ معنایش این است که همه مردم در حکومت خودشان مشارکت سیاسی داشته باشند. حالا یا به شکل حکومت پارلمانی یا رأساً خود رئیس جمهور را مردم انتخاب می‌کنند. اسلامی یعنی چه؟ یعنی قوانین مدنی این جمهوری، قوانین جزایی، تجاری و بقیه

قوانین آن باید بر اساس اسلام باشد. پس در بعد قانونی، اسلامی است. در بعد حکومت و زمامداری و اداره مملکت، جمهوری است. نه تنها این دو با هم جمع می‌شوند، اصلاً لازم و ملزوم یکدیگرند. چون شما نباید اینها را مقابل هم بگذارید. جمهوری اسلامی که گفتید می‌شود حکومت مردمی اسلامی. این جمهوری، این سیستم، این حکومت باید ملتزم به احکام اسلام باشد؛ یعنی قوانینش باید ملهم از دین اسلام باشد. اینکه اینها چرا با هم جمع شوند، یک بحث است. یک بحث دیگر این است که ما بخواهیم مسأله را مبتنی بر ولایت فقیه کنیم. نظریه ولایت فقیه این است که ولی فقیه عبارت است از فقیه جامع‌الشرایط، عادل، آگاه به امور زمان و مدیر و مدبّر. به اینجا تمام نمی‌شود. و یک شرط دیگر یعنی بیعت مردم؛ یعنی بیعت مردم جزء مهم ولایت است، در مقام ثبوت. یعنی اگر بیعت نباشد ولی، ولی نیست. همان طوری که عدالتش دخالت در مقام ثبوت دارد، همان طوری که اجتهادش دخالت در مقام ثبوت دارد، بیعت مردم هم در مقام ثبوت ولی را می‌کند. پس ولی فقیه، جدای از بیعت مردم و مقبولیت مردمی نمی‌تواند باشد. حالا ما می‌رویم سراغ مجلس خبرگان که منتخب ملت هستند؛ اینها اگر نیابند یک فقیهی را انتخاب کنند، او ولی نمی‌شود. ما دیدیم بعد از فوت امام راحل شرایط را در حضرت آیت الله خامنه‌ای دیدند. مجلس خبرگان ایشان را انتخاب کرد. از طرف ملت ایشان انتخاب شد.

ولی اگر مجلس خبرگان این کار را نمی‌کرد، ایشان ولی نبود. ما الان در کشور کسان دیگری داریم که مجتهد جامع، آگاه، مدیر و مدبّر هستند، اما مردم ایشان را به ولایت قبول ندارند به همین علت ولی نیستند. حالا جمهوری اسلامی یعنی چه؟ جمهوری اسلامی معنایش این است که کل ملت هم بیعت کنند با ولی فقیه و هم در کیفیت بدنه حکومت مردم دخالت داشته باشند. از رئیس جمهوری گرفته تا نمایندگان مجلس و شوراهای شهر و تمام این بدنه‌ای که در جمهوری اسلامی شما ملاحظه می‌کنید. در همه جا ملت دخالت دارد. بنابراین حرف نادرستی است اگر کسی بیاید بگوید جمهوری اسلامی بدون اینها جمع می‌شود. حکومت اسلامی بدون مردم و بدون بیعت مردم و بدون مقبولیت مردم اصلاً معنا ندارد. از روایات، ما این معنا را برداشت می‌کنیم که این فقها همگی کاندیدای ولایت فقیه هستند نه ولی فقیه. کاندیدای ولایت فقیه با شرط مقبولیت مردمی به مرحله فعلیت، یعنی به ولایت می‌رسد. آن فقیهی که این شرایط را دارد اگر ملت او را انتخاب کند و با او بیعت کند آن مرقع در مقام ثبوت، ولایت او تصویب می‌شود.

بنابراین جمهوری اسلامی جدای از مهر شرع و اسلام نیست.

هتین: با توجه به نکته‌ای که جنابعالی در مورد مداخلیت رأی مردم و پذیرش مردمی ولی فقیه در مقام ثبوت ولایت ولی فقیه فرمودید آیا می‌توان گفت که رأی مردم نه تنها در مقام کارآمدی بلکه در مقام مشروعیت ولی فقیه هم مداخلیت دارد.

موسوی بجنوردی: عرض کردم مشروعیت همیشه مولود مقبولیت است تا مقبولیت نباشد اصلاً مشروعیت معنا ندارد.

هتین: حالا با این فرمایش جنابعالی ما در مورد نصب عام چه می‌توانیم بگوییم؛ یعنی یکی دو روایتی که مشخصاً بر نصب عام قفا در مورد ولایت امور مردم دلالت دارند. آیا کسانی که شرایط فقاها را احراز می‌کنند اگر مقبولیت مردمی نداشته باشند، به مقام ولایت به طور عام منصوب نمی‌شوند؟

موسوی بجنوردی: آن نصب عام به معنای معرفی کاندیدهاست؛ یعنی می‌گویید: «وَأَمَّا مِنَ الْفُقَهَاءِ...» فقیهی که عادل، آگاه به امور زمان، مدیر و مدبّر و با تقوا باشد «فَأَيُّ قَدْ جَعَلْتَهُ حَاكِمًا». این بیانات به عنوان معرفی کاندیداست؛ یعنی چنین فقهای کاندیدای ولایت فقیه هستند، به عبارت دیگر صلاحیت دارند. این صلاحیت کاندیدا چه وقت به مرحله فعلیت می‌رسد و ولی می‌شود؟ این مقام وقتی است که مردم او را انتخاب کنند و با او بیعت کنند. پس بیعت روی این معنا می‌شود جزء متمم ولایت در مقام ثبوت.

هتین: فرمودید که بیعت در سلسله مراتب شروطی است که ولایت یک فقیه را به فعلیت می‌رساند، حالا در زمینه اسقاطش چطور است؟ اگر بیعت مردم برداشته شود آیا آن ولی از مقام ولایت ساقط می‌شود؟

موسوی بجنوردی: ببینید حدوثاً و بقائاً رأی ملت و بیعت مردم و انتخاب ملت دخالت دارد.

در ولایت، بیعت مردم در مقام ثبوت جزء متمم ولایت است، حدوثاً و بقائاً. یعنی مادامی که مقبولیت هست و بیعت هست و انتخاب هست ایشان ولی است. روزی که خدای نکرده اینها بیعتشان را بردارند، مقبولیت از بین برود، ولایت هم نیست. لهذا می بینید که در قانون اساسی آمده که اگر ولی فقیه فاقد یکی از شرایط شد، مجلس خیرگان می تواند او را عزل کند.

هتین: مقبولیتش را خیرگان بررسی نمی کند بقیه شرایط را بررسی می کند.

موسوی بجنوردی: آن عزل می کند، اما اساساً اگر مقبولیت نبود اصلاً حکومت غلط است. چون ما داریم در چهارچوب اسلامی صحبت می کنیم. نمی خواهیم بگویم در حکومت دیکتاتوری چگونه است. حالا ممکن است یک دیکتاتور پیدا شود، بگوید بنده حکومت دارم به ملت کاری ندارم. نه، ما داریم از یک حکومت اسلامی صحبت می کنیم. ما اعتقادمان این است که حکومت در اسلام جدای از مقبولیت نیست. باید مقبولیت باشد تا حکومت باشد، والا غیر عقلایی است. عقلاً حکومتی را که در آن مقبولیت نباشد حکومت نمی دانند. اصلاً تلازم است بین حکومت و مقبولیت و انتخاب ملت و بیعت ملت.

هتین: امام در بهشت زهرا فرمودند که من دولت تعیین می کنم و بعد بلافاصله فرمودند من به مناسبتی که شما من را قبول دارید دولت تعیین می کنم.

موسوی بجنوردی: بله، به پشتوانه ملت من حکومت تعیین می کنم. تو دهن این دولت می زنی. به پشتوانه ملت این کار را می کنم. چون اگر ملت نبود ایشان نمی توانست تو دهن کسی بزنی. وقتی کسی می تواند تو دهن دولت بزنی و حکومت تعیین کند که ملت دنبالش باشد و لذا ایشان فرمودند من به پشتوانه ملت دولت تعیین می کنم، تو دهن این دولت می زنی.

بیات: حکومت یک امر ماورایی نیست و به همین دلیل نباید حکومت را یک امر الهی و قدسی فوق بشری تلقی کرد و چنین اندیشید که اگر کسی درباره حکومت اظهار نظر می کند یا دیدگاه اثباتی و یا سلبی درباره آن دارد یا درباره یک امر مربوط به وحی و مسأله قدسی اظهار

نظر می‌کند، دیگر ماورایی است. نه اینطور نیست. حکومت محصول زندگی جمعی انسانها و فرزند اجتماع است و به طور کل در ردیف مسائل عمیق اجتماعی و سیاسی و بشری است و چون نوعی تعامل اجتماعی و توافق عقلایی است طبعاً اصل حکومت و شکل آن و ساختار حکومتی و سازمانهای وابسته به حکومت و استخوان‌بندی مربوط به حکومت و واحدهای تابعه آن، همه و همه، با خواست مردم و اراده ملت به وجود می‌آید. ملت و خواست ملی، منشأ به وجود آمدن حکومتها و نظامهای بشری است. به طور طبیعی اگر حکومتها و انواع حکومتها مخلوق و محصول اراده ملت‌هاست، همان ملت و اراده ملت‌ها موجب بقای حکومتها نیز خواهد بود. اگر حکومت و تشکیلاتی با اراده و خواست ملت‌ها به وجود می‌آید و شکل می‌گیرد، همان حکومت در صورتی که در میان ملت مقبولیت خودش را از دست بدهد و میان حکومت و مردم اصل اعتماد متقابل متزلزل گردیده و مردم نسبت به حکومت و متصدیان امر اعتماد نداشته باشند، حکومت بتدریج فاسد می‌شود و استحکام خودش را از دست خواهد داد و زمینه را برای سقوط و نابودی خودش فراهم خواهد کرد. بنابراین حکومت برای مردم و برای تأمین مصالح ملی و امنیت اجتماعی مردم است و قوت و توانایی یک حکومت در گرو پایگاه و جایگاه مردمی حکومت است. هر اندازه حکومت از حمایت و پشتیبانی مردمی و ملی و مقبولیت عامه برخوردار باشد، به همان اندازه قدرت و توان بیشتری خواهد داشت. پس اگر مردم به وجود آورنده حکومتند، نگهدارنده و حفظ کننده آن هم هستند و اگر مردم نخواهند شکل خاصی از نظام و حکومت به وجود نخواهد آمد و همین مردم اگر نخواهند حکومت موجود نیز به طور همیشگی و دائم نمی‌تواند به حیات سیاسی خودش ادامه دهد و ساقط و نابود خواهد شد.

از همین جا بوضوح فرق میان جمهوری اسلامی یا نظام حکومت صلحای امت اسلامی که در قالب جمهوری اسلامی شکل گرفته است با نظامات دیگر مانند آریستوکراسی به دست می‌آید. چون اولاً صلحای امت اسلام به عنوان طبقه خاصی مطرح نیستند و ثانیاً ملاک‌گزینش و انتخاب، وراثت و ثروت نیست، بلکه ملاک علم و معرفت و فقاقت و عدالت و توانمندی و کفایت است و ثالثاً هیچ فرد و یا گروهی به صورت گروه ممتاز و برتر شناخته نمی‌شوند تا موجب اعتلا و امتیاز آنان گردیده و دیگران از آن محروم شوند. حکومت اسلامی دموکراسی واقعی است برای اینکه با خواست و اراده مردم تحقق می‌یابد. انتخاب با توجه به حساسیت حکومت و تخصصی بودن آن از نظر اسلام یک سلسله شرایط و قیودی را می‌طلبد که این شرایط

در متن دموکراسی گنجانده نشده است. ولو اینکه در تمام کشورها و جاهایی که به عنوان دموکراسی کشور را اداره می‌کنند در نمایندگان مجالسشان و در رهبران و رؤسای جمهوریشان و در قضات و حاکمان قضائیشان به هرکس رأی نمی‌دهند. به کسانی که شرایط مناسب کار و وظایف محوله به آنان را دارد و تخصص لازم را برای انجام آن کار و وظیفه که می‌خواهند برعهده بگیرند واجد هستند، رأی می‌دهند. بنابراین در نظام اسلامی که مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد دموکراسی و حاکمیت اراده ملی و واگذاری اقتدار ملی به انسانهای صالح و واجد شرایط لازم و مناسب و در واقع حکومت مردم بر سرنوشت خویش از همه نظامها روشن‌تر و مشخص‌تر است.

اقتدار و حاکمیت ذاتاً متعلق به خود مردم است و با تفویض آنان نظام و مسئولان نظام شکل گرفته و می‌توانند آن را تحت ضوابطی به مرحله اجرا درآورده و اعمال نمایند. البته همه می‌دانند حساب تئوری و ارائه نظریه از حساب اجرا جداست و این دو را نباید با همدیگر مخلوط کرد و حکم اجرا را نباید به مرحله تئوری تسری داده و خللهای موجود در مرحله اجرا را نباید وارد مرحله تئوری دانست. البته مجریان باید تلاش کنند، آنچه در مرحله تئوری ارائه کرده‌اند در مرحله اجرا بدون کاستی اجرا کنند.

سروش: اگر غرض از اسلام معرفت اسلامی و معرفت دینی باشد، بله من یک معنای محصل و بی‌تناقضی در جمهوری اسلامی می‌یابم. اما اگر غرض از اسلام یک درک بسته و لایتغیر (fixed) باشد، نه این دو تا به نظر من چندان قابل جمع نیستند. بالاخره شما نقشی که به جمهور می‌دهید یکی هم درک دین است. همین که بازان دین از آسمان به زمین نازل می‌شود و با خاک آمیخته می‌شود، اسلام یا درک اسلامی متولد می‌شود و این درک اسلامی، درک جمهوری است؛ یعنی به جمهور مردم راجع می‌شود. اگر چنین چیزی را ما قبول داریم آن وقت جمهوری اسلامی معنای محصلی پیدا می‌کند و الا نه.

اگر واقعاً یک حکومتی، مشروعیت نهایی خودش را مستقل از رأی و نظر مردم بداند، بله دیگر جمهوری نیست. اما از سویی وقتی جمهور مردم را مسلمان می‌دانیم بر درک دینی آنها صحه می‌گذاریم. البته این درک دینی باید ضابطه‌مند باشد یعنی یک مرجع اینجا وجود دارد. جامعه دینی، جامعه با مرجع است. جمهوری اسلامی یک مرجعی دارد و آن مرجعیتش همان

تعالیم و معارف دینی است. حالا اگر درک اسلامی مردم این بود که حکومت می‌تواند مشروعیتش را از مردم بگیرد، اشکالی ندارد؛ یک جمهوری اسلامی درست می‌کنند که هم جمهوری و هم اسلامی است و هم آن حاکمان مشروعیتشان را صد در صد از مردم دارند. منتها مردم دینداری که بنابر وظیفه دینی و بنا به آن محوری که در زندگیشان معتقدند که جامعه دینیشان بدون حکومت و بدون سیاست و بدون تدبیر و نظم نمی‌گذرد، حکومت بنا می‌کنند. اگر نظام مشروعیت نهایی خودش را مستند به مردم و رأی مردم نگیرد و منبع مشروعیت را مردم نداند واقعاً جمهوری نامیدنش مشکل دارد. ولی آنچه من عرض کردم این بود که جمهوری اسلامی می‌شود داشت، منتها به این شکل که جمهور مردم درکشان از اسلام، درک معتبر و محترمی شمرده بشود و در این درک، مردم ضمناً حکومتی هم برای خودشان به وجود بیاورند که آن حکومت نقش پاسداری از همان جامعه ایمانی را داشته باشد و کار دیگری نکند. این می‌تواند باشد اشکالی هم ندارد.

* * *

پوشش هفتم: آزادی در کنار استقلال و جمهوری اسلامی یکی از آرمانها
و شعارهای اصلی انقلاب اسلامی بود. پس از پیروزی انقلاب اسلامی و خصوصاً در سالهای اخیر مفهوم آزادی، دسته‌ای از مناقشه‌انگیزترین مباحث را برانگیخته است. مبحث آزادی خصوصاً وقتی بیشتر مناقشه‌انگیز می‌شود که نسبت آن با برداشتهای مختلف از معارف دینی از یکسو و با بی‌بند و باری و اباحی‌گری از سوی دیگر سنجیده می‌شود و پای مباحثی مانند حق و تکلیف به میان می‌آید. مسأله دیگر این است که عده‌ای ممکن است آزادی را محملی برای نفی عور و مظاهر دینی بدانند و اصرار بر لزوم حفظ مظاهر دینی را مغایر آزادی بدانند و از سوی دیگر عده‌ای حتی فراتر از قواعد و نظامات حکومتی، نوعی اعمال خشونت را برای تحکیم موقعیت دین تجویز کنند.

بیانات: ببینید ما چند مسأله را باید راجع به آزادی روشن کنیم. یکی اینکه آیا ما آزادی را جزء

حقوق می‌دانیم یا نه؟ امروز در دنیا افتخارشان این است که بگویند آزادی جزء حقوق است و می‌گویند جزء حقوق طبیعی هم هست و برای حقوق طبیعی هم سه ویژگی ذکر کرده‌اند: عمومیت، ثبات و جامعیت. ما آزادی را جزء حقوق نمی‌دانیم، بلکه آزادی را فوق حق می‌دانیم. ملاک حق عبارت از این است که رابطه موجود را با غایت تنظیم کند. ولی آزادی مقوم ذاتی انسان است، نه صرفاً به عنوان یک حق. اگر آزادی درست باشد تضمین‌کننده سایر حقوق هم هست. تمام مشکلات از آنجاست که این آزادی جای خودش را پیدا نکرده و به آن ظلم شده است. می‌خواهیم بگوییم آزادی جوهره انسان است و بدون آزادی انسان اساساً انسان نمی‌شود. اصلاً هویت انسان به آزادی اوست. در صورتی که حق این چنین نیست. حقوق طبیعی مقوم ذات انسان نیست.

حالا مراد از آزادی چیست؟ آزادی مظاهر مختلفی دارد. من مقوم ذاتی آزادی را در آزادی فهم و آزادی درک می‌دانم. گزینش و اختیار جزء ویژگیهای انسان است. متها گزینش نشأت گرفته از فهم. انسان باید بفهمد و برگزیند. این مظهر اتم آزادی است. اسلام روی این تأکید دارد و هرکس فهم بالاتری دارد و گزینش قویتر و دقیقتری دارد از انسانیت بالاتری نیز برخوردار است. کار خدا هم همین است. خداوند عین علم است و خداوند عالم بهترینها را برمی‌گزیند. اصلاً بشر با آزادی می‌تواند مظهریت خدایی پیدا کند. مظهریت خدا بدون آزادی اصلاً ممکن نیست. خوب، لازمه این نوع قضایا این است که حالا امروز در آزادهای ایجابی اینگونه تعبیر می‌کنند که فرد بگوید من می‌خواهم سرور خودم باشم یا اینکه دیگری در کار من دخالت نکند. من می‌خواهم بگویم اگر فهم و گزینش، ملاک و معرف اصلی آزادی بشود این با بندگی خدا هم ناسازگار نیست. خداوند عالم می‌گوید که بنده من باش. اما چون این بندگی بر اساس فهم و درک است، منافاتی با آزادی ندارد. لذا در اصل دین اساس بر تحقیق است و لذا می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ».

موسوی بجنوردی: اصلاً خود جمهوریت به تعبیری یعنی برداشت آزاد است. بعد، برداشت که آزاد بود مسأله آزادی برداشت داخل در این معنا می‌شود که برداشت از اسلام باید بر طبق چهارچوب و ضابطه خاصی باشد. یعنی غیر کارشناس اسلامی نمی‌تواند برداشت کند. این هم باز یک داوری عقلایی است. یعنی همان طوری که یک کسی اگر در مسائل پزشکی متخصص نیست، نمی‌تواند برداشتهای طبی داشته باشد، برداشت از اسلام هم تخصص

می‌خواهد. برداشت کارشناس اسلامی اگر از منابع معین و مشخص باشد، هر برداشتی که بود محترم است ما نمی‌توانیم برداشتها را در قالب معینی حصر کنیم.

مسأله برداشت از ادیان یک واقعیتی است که افراد به یک شکل یک دین را نمی‌فهمند. ما نمی‌توانیم فهمی را به افراد تحمیل نکنیم. یک فرد بر اثر اندوخته‌های علمی که دارد، از یک چیزی یک شکل برداشت می‌کند، طرف دیگر هم بر اثر سلیقه‌هایی که دارد و اندوخته‌هایی که دارد یک شکل دیگر برداشت می‌کند. اسلام، می‌دانی، مجموعه‌ای از احکام و قوانین است و یکسری اصول عقاید هم دارد ما الان بالعیان می‌بینیم از اصول دین برداشتهای مختلفی وجود دارد. عدلیه شیعه اعتقادش این است که صفات خدا عین ذات است، اشاعره قائل به این هستند که صفات زائد بر ذات است و ما اعتقادمان این است که کسی که صفات را زائد بداند اصلاً با توحید سازش ندارد و چقدر تالی فاسد دارد. می‌آییم بر سر مسأله عدل؛ شیعه قائل به حسن و قبح عقلی است می‌گوید که اشیاء دارای ارزشهای ذاتی هستند؛ یعنی تا حدودی حرف ارسطو را قبول دارد. اما خوب اشاعره می‌بینیم منکر این معنا هستند. می‌گویند نیکو بودن و ناپسند بودن پدیده‌ها حکم قانونگذار است ما نیکو و ناپسند مستقل از قانونگذار نداریم: «الْحَسَنُ مَا أَمَرَ بِهِ الشَّارِعُ وَالْقَبِيحُ مَا نَهَى عَنْهُ الشَّارِعُ». حتی تا اینجا می‌آیند که می‌گویند: «رُبَّ حَسَنٍ يَنْهَاهُ الشَّارِعُ فَيَصِيرُ قَبِيحًا وَرُبَّ قَبِيحٍ يَأْمُرُهُ الشَّارِعُ فَيَصِيرُ حَسَنًا». در حالی که ما این معنا را خیلی مستکر می‌دانیم؛ اما این هم یک برداشتی است. در خود معاد بحثهای زیادی هست. آیا ما همه به یک شکل درباره معاد فکر می‌کنیم؟ یک دسته معاد را فطری می‌دانند، یک دسته یک شکل دیگر می‌دانند. در مورد خدا یک عده مُجَسِّمه هستند، قائل به تجسُّم هستند، که خدا جسم است. شیعه این را کفر می‌داند، شرک می‌داند. در مسأله نبوت هم اختلاف برداشت هست. درباره مسأله امامت هم اختلاف هست. امامت را شیعه به نص می‌داند، انتصابی می‌داند، عصمت را شرط می‌داند، نصب امام را از باب قاعده لطف می‌داند و قاعده لطف را الزامی می‌داند که بر خدا لازم است، نه اینکه چون لطف است خدا این کار را هم می‌تواند بکند هم می‌تواند نکند. نه، لطف که شد باید این کار را بکند و لهذا ما می‌بینیم بر اثر این مسائل مکاتب کلامی پیدا شده. این تازه در اصول دینش بود بیاییم وارد اسلام شویم در منظر فروع دینش که دیگر الی ماشاء الله؛ چه مذهبی که در اسلام پیدا شده است. حتی در خود مذهب شیعه باز فروع گوناگون هست. بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم که برداشتهای مختلف از دین اسلام نمی‌توان داشت و باید همه یک برداشت

داشته باشند. چنین خواستی نشدنی است و به علاوه این هم مغالطه است که بگوییم ما همه برداشتمان باید بر اساس اهل بیت باشد؛ چون بسیاری از اختلاف برداشتها در مورد فهم کلام اهل بیت است. بنابراین به نظر من می‌آید که برداشتهای متفاوت امر بدیهی است.

هتین: به این ترتیب جنابعالی مسأله خشونت مبنی بر ملاکهای عقیدتی را در چهارچوب یک نظام اسلامی مستقر چگونه ارزیابی می‌فرمایید؟ آیا حدود آن صرفاً مشروط به قوانین اساسی و عادی است یا شهروندان هم با تمسک به محملهایی مثل اینکه دولت مستقر ضعیف است و توان انجام وظایف خود را در این زمینه‌ها ندارد، می‌توانند خود رأساً اقدام به اعمال رفتارهای خشن بر اساس ملاکهای عقیدتی کنند؟

موسوی بجنوردی: خشونت نزد همهٔ عقلا امری ناپسند است. هیچ عاقلی خشونت را نیکو نمی‌پندارد و همه آن را ناپسند می‌پندارند و نمی‌شود اسلام چیزی را که همه عقلا ناپسند می‌پندارند، بپذیرد. پس اصل خشونت امری ناپسند است. شما قاعداً باید بگویید که در اسلام احکام جزایی اش خشونت دارد؛ اما باید به چند نکته توجه کرد. از برخی احکام جزایی اسلام به حسب ظاهر با نگاه بدوی ممکن است خشونت استشمام شود؛ لکن ما باید همهٔ ابعاد و جزئیات اسلام را نگاه کنیم. اگر حکم را سنگین گرفته در کنارش آمده مسائل زیادی قرار داده که حکم اجرا نشود. مثل مسأله توبه، توبه مسقط حد و کیفر است. در تمام احکامی که شما اسمش را خشونت می‌گذارید حد سرقیت، حد زنا، حد لواط، حد محارب، در تمام اینها می‌گوید:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً
 أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ
 الْأَرْضِ... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ.

یعنی اگر توبه کردند نمی‌توانی حد بر آنها جاری کنی. دزد اگر قبل از اینکه به محکمه برده شود، توبه کند نمی‌شود دستش را قطع کرد. زانی یا مزینه‌ها اگر قبل از اینکه به محکمه برده شوند و آنجا جرمشان ثابت شود، توبه کنند حد ساقط می‌شود. یعنی ما می‌بینیم اسلام مسأله توبه را آورده و به اصطلاح ما توبه رافع مسئولیت کیفری است. از طرفی قاعده «تُدْرَهُ الْحُدُودُ

بِالْشُّبُهَاتِ» را داریم. هر جا که شبهه پدید آمد حد و کیفر ساقط می‌شود. اگر واقعاً طبق این قاعده بخواهند عمل کنند، حدود و تعزیرات و قصاص کم اجرا می‌شود. مگر ما نباید پیغمبر اکرم را الگوی خودمان قرار دهیم، مگر قرآن نمی‌گوید: «وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، یعنی شما سیره پیغمبر را ببینید. ببینید اصلاً در تمام تاریخ زندگانی این وجود شریف خشونت بوده یا همه‌اش گذشت و شفقت و رحمت است. وقتی حضرت حمزه را شهید کردند، پیغمبر اکرم چقدر متأثر شد چه ناله‌ها کرد و چه گریه‌ها کرد؛ اما وقتی قاتلش اسلام آورد، فرمود: «بیا کنار مسلمانها بنشین!» وقتی پیامبر از موضع قدرت وارد مکه شد فرمود: «كُلُّ دَمٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي هَاتِينَ»، یعنی تمام خونهایی که در جاهلیت ریخت زیر پای من است. یعنی گذشته‌ها، گذشته. همچنین فرمود که «الاسلامُ يَهْدِي مَا قَبْلَهُ»، یعنی مسلمان شدن تمام کارهای سابق را کُأَن لَمْ يَكُنْ می‌کند. شما در قرآن ببینید چند مرتبه این آیه تکرار می‌شود: «عَفَى اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ»، یعنی خداوند عفو می‌کند گذشته را. ما می‌بینیم سیره پیغمبر اکرم همه‌اش گذشت و شفقت است، همه‌اش رحمت است. کجا پیغمبر اکرم خشونت به کار برد؟ سیره ائمه خودمان را ببینیم. این دروغ است که هفتصد نفر از یهود بنی قریظه را گردن زدند. این جزء دروغهایی است که در تاریخ وارد شده، چنین چیزی نیست. خوارج می‌آمدند در مسجد کوفه - این را خوب است مسلمانها بدانند - خطاب می‌کردند به مولا امیرالمؤمنین که «یا علی! أَشْرَكَ بِاللَّهِ». شما ببینید از این فحش بالاتر دیگر قابل تصور نیست که بیایند بگویند: «تو مشرکی!» حضرت هیچ برخوردی نمی‌کرد. خوارج در مسجد کوفه با حضرت امیر نماز نمی‌خواندند و خودشان جدا می‌خواندند، یعنی تفسیق عملی می‌کردند. حضرت برخورد نمی‌کردند. امیرالمؤمنین آدم با قدرتی بود، اضافه بر اینکه خلیفه مسلمین بود. مردم مریدش بودند به غیر از یک دسته خاصی از خوارج. مردم فدوی امیرالمؤمنین در کوفه بودند و قدرت هم همه‌اش در دست او بود. ببینید چگونه برخورد می‌کرد. عطایایی که از بیت‌المال بود به همه می‌داد به آنها هم به طور مساوی می‌داد. بله، وقتی خوارج شروع به شرارت کردند و مردم را کشتند حضرت امیر، ابن عباس را برای اتمام حجت فرستاد باز خودش رفت مرتب با اینها اتمام حجت کرد. وقتی دید به هیچ راهی مستقیم نشدند و شروع کردند به شرارت کردن، خوب طبیعی است وقتی آدم می‌کشد شرارت می‌کنند، عمل طرف مقابل جنبه دفاعی دارد نه اینکه جنبه هجومی. روی این حساب حتی پرچم گذاشتند که هر که می‌خواهد توبه کند بیاید زیر این پرچم. بنابراین ما در تاریخ خلافت علی ابن ابیطالب (ع)

خشونت نمی‌بینیم این را دشمنان برای ایشان درست می‌کنند.

هفتمین: به‌مرحال خشونت قانونی در همه نظام‌های جزایی و قضایی پیش‌بینی شده است و محل بحث نیست، بحث در مورد خشونت غیر قانونی است. بعضی از کسانی که خشونت غیر قانونی را تجویز می‌کنند، می‌گویند که در چهارچوب نظام جمهوری اسلامی هر کس به عنوان یک شهروند اگر نظام حاکم را در انجام وظایف قانونی و شرعی‌اش ناتوان دید و وظیفه شرعی دارد که در حدّ وسیع خود به اعمال و اجرای احکام شریعت و از جمله مراتب بالای امر به معروف و نهی از منکر بپردازد. نظر جنابعالی در این زمینه چیست؟ اسمش را هم خشونت نمی‌گذاریم. همین اعمال حدود و به اصطلاح انجام مسئولیتهای شرعی خارج از چهارچوب مقررات حکومتی چه حکمی دارد؟

موسوی بجنوردی: چنین برخوردهایی، موجب هرج و مرج می‌شود. ببینید در اسلام داریم که - العیاذ بالله - اگر کسی دید یک مرد اجنبی با همسرش زنا می‌کند می‌تواند هم همسرش را بکشد هم آن زانی را. اما کنارش می‌گوید که باید برود چهار شاهد بیاورد، وگرنه قصاصش می‌کنند. ببینید با چنین شرطی، این حکم اصلاً نشدنی است. برخی توجه نمی‌کنند به مسائل دیگری که در کنار این جزئیات ما می‌بینیم. یعنی شما اگر گفتید که من دیدم کسی پیغمبر اکرم را سب کرد و او را کشتم، باید بیایید ثابت کنید و بیته بیاورید، بیته عاقله بیاورید که شهادت بدهند، بله ایشان به پیغمبر اکرم سب کرد. مضافاً، از اینکه بگذریم باز ما اعتقادمان این است که در جایی که نظام مستقر حکومتی داریم، باید از مجرای حکومت، احکام اجرا بشود؛ یعنی قوه قضائیه دنبال این مسأله است که چه کسی پیغمبر اکرم را سب کرد تا بعد اگر ثابت شد حکم اعدام بدهد نه اینکه افراد خودشان خودسرانه این کار را بکنند. این چنین چیزی نیست. ما چنین حکمی نداریم که در حکومت اسلامی رأساً کسی بتواند اجرای حدود کند. بله در جایی که حکومت نیست، یا حکومت، حکومت ظالمه و غیر عادلانه است، اگر کسی بتواند به طریقی سب‌النبی را بکشد، این جای بحث است که می‌شود این کار را کرد یا نه، اما در جایی که حکومت و سیستم حکومت داریم، مسلماً نمی‌شود این کار را کرد.

هفتین: آن فرمایش امام را چگونه توجیه می‌فرمایید؟ چون برخی این عقیده را مستند به بند «م» وصیت‌نامه حضرت امام می‌دانند.

موسوی بجنوردی: آن فرمایش مربوط به زمانی است که امام فکر کرده که خدایی نکرده اگر بنا باشد حکومت فاسد شود و از مسیر خودش منحرف شود این برای مردم وظیفه است که اگر خدای نکرده چنین حالتی شد این کار را بکنند. نه اینکه وقتی نظامان نظام اسلامی است و بر موازین قانونی عمل می‌شود. اصلاً فرمایش امام در اینجا موضوع ندارد. مربوط به زمانی است مثل قضیه مشروطه که امثال تقی‌زاده‌ها بیایند مشروطه را منحرف بکنند و حکومت را بکشند به طرف ظلم و تعدی. امام در مورد آن شرایط می‌فرمایند که مردم وظیفه دارند جلوی ظلم را بگیرند و نهی از منکر کنند ولی الان که نمی‌توانیم این حرفها را بزنیم.

هفتین: معمولاً صلاح و فساد یک حکومت مطلق نیست. ممکن است حکومتی را در نظر بگیریم که فساد آن در حدی نیست که انقلاب علیه آن لازم باشد، اما کوراهیایی در انجام تکالیف شرعی از سوی حکومت می‌شود که به نظر برخی از افراد باعث شده است تکلیف اعمال و اجرای احکام بر عهده آنها بیاید. آیا چنین فرضی مصداق وصیت‌نامه امام نیست؟

موسوی بجنوردی: من فرمایش امام را بر مواردی حمل می‌کنم که حکومت از مسیر خودش منحرف شده که نهایتاً منجر به انقلاب می‌شود. این حکم یعنی بروید انقلاب کنید، مثل قضیه ۱۵ خرداد ۴۲ که مردم از روز اول گفتند که ما می‌خواهیم حکومت اسلامی تشکیل بدهیم. اول اشکال این بود که چرا ساواک فلان کار را می‌کند، چرا فلان مأمور فلان ظلم را می‌کند. کم کم که توسعه پیدا کرد منجر به انقلاب و تأسیس حکومت اسلامی شد. بنابراین وصیت حضرت امام ناظر به انحراف اصل حکومت و انحراف از مسیر اصلی است که به مردم می‌فرماید بروید خودتان اقدام کنید که منتهی به انقلاب شود.

هتین: به این ترتیب اعمال خشونت بر علیه شهروندان دیگر، حتی در چهارچوب احکام فردی امر به معروف و نهی از منکر، به فرض ضعف و ناکارآمدی حکومت اسلامی هم مجاز نیست؟

موسوی بجنوردی: حکومت اسلامی ابزار دارد. ما در نظام حکومت، تشکیلات داریم. وقتی شما می‌گویید حکومت ضعیف است باید دید چه رکنی از حکومت ضعیف است. رئیس جمهور ضعیف است؟ قانون اساسی؟ وزیر؟ مجلس؟ استاندار؟ در هر یک از اینها ضعف باشد، از طریق تشکیلات حکومتی می‌شود عدم کفایت آنها را اثبات کرد و آن نقطه ضعف را برطرف کرد. قانون اساسی تمام این موارد را پیش‌بینی کرده است. اگر رئیس جمهوری ضعیف است، مجلس رأی به عدم کفایت می‌دهد و بعد رهبر انقلاب صلاحیتش را رد می‌کند. اگر وزیر ضعیف باشد مجلس او را استیضاح می‌کند. هر کس ضعیف باشد راه برکنار کردن او مشخص شده است. بنابراین وقتی ما تشکیلات داریم کسی نمی‌تواند خودسرانه در خیابان راه بیفتد و هرج و مرج به پا کند. این کار خلاف است.

هتین: اینجا یک سؤال مطرح می‌شود و آن این است که روایاتی در باب احکام مرتد وجود دارد؛ مثلاً در مورد کسی که به پیامبر دشنام می‌دهد. در مورد این فرد حکم شده که هر کجا او را پیدا کردید بکشید. از لحاظ مبنایی نظر شما این است که این احکام صرفاً در ظرف غیر حکومتی باید فهمیده شوند. ملاک چنین استنباطی چیست؟

موسوی بجنوردی: ما وقتی پذیرفتیم حکومت جزء احکام اولیه است و حکومت اسلامی هم داشتیم، باید همه احکام آن حکومت را رعایت کنیم؛ ولی اگر حکومت اسلامی نداشتیم و شنیدیم کسی - نعوذ بالله - سب رسول الله (ص) یا ائمه اطهار (ع) را می‌کند، در این صورت می‌توان حد جاری کرد؛ اما باز هم باید بی‌تنه آورد که این آقا سب رسول الله (ص) کرده و گرنه هر کسی، دیگری را می‌کشد و می‌گوید این شخص ناصبی بود. پس در اسلام ضابطه داریم. هر اقدامی باید از مجرای حکومت انجام بگیرد نه اینکه هرج و مرج باشد. اسلام شدیداً با هرج و

مصباح یزدی: در مورد آزادی مطالب درست و غلط بسیاری مطرح شده است که باید تحلیل شوند. در اینجا نکته‌هایی را باید مورد توجه قرار داد. یکی اینکه چرا حالا که مطالبی روشن شده است کسانی نمی‌پذیرند و یا سعی می‌کنند به طور دیگری مطرح کنند و اصولاً حرف غلط چرا در جامعه مطرح می‌شود و کسانی از آن طرفداری می‌کنند و یا ترویجش می‌کنند. ما یک جواب کلی داریم - البته روی مصادیق نمی‌توانیم بحث کنیم - جواب کلی آن را امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «أَمَّا بَدَأُ وَقَوْلُ الْقَتَنِ أَهْوَاءُ تُتَّبِعُ، وَ أَحْكَامٌ تُبْتَدَعُ». به‌رحال تفسیر ساده‌اش را عرض می‌کنم. علتش یا ندانستن است یا نخواستن. یا کسانی واقعاً درک نمی‌کنند یا می‌دانند ولی دلشان نمی‌خواهد. می‌خواهند خواسته خودشان را به کرسی بنشانند. ما در عالم از این دو حال خارج نیستیم. هر جا هر انحرافی بوده است، یکی از این دو حالت حاکم بوده که یا کسانی نمی‌دانند حق چیست بعد سخنی را به عنوان حق مطرح می‌کنند تا واقعاً آن را که خیال کردند درست است به کرسی بنشانند؛ یعنی غرضی ندارند علتش جهل است. به فرمایش امام که تعبیر جهل کمتر به کار می‌بردند، می‌فرمودند: «توجه ندارند»، یا اینکه آقایان بالاخره مطلب دستشان نیست، یا اینکه کسانی با آنکه می‌دانند غرض‌ورزی می‌کنند. اگر دلشان نمی‌خواهد تسلیم حقیقت شوند، چرا صاف نمی‌گویند؟ چون جامعه نمی‌پذیرد. اگر آنچه که دلشان می‌خواهد عریان مطرح کنند مردم از ایشان نمی‌پذیرند، شرایط اجتماعی ایجاب نمی‌کند که خواسته خود را عریان مطرح کنند. می‌گردند به دنبال لفظی که کمی ابهام داشته باشد، بعد آن را طوری مطرح می‌کنند که مردم اول یک چیزی بفهمند و قبول کنند. بعد نتیجه‌گیری کنند که پس لوازم آن را هم باید قبول کنید.

اما نکته دوم، در بحثهایی که تقریباً یکسال است در مورد آزادی پیش از خطبه‌های نماز جمعه مطرح کردم، هم من این بوده است که این نکته را توضیح دهم. ما در تاریخ ادبیات سیاسی‌مان اگر مراجعه بفرمایید - حالا بنده خیلی عمیق نیستم مطالعات زیادی هم ندارم - خواهید دید که عنوان آزادی و آزادخواهی و اینگونه مفاهیم در جامعه ما از زمان مشروطیت مطرح شد. اندکی پیش از مشروطیت این مفاهیم شروع شد و بعد گسترش پیدا کرد. مفهوم آزادی، در واقع، یک مفهوم اصیلی نبود که در جامعه ما بجوشد. البته مردم از حکومت استبدادی

ناراحت بودند، می‌خواستند حکومت استبدادی را نفی کنند؛ اما نفی حکومت استبدادی عنوان خاصی نداشت. مسلمانان می‌گفتند که حکم اسلام عمل نمی‌شود. مردم دیگر نمی‌گفتند که اینها بروند یک سلطان دیگری بیاید، سلطان عادل بیاید، ایده مشخصی یا مفهوم مشخصی نداشتند که حالا بخواهیم این سلطان را برداریم چه کار کنیم که اسلامی شود. این مفهوم از غرب وارد شد، تحصیلکرده‌های ما که به اروپا رفته بودند - حالا با چه انگیزه‌ای آن یک بحث دیگری می‌طلبند - به‌رحال اینها سوغاتی است که آنها از غرب آوردند. بعضی از کشورهایی که با نظام استبدادی مبارزه کرده بودند و با سلطنت مطلقه درافتاده بودند، بعضی جاها سلطنت مشروطه یا جمهوری سرکار آمده بود. این عنوان به‌رحال وارد شد.

خود شما می‌دانید و این چیزی نیست که بنده عرض کنم - البته بعضی شاید فکر کنند که به‌رحال کج سلیقه‌ی است - شعار فراماسونری، آزادی، برابری و برادری است. این سه شعار از شعارهای فراماسونری است و حالا من نمی‌گویم همه فراماسونرها بد بودند یا خوب بودند؛ ولی این جزء شعارهای آنها بود. بسیاری از رجال صدر مشروطیت که به غرب رفتند اولاً عضویت یک لژ فراماسونری را پذیرفتند، بعد آمدند اینجا شروع کردند به تبلیغات و فعالیت‌های سیاسی، فراموشخانه درست کردند. لفظی بود که با لفظ فراماسونری شباهت هم داشت. مشابهش را در فرهنگ ما درست کردند به نام فراموشخانه و کارهای زیرزمینی انجام دادند؛ ولی شعار اصلی فراماسونری در تمام دنیا آزادی، برابری و برادری است. شعار خوبی هم هست، مگر برادری بد است؟ مگر برابری بد است؟ مگر آزادی بد است؟ ولی خاستگاه و زادگاه شعار را شما بررسی کنید. این معنای بسیار وسیعی دارد، آن آزادی که در اروپا مطرح بود و مردم به دنبالش می‌رفتند آزادی از قیودی بود که خودشان نمی‌فهمیدند و نمی‌پذیرفتند، یکی از آنها هم دین بود. قطعاً یکی از عواملی که حرکت‌های آزادیخواهانه را در اروپا شکل داد دشمنی و بدبینی نسبت به کلیسا بود. کلیسای کاتولیک و دوران تفتیش عقاید مردم را در رنج قرار داده بود و بعد کم‌کم‌هایی که اینها به سلاطین ظالم می‌کردند و گاهی خودشان ادعای سلطنت داشتند، گاهی با سلاطین هم‌دست می‌شدند. علاوه بر این ثروتهایی که اندوخته بودند که گاهی خزانه کلیسا از خزانه سلاطین هم پررونق‌تر بود. مردم از اینها رنجیده بودند، ناراحت بودند. می‌خواستند از همه اینها راحت شوند که خودمان باید بنشینیم کاری کنیم. در واقع، سه دسته مردم را تحت فشار قرار داده بودند: کلیسا، فئودالها و سلاطین. وقتی شعار آزادی در آنجا مطرح شد آزادی به معنای وسیعی به

کار برده شد. یعنی ما هیچ تقیدی به دستورات کلیسا یا دستورات شاه و یا فرمانهای اربابان نداشته باشیم. آنکه در انقلاب کبیر فرانسه شعار مردم بود و خواسته مردم بود این بود. حالا با دین چه می‌کردند؟ ضد دین نبودند؛ ولی کم‌کم جا افتاده بود که دین جایز در کلیساست. دین رابطه انسان با خداست و با مسائل زندگی اجتماعی کاری ندارد. اینجا آزادی از دین در امور اجتماعی است، آزادی از سلاطین و آزادی از فئودالها. این شعار که از غرب آمد مردم در اینجا با زمینه فرهنگی خودشان یک مفهومی از آن فهمیدند. آنکه آنجا بود یک معنی خیلی گسترده‌ای بود اما اینجا وقتی اینجا آزادی می‌گفتند، مشروطه‌خواهان - مشروطه‌خواهان مسلمان را می‌گویم که در میان آنها علما بودند، مراجع بودند مرحوم نائینی، مرحوم آخوند ملاکاظم بود، مرحوم آقا شیخ عبدالله مازندرانی بود و بسیاری کسان دیگر - منظورشان آزادی از دین نبود، آزادی از احکام خدا نبود، اینجا آزادی که می‌گفتند در مقابل استبداد شاه بود، در مقابل زورگوییها و خلاف اسلام بود. وقتی آزادی می‌گفتند چنین معنایی را اراده می‌کردند. اما آزادی که از غرب آمده بود مفهوم وسیعتری داشت. فرض بفرمایید که فتحعلی آخوندزاده از آزادی یک معنایی وسیعی را اراده می‌کرد؛ اما آخوند خراسانی و نائینی وقتی می‌گفتند آزادی، معنای محدودتری را اراده می‌کردند ولی جهات مشترک داشت.

حالا ببینیم مشروطه‌خواهان ما وقتی آزادی را مطرح می‌کردند منظورشان همان آزادی بود که علما و مسلمانان می‌گفتند، یا آزادی بود که از غرب یاد گرفته بودند. اینها دو دسته بودند. شاهد این مسأله این است که اولین اختلافی که بین آزادیخواهان و مشروطه‌خواهان رخ داد میان شیخ فضل الله نوری و امثال تقی زاده‌ها بود. ایشان می‌گفت که ما آزادی را در چهارچوب شرع می‌خواهیم. می‌گفت که ما حکومت مشروطه را می‌خواهیم. اما مشروطه مشروعه می‌خواهیم و لذا پیشنهاد کرد که یک هیأتی از علما در داخل مجلس مصوبات مجلس را بررسی کنند، مثل شورای نگهبان. شیخ فضل الله نوری را بر سر همین کشتند آنچه که باعث مرگ شیخ فضل الله نوری شد همین پیشنهاد بود. خوب، این تصویب شد؛ ولی به هر حال آنهایی که مخالفت کردند می‌گفتند ما آزادی مطلق می‌خواهیم، آخوندها چه کاره هستند. تلاش مرحوم آخوند ملاکاظم و دیگران و علمای ایران و شهرستانها و علمای اصفهان باعث شد که این پیشنهاد به تصویب برسد و به عنوان متمم قانون اساسی به آن اضافه شود. اصل این اختلاف از اینجا پیدا شد. شیخ فضل الله مشروطه‌خواه بود، از مؤسسين و از مجاهدین مشروطیت بود، پس چرا اعدامش کردند؟ به

خاطر اینکه تلقی او از آزادی یک چیزی بود و تلقی آنها از آزادی چیز دیگری. شیخ فضل الله از اینکه حرف خودش را به کرسی بنشانند مأیوس شد و گفت که باز هم سراغ سلطنت برویم. علما با این مخالف بودند. مسأله سیاسی بود، اما از نظر فکری اینها حکم اعدام شیخ فضل الله را امضا نکردند. این مسأله‌ای تاریخی است و من اصراری بر این جهت ندارم. منظورم این است که اختلاف در فهم از معنای آزادی از همان روز پیدا شد. مشروعه‌خواهان آزادی مشروع می‌خواستند، اما مشروطه‌خواهان قیدش را قبول نداشتند.

این جریان همچنان ادامه پیدا کرده تا به امروز. امروز هم شما تاریخ جبهه ملی و نهضت آزادی را ملاحظه کنید. پیش از انقلاب، بعد از انقلاب و تا امروز روشنفکرانی هستند که یا دست‌پورده آنهایند، یا همفکر آنها و یا شاید بعضی جاها حادث‌تر از آنها. بحث بر سر این است که وقتی ما در ایران آزادی، استقلال، جمهوری اسلامی را مطرح می‌کنیم این آزادی شامل آزادی از خدا هم می‌شود یا نه؟ کسانی می‌گویند بله، مردم حق دارند علیه خدا هم تظاهرات کنند. حالا ما که شعار آزادی، استقلال دادیم، یعنی آزادی از خدا یا آزادی از ظلم و ظالمین. آیا آن شعار ما این بود که ما با محمدرضا شاه مخالف بودیم، چون او می‌گفت که اعتقاد به خدا دارد یا به خاطر ظلمی بود که می‌کرد و مملکت را به اجانب می‌فروخت. پس آن آزادی که شعار مردم مسلمان انقلابی بود آزادی از ظالمین بود. آن آزادی که غربزده‌ها می‌گویند آزادی از خدا و دین و همه چیز است نه از ظالمین. من نمی‌گویم این نیست بلکه مفهوم وسیعتری دارد. همان شعاری است که فراماسونری مطرح می‌کرد همان شعاری است که انقلاب کبیر فرانسه مطرحش کرد. اینها آزادی را به همان معنای وسیع می‌گیرند و لذا اگر امر دایر شود بین دین و ملیت کدام را مقدم می‌دانند؟ خوب این کلام صریح مهندس بازرگان است. صادقانه گفت که فرق من با امام این است که امام ایران را برای اسلام می‌خواهد، من اسلام را برای ایران می‌خواهم؛ یعنی برای من اصالت با ایران است، منتها پیشرفت و ترقی ایران را در گرو اسلام می‌دانم. اما امام اصل را اسلام می‌داند، ولو ایران هم فدای اسلام شود بشود اما اسلام بماند. آن سخن ملی‌گرایانه یعنی من می‌خواهم ایران بماند، اسلام هم برای بقای ایران مفید است، پس طرفداری از اسلام هم می‌کنم. او صادقانه گفت اما طرفدارانش صادقانه نمی‌گویند. جبهه ملی که اصلاً اسلام برایش مطرح نبود. خاطرات مرحوم فلسفی را درباره مرحوم دکتر مصدق بخوانید ببینید چه نوشته است. امام درباره مصدق می‌فرمود: «او هم مسلم نبود.» مگر مصدق طرفدار آزادی نبود؟ آزادی او چه فرقی داشت با آن

آزادی که امام می‌خواست؟ امام آزادی را در چهارچوب دین می‌خواست. برخی می‌گویند آزادی قانونی، یعنی آزادی باید طوری باشد که ما می‌گوییم. چرا نمی‌گویند آزادی در چهارچوب اسلام؟ عرایض بنده در این یکسال همه در این مورد بود که هیچ‌کس به آزادی مطلق قائل نیست. یک قیدی برایش قائلند آن قید چیست؟ دنیای غرب می‌گوید قیدش خواست مردم است. هرطور خودشان رأی دادند. این مکتب لیبرالیسم است، اسلام می‌گوید آزادی افراد در چهارچوبی که اسلام ترسیم کرد، از این فراتر نه.

هفتین: بحث این است که در واقع در درون خود معتقدین به اسلام این نزاع مطرح است نه غیر معتقدین به اسلام. آزادی در چهارچوب قانون اساسی، یعنی آزادی در چهارچوب فهمی از اسلام که از هیأت فهم فردی خارج شده است و به سطحی از وفاق اجتماعی رسیده است.

مصباح یزدی: اولاً بفرمایید آزادی در چهارچوب اسلام یا نه، تا بعد به این بحث برسیم که کدام اسلام. بحثهایی از قبیل فهم اسلام و فهم فردی و اجتماعی، بحثهای دیگری است. سؤال اصلی این است که آیا آزادی باید در چهارچوب اسلام باشد یا نه. این بحث اصلی است این را بگویید بعد می‌نشینیم با هم صحبت می‌کنیم که کدام اسلام.

هفتین: اگر بگوییم آزادی در چهارچوب قانون مصوب نظام اسلامی چه اشکالی دارد؟

مصباح یزدی: چرا نمی‌گویند در چهارچوب اسلام؟

هفتین: برای اینکه بلافاصله، منطقی این سؤال مطرح است که کدام فهم از اسلام و این مایه سوء برداشت می‌شود.

مصباح یزدی: چه سوء برداشتی؟ به این ترتیب از همه چیز و از قانون اساسی هم سوء

برداشت می‌شود.

هفتین: آیا جنابعالی قبول دارید که این تعارض برداشت و اختلاف نظر بین علما

هست یا نه؟

مصباح یزدی: علما مراتب دارند

هفتین: در هر رده و مرتبه‌ای از علما اختلاف نظرهایی هست.

مصباح یزدی: نه قبول ندارم.

هفتین: خوب، مرحوم نائینی با مرحوم شیخ فضل الله نوری در یک مرتبه بودند

یا نبودند؟

مصباح یزدی: هیچ فرقی نداشتند. ابداً هیچ فرقی نداشتند، ثابت می‌کنم هیچ فرقی نداشتند. بنده معتقدم که آیت الله نائینی با شیخ فضل الله نوری در مشروطه مشروعه هیچ فرقی با هم نداشتند. در مصادیق خارجی و خط مشی سیاسی ممکن است با هم فرق داشته باشند؛ اما در فهم دینی با هم هیچ فرقی نداشتند. نظر هر دو راجع به اسلام و آزادی و مشروطیت یکی است.

هفتین: یعنی شما می‌فرمایید که در بین علمایی که در یک سطح هستند در مورد

آزادی هیچ فرقی نیست؟

مصباح یزدی: هیچ فرقی نیست.

هفتین: حالا بحث این است که اگر کسانی مطرح کنند که ما منظورمان از آزادی،

آزادی در چهارچوب قانون نظام اسلامی و قانون مصوب نظام اسلامی است، دقیقاً

چه اشکالی دارد؟

مصباح یزدی: من می‌گویم چه مرضی دارند که نمی‌گویند در چهارچوب اسلام. در خود مفهوم قانون اختلاف می‌شود بعد باید مراجعه بفرمایید به مفسر. اختلاف بین اعضای شورای نگهبان هم ممکن است باشد، نهایتاً رأی اکثریت ملاک می‌شود.

هتین: در خصوص مراجع نمی‌شود که رأی اکثریت را در نظر گرفت.

مصباح یزدی: آنکه اهل علم است شما تشخیص می‌دهید مگر شما تقلید اعلما را واجب نمی‌دانید؟

هتین: در خود تشخیص اعلما مشکل پیش می‌آید.

مصباح یزدی: چه اشکالی پیش می‌آید. مگر وقتی خود قانون اساسی در بند چهارم می‌گوید اگر چیزی خلاف اطلاق عموم ادله باشد معتبر نیست این را برای چه گفتند؟ مگر علما و مجتهدین این را ننوشتند؟ علاوه بر این در قانون اساسی دائماً تجدید نظر می‌شود، لذا قانون اساسی ملاک ثابتی نیست.

هتین: خوب آن تجدید نظر هم در چهارچوب ضوابطی است.

مصباح یزدی: چه چهارچوبی؟ بالاخره ماده قانون را عوض کردند. بر قانون اساسی که چهارچوب قانونی دیگری حاکم نیست. بالاخره قانون اساسی قابل تغییر است؛ اما اسلام قابل تغییر نیست. اگر می‌گویید اختلاف فهم است اختلاف فهم همه جا وجود دارد. ما یک بحث داریم که این ماده قانون مفادش چیست؟ اما بحث دیگر این است که قانون اساسی عوض می‌شود اما اسلام عوض نمی‌شود پس چرا نگوئیم در چهارچوب اسلام؟

هقین: اگر از شما عیناً همان سؤال را بکنند که شما اعتراضتان به آزادی در چهارچوب قانون اساسی نظام اسلامی چیست، چه پاسخ می‌دهید؟

مصباح یزدی: من مقید به چهارچوب قانون نیستم، من مقید به اسلام هستم. آن قانونی را قبول دارم که در آن آمده باشد که اگر چیزی مخالف اطلاق عموم آیات قرآن و حدیث هم بود اعتبار ندارد.

هقین: اینکه در قانون اساسی هست.

مصباح یزدی: اصل قرآن است. قانون را هم من باید با قرآن بسنجم. پس چرا از اول معیار را مطرح نکنم، بروم سراغ چیزی که قابل اختلاف است، قابل تغییر است و خود مردم می‌توانند تغییرش بدهند؟ اگر ریگی در کفش ندارم چرا نمی‌گویم آن آزادی که مخالف اسلام نیست، مراد است؟

سروش: مفهوم آزادی به شکل مدرن آن متعلق به سنت دینی و سنت فرهنگی گذشته ما نیست و مفهومی است که از اندیشه‌های غربی نشأت گرفته و از اوایل مشروطیت وارد فرهنگ و جامعه ما شده و همواره به لحاظ نظری مشکل آفرین بوده است. اینکه در ابتدای انقلاب کسی با واژه آزادی مخالفت نمی‌کرد سرّش این بود که همه از آن، آزادی از رژیم شاه، آزادی از ستم و آزادی از قلدربهای دستگاه ساواک را می‌فهمیدند؛ اما بعد از انقلاب که دوران بازنگری آغاز شد و این مفاهیم همه زیر ذره‌بین رفتند و مورد بازشکافی قرار گرفتند ایرادات آغاز شد و طبیعی است که همچنان واژه آزادی واژه‌ای مشکوک و مبهم قلمداد شود؛ برای اینکه ما کمتر فرصت یافته‌ایم که آزادانه در مورد آزادی سخن بگوییم. شخص امام خمینی (س) هم در باب آزادی آنچه که می‌گفتند یا آزادی از ردیلتها بود یا آزادی از ستم. من به یاد ندارم که در جایی ایشان آزادی را به منزله یک مفهوم فریه و برجسته در فلسفه سیاسی مورد بحث جامع و مبسوط قرار داده باشند. همیشه گفته‌اند: «آزادی بلی، ولی توطئه نه.» این نکته‌ای است که به شکل مجمل و فشرده‌اش قابل فهم است؛ اما همین که بخواهیم انگشت بگذاریم که حدّ آزادی کجاست، حدّ توطئه

کجاست، چگونه و با چه تعریفی جلوگیری از توطئه می‌تواند آزادی را محدود بکند، مشکلات حقوقی و اخلاقی آغاز می‌شود که تاکنون هم لاینحل باقی مانده است و امیدواریم که با توجهات عقلانی بیشتری این مشکلات گشوده شود. به‌هرحال، مفهوم استقلال در آن شعارهای سه‌گانه انقلاب برای مردم روشن‌تر بود. ولی آزادی همچنان که گفتم در حد آزادی از ستم شاهی معنا می‌شد و جای ابهام نداشت. ولی بیش از آن مبهم بود و ابهامش تاکنون رفع نشده است

هقین: در سخنان حضرت امام با در مکتوبات و سلوک ایشان بر رأی و تشخیص ملت پافشاری زیادی می‌بینیم. حتی مواقعی در آرایش جناح‌بندیها، گروهی معتقد به تبعیت مردم از علما در رأی سیاسی بودند و این را مطرح کردند. حضرت امام بشدت این موضع را نفی کردند و در واقع مسئولیت تشخیص را به عهده آحاد مردم گذاشتند و به هیچ وجه تقلید در این حوزه را جایز ندانستند. آیا این موارد مداخله‌هایی برای فهم آزادی از نظر امام نیست؟

سروش: من البته قبول دارم و به یاد می‌آورم کسانی که متعلق به آکادمی علوم اسلامی در قم بودند، مسأله تقلید سیاسی را مطرح کردند و مایل بودند که در مصداقهای سیاسی هم رأی علما مورد پیروی قرار گیرد و امام در مقابل این نظر برآشفتنند و تذکر دادند که مردم در انتخاب مصداق آزادند و پیروی از رأی کسی بر آنها واجب نیست. اگر این را ما زیر چتر مفهوم آزادیخواهی بخواهیم در آوریم من مشکلی ندارم یعنی قبول دارم که همین طور است اما معنای آزادی آنچنان که در فلسفه سیاسی جدید ارائه می‌شود، شما بهتر می‌دانید که خیلی پودمانه‌تر از اینهاست.

بله، مجموع موضع‌گیریهای امام در خصوص انتخابات خصوصاً این نکته را نشان می‌داد که ایشان به رأی مردم معتقد بودند. به طور کلی در صحنه سیاسی کلی مملکت ایشان به‌هرحال جریان مردمی را مورد تأیید قرار می‌دادند.

هقین: جنابعالی این موضوع را در میان گرایشهای موجود در عرصه فکر و فرهنگ سیاسی کشور چگونه تحلیل می‌کنید؟

سروش: من در سطح عملی و نظری به طور کلی در کشور خودمان دو تفکر سیاسی می‌بینم که جدی است. یکی آنهایی که نهایتاً ضد استبدادند و دیگری آنهایی که نهایتاً موافق با استبدادند. یعنی مجموع آنچه که در کشور ما می‌گذرد این است. حالا در این میان خط‌کشیهای خردی هم وجود دارد و چندگانگیهایی هم هست. به نظر من ما راست استبدادی داریم، چپ استبدادی هم داریم. راست غیراستبدادی داریم چپ غیراستبدادی هم داریم. یعنی آن راستها و چپها هم در حقیقت در همین دو شاخه یا دو تنه بزرگ قرار می‌گیرند. لذا راست و چپ را بیش از اینکه سیاسی معنی کنم، اقتصادی معنی می‌کنم و بعد به لحاظ سیاسی اینها می‌توانند به هر یک از دو شاخه بزرگی که عرض کردم تعلق پیدا کنند.

فکر غیراستبدادی هنوز در میان ما خودی نشده و می‌شود ادله و شواهد و قرائن بسیاری هم برای این امر نشان داد و در عین حال عرض من این نیست که نمی‌توانیم فکر غیراستبدادی را خودی بکنیم. این چنین نیست. اما ما یک سابقه و سنت بسیار بلندی داریم که این سابقه و سنت بلند به ما چنین آموخته است که فکر دینی استبدادی و اقتدارگرا بشود. رهایی از قفس اقتدارگرایی و استبداد فعلاً برای ما مشکل است و نزاع بلندی که در یک قرن گذشته در کشور ما می‌رفته است بین این دو بوده و در جمهوری اسلامی هم به دلیل ابهام آزادی که در ابتدا عرض کردم هنوز تکلیف این نزاع یکسره نشده و ما شاهدیم که ادامه یافته است و آقای خاتمی هم پیرویشان در واقع یک نقطه دیگری از همین نزاع بود.

به هر حال یکی از مسائلی که در سطح نظری باید در این بحث روشن شود این است که ما در حوزه این مباحث چه انتظاری از دین داریم؟ به نظر من پیامبران، نه با سطح معیشت مردم کاری داشتند و نه با سطح معرفتشان، اما یک هدف دیگری داشتند؛ یعنی وقتی که آمدند نه با مردم بر سر فلسفه سیاسی شان درافتادند و نه با مردم بر سر نحوه معیشتشان درافتادند، هیچ کدام. پیغمبر اسلام (ص) هیچ وقت به مردم نگفت که اگر شما زمین را کروی نمی‌دانید من می‌خواهم به شما بگویم که کروی بدانید؛ یعنی خطاهای علمی شما را می‌خواهم تصحیح بکنم. هیچ وقت یک چنین سخنی نگفت و ما از هیچ پیامبری چنین چیزی را نشنیده‌ایم. یعنی خودشان را معطل این مسائل نمی‌کردند. اینها مطالبی است که باید خود مردم بیاموزند. هیچ وقت به مردم نمی‌گفتند که مثلاً اگر شما معتقدید خون در بدن نمی‌گردد، بیاید تا این خطای علمی را برای شما

تصحیح کنم و امثال اینها. اصلاً بنای پیامبران این نبود که با این چیزها درافتند و مثلاً بگویند که ما می‌خواهیم زندگی شما را از مرحله کشاورزی به صنعتی بکشانیم. همچنین است نظامات سیاسی که داشتند؛ مثلاً نظام قبیله‌ای بود، نظام استبدادی بود، نظام سلطنتی بود با اینها درنیفتادند. یعنی ما هیچ وقت حتی یک روایت هم نداریم که مثلاً گفته باشد که نظام سلطنتی باطل است یا نظام قبیله‌ای باطل است. آنچه که پیامبران به مردم یاد می‌دادند مفاهیمی بود و به تعبیر من یک محوری برای زندگی مردم آوردند؛ یعنی می‌گفتند همه این کارها را که می‌کنید بکنید، ولی زندگی محوردار داشته باشید. آن محورها را هم معرفی می‌کردند که عمده‌اش مسأله خدا و معاد بود. لذا چون، دوران گذشته نه به دلیل دینی بلکه به دلایل بیرون دینی علی‌الاصول دوران استبدادی بوده؛ ما فکر دینی‌مان و درک دینی‌مان هم استبدادی شده است. ما اصلاً در مقابل مفاسد استبداد حساسیت نداریم. این به همین معناست که ما با استبداد احساس بیگانگی نمی‌کنیم. استبداد برای ما خیلی خودی است، حداکثر طلب ما این است که یک شخص مستبد عادل‌ی سرکار بیاید. اما این را هم عرض کنم که اگر ما واقعاً یک جهدی کنیم و باز هم به فعالیت‌های معرفتی بیرون دینی ادامه دهیم تا نظامی که در آن بزرگ می‌شویم نظام غیراستبدادی باشد، رفته رفته ما آن نظام را خودی خواهیم یافت و با آن آشنا تر خواهیم شد و لذا می‌کوشیم تا فهم تازه‌ای از اندیشه‌های دینی سامان دهیم. راه بلندی داریم، مسیر پشت سر ما ۱۴۰۰ سال طول کشیده است. این هم لابد باید چند صد سالی طول بکشد تا مستقر بشود.

هفتین: جنابعالی از کسانی هستید که مدارا و بردباری را در قرائت دینیش تئوریزه می‌کنید. یک پرسش معرفت‌شناختی جدی در این زمینه به نظر می‌رسد و آن اینکه اگر ما قائل شدیم که ذهن بشر گرفتار علل است و او در کارهایی که می‌کند همیشه آگاهانه تصمیم نمی‌گیرد، بلکه اسیر انواع تعیین‌کننده‌های بیرونی و درونی است؛ آن وقت در مقام برخورد با او البته با صبوری و مدارای بیشتری می‌توانیم برخورد کنیم؛ چون همیشه او را در مقام اراده‌گناه بازشناسی نمی‌کنیم. اما اگر با انتظار معرفت‌شناختی و با انتظار انسان‌شناختی خاصی که از بشر داریم گمان بکنیم که او اگر حرف درستی را شنید لاجرم باید بپذیرد و اگر نپذیرفت یا ریگی در کفش دارد یا عقلش نمی‌رسد، این دیدگاه خشونت می‌زاید، تساهل با اعتقاد به تقدم اراده بر عقل یا علت بر دلیل قطعاً سازگاری درونی بیشتری برقرار می‌کند تا

اعتقاد به اصالت دلیل. در صورتی که جنابعالی علی‌الاصول به سوی اصالت دلیل گرایش بیشتری دارید و عموم حکمای مسلمان هم چنین نظری داشتند.

سروش: من در نوشته‌های خودم، گاهی تعبیر دلیل و علت را به کار برده‌ام که معادل همان معنای عقل و اراده است. نزاع دامنه‌داری برقرار است میان کسانی که قائلند که عقل ما با دلیل کار می‌کند و آنهایی که می‌گویند عقل ما با علل کار می‌کند یا به تعبیر دیگری، طایفه‌ای که می‌گویند رشد معرفت تابع ادله و براهین است و طایفه دیگری که معتقدند رشد معرفت تابع علل و ارادات است. خوب دو پارادایم هست. مدرنیزم عمدتاً معطوف به این گرایش است که معرفت تابع علل است یا اقلأً بیش از آنکه تابع ادله باشد، تابع علل است. من حتی نسبت‌گرایی در معرفت را هم معلول همین موضع می‌دانم. یعنی شما اگر نقش دلیل را ضعیف کنید و نقش علت را تقویت کنید ناچار به سوی نسبت می‌روید. در حالی که اگر پای دلیل در میان باشد نسبتی در کار نخواهد بود و حق و باطل پررنگ‌تر خواهند شد. این مسأله خیلی مهمی است. جوانه‌های این بحث در میان فیلسوفان ما و در فیلسوفان مغرب زمین از دیر زمان بوده است، منتها امروز این جوانه کاملاً رشد کرده و به گل نشست است.

حکمای ما همچنان که می‌دانید و به طور کلی فیلسوفان غرب و شرق تا قبل از دوران مدرن بحث خطا در فلسفه ادراک را جدی نمی‌گرفتند. یا بحثی نمی‌کردند یا به سرعت از آن عبور می‌کردند و به طور کلی وقوع خطا در ادراک را یک امر استثنایی و عارضی تلقی می‌کردند و عقل را واجد یک ساختار صحیح و متناسب با ساختار عالم می‌دانستند که یکی در دیگری می‌تواند منعکس بشود و آدمی را به معرفت حق و صائب برساند. از وقتی که بحث بت‌های قبیله و بازار و غیره مطرح شد و وقتی که دکارت بحث از خطا را مطرح کرد و گفت که دخالت اراده در ادراک است که خطاانگیز است و بعدها که مسأله ایدئولوژی توسط مارکس و غیره مطرح شد، قصه وقوع خطا جدی گرفته شد و این سؤال خیلی اهمیت پیدا کرد که آیا ساختار عقلانی ما اساساً ساختاری است که بتواند کشف از واقع بکند یا نه؟ به تعبیر ساده‌تر، آیا خطا در ادراک اتفاقی (random) است یا سیستماتیک؟ تقریباً عموم امروزها معتقدند که این خطا ممکن است سیستماتیک باشد نه اتفاقی. اگر خطا سیستماتیک باشد در آن صورت علاجه هم برای آن متصور نیست. در این خطای سیستماتیک که برمی‌گردد به ناستوار بودن ساختار اصلی عقلانیت و ذهن و دستگاه ادراکی بیش از آنکه دلایل کارگر باشند علتها کارگرند و این در واقع به تعبیر دیگر

بیان یک شعار تازه‌ای در عالم معرفت است و آن شعار این است که عقل آزاد نیست. قدما برای آزادی عقل مهمترین توصیه‌هایشان پیرامون پیراستن نفس از رذایل و طمع و غرور و حسد و حجابهای ادراک بود. ولی امروزها معتقدند که داستان عمیق‌تر از این حرفهاست و عقل اسارت‌های بسیار اساسی‌تری دارد که نمی‌تواند براحتی از چنگال آنها خلاص شود.

ما باید در اینجا به هر حال موضع خودمان را روشن کنیم. دو پارادایم هست در دو سر طیف و در میان اینها هم البته ترکیب‌هایی متفاوت با تناسب‌های مختلف وجود دارد. یک طرف را می‌توانیم پارادایم دلیل بگیریم و پارادایم آزادی عقلانی، طرف دیگر را پارادایم علت و اسارت عقل. چنانکه عرض کردم در میان آن دو طیف هم می‌توانیم ترکیب‌های مختلف با نسبت‌های مختلف از اسارت و آزادی و علت و دلیل و غیره را قائل باشیم و برای هر کدام هم حکمی صادر بکنیم. پیش‌فرض عموم حکمای اسلامی چنان که اشاره کردید این بوده که عقل علی‌الاصول آزاد است مگر اینکه در بند نهاده بشود؛ عقل علی‌الاصول ساختار استوار و متعادل دارد مگر آنکه چیزی آن را از اعتدال برگرداند و به انحراف بکشانند و خداوند به ما قدرت درک حقایق را کم و بیش و به اندازه طاقبت بشری داده است. این پیش‌فرض عموم حکیمان اسلامی و البته حکیمان یونانی بوده است. پیش‌فرض مدرن و پیش‌فرض پست مدرن خلاف این است. ما باید حسابمان را اینجا روشن کنیم. مرحوم آقای طباطبایی چنان که می‌دانید با تفکیک میان اعتباریات و غیر اعتباریات کوشیدند تا بگویند که کدام بخش از عقل، عقل اسیر است و تابع شرایط اجتماعی است و تبعیت از خواستها و منافع آدمی می‌کند و کدام بخش این چنین نیست. منتها همان طور که می‌دانید وقتی که در این مجموعه رخنه افتاد یعنی آب وارد کشتی شد دیگر معلوم نیست سرشینی مصنوعی بماند و به همین سبب ظاهراً همه کشتی را آب گرفته و اینکه بخشهایی را ما بتوانیم مرزبندی و سد بندی کنیم و از غرق شدن نجات بدهیم کار آسانی نیست.

ولی ببینید من بر یک نکته می‌خواهم تأکید کنم. صرف نظر از اینکه ما در این نزاع موضع‌گیری بکنیم یا نکنیم که البته باید بکنیم و البته هم موضع‌گیری دشواری است ولی بسیار سرنوشت‌ساز است و تازه فقط وقتی هم این موضع‌گیری میسر می‌شود که ما خرد جمعی را به کار بیندازیم و من حیث‌المجموع به یک داوری روشنی برسیم، از اینکه بگذریم، من فکر می‌کنم که بی‌شک معرفت علمی یا معرفت فلسفی فرقی نمی‌کند حتی معرفت دینی، اینها در جامعه سرنوشت‌سازند و رشدشان علامت رشد جامعه است و انحطاطشان علامت انحطاط جامعه.

حتی رشدشان علت رشد است و انحطاطشان علت انحطاط است. گمان می‌کنم در این تردیدی نمی‌شود کرد. ببینید من یک مبنای نسبتاً ساده‌ای را مفروض می‌گیرم، آن مبنای ساده این است که انسان یک فاعل عاقل است؛ یعنی ما کارمان تابع ادراکاتمان است. برخورد من با شما، برخورد من با این جهان، با این حکومت، با این اقتصاد، با شاگردان در کلاس و درس به هر حال اینها تابع چیست؟ تابع درکی است که من از واقعیت دارم، تابع درکی است که از علم، از کلاس و از دانشگاه دارم. اگر این درک من عوض بشود البته رفتار من عوض خواهد شد. این طبیعی است. حالا اگر از سطح فردی بیرون بیاییم در سطح جمعی هم همین طوز است. درکی که مجموع توده‌های مردم ما از دین دارند، درکی که از سیاست دارند، درکی که از دنیای معاصر و غیره دارند، این درکها آنها را به عمل می‌کشاند؛ یعنی نحوه عمل و رفتار آنها را تعیین و دیکته می‌کند. با تغییر این درک هم رفتار ما تغییر می‌کند. ما هر دستکاری که در معرفت مردم بکنیم، دستکاری در رفتارشان هم کرده‌ایم. در آن مقاله «ذهنیت مشوش، هویت مشوش» من در حقیقت بر همین مدار سیر کردم. یعنی سخنم را مبتنی بر همین معنا استوار کردم که اگر ذهنیت ما مشوش بشود هویت ما مشوش می‌شود چه فرداً و چه جمعاً. یعنی اگر ما پریشان فکر باشیم، ندانیم که چه می‌گوییم و حرف حسابمان چیست، به طور طبیعی در عمل هم درمی‌مانیم. اگر موضع ما، موقع ما و ایستار ما معلوم نباشد، واجد هویتی مشوش خواهیم بود، نمی‌دانیم چه کاره هستیم، اما اگر ذهن روشن باشد، عمل هم روشن است. به این ترتیب در اینجا این مقدار از مسأله روشن است. آن وقت سؤال شما، آن سؤال خیلی مهمی که مطرح کردید، در حقیقت به مرحله ما قبل این بر می‌گردد، که این معرفت که خودش موگد عمل است و تعیین کننده عمل است و رشدش به زشد عمل و انحطاطش به انحطاط عمل و مشوش شدنش به مشوش شدن هویت منتهی می‌شود، خودش چگونه عوض می‌شود؟ خودش را می‌توان با دلیل و با منطق و با گفتگو با مفاهمه و دیالوگ عوض کرد یا اینکه آنجا را هم باید با تبلیغ و با تلقین و با زور و با القا و با قدرت عوض کرد. هنوز من آنقدر نسبت به طبیعت بشری بدگمان نشده‌ام، نسبت به ساختار عقل آنقدر بدبین نشده‌ام که تصور کنم که دلایل در این عالم هیچ کاره‌اند و معتقدم باید کوشید که سهم ادله را در ادراکات هرچه بیشتر کرد.

هتین: حالا اگر در کاوشهای معرفت‌شناختی معلوم شد که ادله سهم بسیار

اندکی در مجموعه عوامل تعیین‌کننده باورهای ما دارند، چطور؟

سروش: من البته به اهمیت این سؤال و این نکات کاملاً واقفم؛ یعنی هیچ نمی‌خواهم مسأله را کوچک کنم و فقط یک چیزهای خردی که به نظرم می‌آید عرض می‌کنم. چنانکه گفتم مطلب انصافاً جدّیتر و حساستر از این حرفهاست که بشود تکلیفش را به سادگی معلوم کرد. نکته اول همان طور که گفتم این است که من آنقدرها بدبین نیستم که بگویم ادله هیچ تأثیری ندارند؛ بلکه معتقدم که ما اگر یک معرفت‌شناسی علی تام و تمام داشته باشیم - در مقابل معرفت‌شناسی دلیلی تام و تمام - یک نوع دور با خودش خواهد آورد. برای اینکه شما اگر بخواهید اثبات کنید که معرفت، علی است باز هم این مدعا دلیل می‌خواهد؛ یعنی ما هیچ وقت نمی‌توانیم از دلیل دست بشوییم، لذا دلیل را نمی‌توانیم کنار بگذاریم و به نحو کامل بازنشسته نمی‌توانیم بکنیم. این از بعد نظری‌اش که به لحاظ نظری، معرفت‌شناسی علی بی‌مسأله و بدون تناقض نمی‌شود داشت. چون معرفت‌شناسی علی همه راههای نفس کشیدن را بر خودش می‌بندد و زیر بار حجم و انسداد خودش خفه می‌شود.

اما به لحاظ عملی، تصور من این است که اتفاقاً وظیفه رهبران فکری، روشنفکران، عالمان و همه کسانی که دست اندرکار مسائل فرهنگی یک جامعه هستند، این است که نفس‌کشهای دلیل را در جامعه بیشتر بکنند. یعنی نگذارند آن اسارتی که معرفت در چنگال علل پیدا می‌کند محکمتر و آهنیتر بشود. این بسیار نکته مهمی است. ببینید مثلاً همین بحث دیالوگ چنین چیزی است. یعنی اگر ما بتوانیم آن را دایر کنیم یک مقدار کمک کرده‌ایم به اینکه نقش دلیل را در مقابل علل فرجه کنیم؛ یعنی اصلاً جامعه جدید را باید جامعه علل نامید. روزگار حاضر روزگاری است که این قصه را تشدید کرده یعنی ما اسارت‌هایمان بیشتر شده و البته هم این اسارتها را بیشتر شناخته‌ایم، لذا وظیفه رهبران فکری به نظر من این است که جای ادله را باز بکنند یعنی نفس‌کشاها و پنجره‌های دلیلی را که آزادیهای عقلانی می‌آورد، به میزانی که ممکن است و به میزانی که شدنی است باز کنند.

اما آن نکته‌ای که در پرسش قبلی درباره تناسب و تلازم دلیل‌گرایی با خشونت از یکسو، و علت‌گرایی با مدارا از سوی دیگر گفتید، تا حدی درست است اما شما یک مقدمه از دو مقدمه لازم را گفتید و من مقدمه دیگری باید بر آن بیفزایم.

اتفاقاً اعتقاد به نقش علل در معرفت هم می‌تواند خشونت را با خود بیاورد. ملاحظه بکنید،

فرض کنیم که ما قائل باشیم که دلیل به خرج احدی نمی‌رود؛ لذا رفتار ناباب، معلول علل است نه معلول ادله. در این صورت ممکن است ما به خودمان اجازه بدهیم که با خشونت که خود آن هم جزء علل است رفتار کسی را عوض بکنیم، با خشونت کسی را بدل به انسان دیگری بکنیم تا رفتار دیگری پیدا کند. یعنی به تنهایی از اینکه ما اسیر علل هستیم سعه صدر بیرون نمی‌آید.

هقین: یعنی در کنار آن مقدمه معرفت‌شناختی یک مقدمه انسان‌شناختی هم لازم است.

سروش: بله، بنابراین مقدمه معرفت‌شناختی به تنهایی وافی به مقصود نیست و از آن سعه صدر در نمی‌آید. حالا مقدمه دومی که من می‌خواستم اضافه کنم، شما البته به این بیان گفتید، اما مقدمه‌ای که من می‌خواستم اضافه کنم همان مقدمه فوق‌العاده مهمی است که مبنای عدالت هم هست و آن اینکه:

هر بد که به خود نمی‌پسندی با کس ممکن ای برادر من

یعنی این دومی باید به اولی اضافه بشود تا از این دو مقدمه نتایج کاملاً انسان‌نواز بیرون بیاید اول اینکه عموم مردم در ادراکاتشان معذورند یا دست کم تود درصد از آنچه که باعث سوء رفتارشان می‌شود خارج از اختیار و کنترلشان هست و شاید ده درصد از آن در اختیار و کنترلشان باشد. دوم اینکه:

آنچه بر نفس خویش نپسندی نیز بر نفس دیگری مپسند

من ممکن است بگویم که من اسیر غللم؛ اما مایلیم وقتی شما دست به تغییر و تعویض دستگاه شخصیتی من می‌برید با ترمش دست ببرید نه با خشونت و عتاب و درشتی. در حالی که هر دو راه به روی شما باز است، اما به همین نسبت هم وقتی در مورد شما می‌خواهم عمل بکنم و دست به تغییر شخصیت شما برای تغییر رفتار شما ببرم به شیوه‌های نرم و بردبارانه دست می‌برم نه به شیوه‌های خشن و درشت، چون نمی‌خواهم با خود من این چنین رفتار بکنند. این دو مقدمه که یکی معرفت‌شناختی است و دیگری را می‌توانیم انسان‌شناختی بنامیم وقتی در کنار هم قرار بگیرد، البته همان طور است که گفتید از آنها مدارا و سعه صدر و لطف تدبیر در مقام تربیت و تغییر آدمیان بر می‌آید و الا، نه.

قدرت و مصلحت

درآمدی بر فلسفه دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)

اصغر افتخاری*

چکیده: مؤلف در این مقاله ضمن طرح نسبت قدرت سیاسی با «مصلحت» به دو الگوی مهم فلسفی در حوزه فلسفه سیاسی اشاره می‌کند. الگوی اول که «مصلحت دولتی» نام دارد، بین تحصیل منافع دولتی در پوشش مصالح ملی می‌باشد، به این معنا که مصلحت ابزاری می‌شود برای نفع‌طلبی فرد یا گروه حاکم. الگوی دوم، «دولت مصلحتی» نام دارد که دلالت بر تأسیس دولت بر مقتضای خواست مردم و گروه‌های سیاسی موجود در جامعه دارد. با توجه به نوع رابطه موجود، مشخص می‌شود که مصلحت در الگوی اول به شکل درونی (*internal*) و در الگوی دوم به شکل بیرونی (*external*) تعریف شده و خادم یا مخدوم قدرت واقع می‌شود.

حال این سؤال اصلی مطرح می‌گردد که امام با طرح مفهوم مصلحت در حکومت اسلامی کدام یک از دو الگوی فوق را مد نظر داشته‌اند. مؤلف برای پاسخ به این سؤال ضمن تحلیل دو مفهوم قدرت و مصلحت در اندیشه سیاسی امام به این نتیجه می‌رسد که: اساساً امام - به خاطر مبانی نظری و عملی سیاست اسلامی - با مفهوم مصلحت به شکل تأسیسی آن (که دو الگوی فوق را شامل می‌شود) مخالف بوده‌اند، به عبارت دیگر غرض

اصلی امام از مصلحت در حکومت، نه اِبتنای دولت بر مصلحت بلکه استفادهٔ روش دولت از مصلحت است. خلاصه کلام آنکه مصلحت نزد امام به عنوان یک روش و نه به عنوان فلسفهٔ تأسیس دولت مطرح بوده است.

شما آقایان که نسل جوان هستید.... لازم است در تعقیب مطالب مختصری که بنده عرض می‌کنم، در طول حیات خود، در معرفی نظامات و قوانین اسلام جدیت کنید.^۱

امام خمینی (س)

مقدمه:

دولت واژهٔ فریبنده‌ای است که شاید در گسترهٔ مباحث سیاسی کمتر بتوان معادلی برای آن یافت که از حیث اهمیت بتواند با آن برابری کند. جهت تبیین میزان اهمیت این واژه ذکر این نکته کفایت می‌کند که اندیشه‌گران سیاسی در مقام تعریف علم سیاست به دو گروه عمده تقسیم شده‌اند؛ گروهی که علم سیاست را علم قدرت می‌دانند و دستهٔ دومی که آن را به علم دولت تعریف کرده‌اند. هم ارزی قدرت و دولت، نشان‌دهندهٔ اهمیت و محوریت واژهٔ دولت می‌باشد. بلونشکی (Bluntschki) در کتاب «نظریهٔ دولت» این دیدگاه را صراحتاً آورده و «علم سیاست را به معنای درست کلمه علمی می‌داند که موضوع آن دولت است».^۲ همین دیدگاه متعاقباً مورد توجه دیگر اندیشه‌گران غربی قرار گرفته و به پیدایش مکتب «هواداران دولت» منجر می‌شود. رافائل (Raphael) در تأسی به همین سنت به طور قطع امر سیاسی را پدیده‌ای معرفی می‌کند که به نحوی با دولت در ارتباط است^۳ و یا اینکه باری (Barry) تاریخ نظریات سیاسی را به تاریخ نظریه‌های دولت تقلیل می‌دهد.^۴ از جمله آثار مهمی که به نحوی بر اهمیت و احیاء نگرش «دولت محور» در عصر حاضر دلالت دارند می‌توان به دو کتاب «نظریه‌های دولت» تألیف اندرو وینسنت (Andrew Vincent) و «تکوین دولت مدرن» اثر جانفرانکو پوجی (Gianfranco Poggi)^۵ اشاره کرد که در مجموع از اولویت موضوع «دولت» بر مقوله «قدرت» در سیاست، حکایت دارند.^۶

با عنایت به مدعای فوق، تحلیل‌گران سیاسی جامعه ما نیز بالاچار باید پدیدهٔ «دولت» را با

دقت و تأمل بیشتری مورد بررسی قرار دهند. پردازش و طرح الگوی اسلامی از سیاست در عصر حاضر بدون ارائه تئوری‌ای مستقل و منسجم از دولت میسر نیست و به همین خاطر در نوشتار حاضر به کنکاش در این مفهوم مطابق اندیشه سیاسی حضرت امام پرداخته‌ایم.

بدیهی است که طرح و پردازش یک تئوری اسلامی از دولت، کار ساده‌ای نیست و محتاج تلاش گسترده تمامی اندیشه‌گران سیاسی - اعم از متخصصان حوزه فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی، تاریخ، جامعه‌شناسی و روانشناسی - می‌باشد. بنابراین در نوشتار حاضر به خاطر محدودیتهای موجود، صرفاً به بعدی از ابعاد فلسفه سیاسی دولت پرداخته‌ایم که به نظر می‌رسد، از اهمیت و حساسیت بیشتری برخوردار است. در ارتباط با موضوع حاضر ذکر نکات زیر از باب مقدمه ضروری می‌نماید:

اولاً - حوزه مطالعاتی خود را اندیشه سیاسی حضرت امام برگزیده‌ام که به نظر می‌رسد بهترین و معتبرترین منبع تحلیلی برای عصر حاضر است. این واقعیت که حضرت امام توانستند مبانی حکومتی اسلام را در چهارچوب مقتضیات زمانی و مکانی قرن بیستم احیا و سپس یک حکومت دینی موفق را بنیان نهند، ما را در این گزینش تأیید می‌کند. بدیهی است که سیره عملی و نظری امام از آنجا که مبنی بر اصول تفکر سیاسی شیعه است، در صورت تحلیل صحیح و سالم می‌تواند چهارچوب کلی تئوری دولت اسلامی را به ما بشناساند.^۷

ثانیاً - به خاطر گستردگی حوزه بحث، در این نوشتار صرفاً به بررسی دو مقوله «قدرت سیاسی» و «اصل مصلحت» پرداخته‌ایم. لازم به ذکر است که نوع رابطه‌ای که ما بین این دو مفهوم برقرار می‌کنیم. در شکل دهی به فلسفه دولت اسلامی کاملاً تأثیرگذار است. قبول «مصلحت» به عنوان معیار «اعطاء حق اعمال قدرت» به تولید تئوری «دولت مصلحتی» و نفی این رابطه به تئوری «دولت ایدئولوژیک» می‌انجامد. از ترکیب دو عنصر فوق می‌توان به تئوری «مصلحت نظام» دست یافت که با مبانی فکری اندیشه سیاسی حضرت امام سازگارتر است. خلاصه آنکه، دو مقوله فوق نقطه آغازین بحث از فلسفه دولت را به ما نشان می‌دهند و از این حیث در گام نخست از طراحی تئوری دولت در اندیشه امام آن دو را برگزیده و به بحث گذارده‌ایم.^۸

ثالثاً - برای درک کلیت تئوری دولت از دیدگاه امام لازم است تا مباحث مهم دیگری از قبیل مشروعیت و مقبولیت، کارآمدی و کارکرد دولت، جایگاه ولی فقیه، حقوق شهروندان و... نیز مورد بررسی قرار گیرند و از ترکیب نهایی آنها به نتیجه مورد نظر دست یافت. بنابراین آنچه در

این نوشتار می‌آید صرفاً «درآمدی بر تئوری دولت امام» است که پیش‌بینی می‌شود به نقد ناقدان ناصح و جهد عالمان علاقه‌مند به مبانی سیاسی اندیشه امام تکمیل و ثمر بخشد.

الف) قدرت و مصلحت: گونه‌شناسی انواع دولتها

مسئله تاریخ بسیار پیچیده‌تر و درهم ریخته‌تر از تصویری است که اندیشه‌ها و نظریات فلسفی از آن به دست می‌دهند، تئوریهای دولت نیز خصلتی [گزینشی] گسیخته دارند و غنای واقعیت تاریخی را منعکس نمی‌کنند.^۹

شاید مهمترین علت برای وجود نگرشهای مختلف و متعدد در باب طبقه‌بندی گونه‌های دولت، همان باشد که «اندرو وینست» در عبارت فوق به آن اشاره نموده است. با این حال باید پذیرفت که این گسیختگی و پراکندگی تاریخی به هیچ وجه مانع از تقسیم‌بندی دولتها و تلاش برای تفکیک آنها از یکدیگر نمی‌شود. بالعکس، می‌توان چنین ادعا کرد که خصلت فوق می‌طلبد تا در راه فهم دولت، تلاشی مضاعف به عمل آورده به پژوهشهای خود عمق و گسترش بیشتری بدهیم.

۱- الگوهای «دولت - مصلحت»

«دانکن» (G. Duncan) در تئوری سیاسی و طبیعت بشر روش کشف ارتباط بین متغیرهای مختلف را برای درک ماهیت پدیده‌های اجتماعی پیشنهاد می‌کند. به زعم «دانکن» فهم هرچه بهتر دولت در گرو فهم رابطه آن با «طبیعت انسان» است. بنابراین مشاهده می‌شود که با کوشش در ابعاد وجودی انسان سعی می‌کند، ماهیت دولت را دریابد.^{۱۰} این روش امروز نیز می‌تواند مفید باشد و بر همین اساس به شناسایی انواع دولتها با عنایت به عامل مهم «مصلحت» می‌پردازیم. از این منظر سه گونه مهم دولت را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد که هر الگو بر رابطه‌ای خاص بین «قدرت سیاسی و مصلحت» استوار است. این الگوها عبارتند از:

اول - مصلحت دولتی

در این الگو «قدرت» شارح و مفسر مصلحت و مجری تحقق آن قلمداد می‌شود. این معنا برای اولین بار توسط نظریه پردازانی که قائل به ارجحیت و جایگاه رفیع دولت به شکل مطلق در

— افرادی از قبیل گیساردینی (Gaicciardini)، دلا کاسا (Della Cassa) و مهمتر از همه ماکیاولی — اظهار شد. بر این اساس دولت دارای یک ماهیت و وجود مستقل از جامعه می باشد که مصالح ویژه ای هم دارد، بنابراین قدرت سیاسی باید به سان ابزاری کارآمد در راستای تحقق آن مصالح به کار آید. به گفته «گیلبرت رابل» مصلحت دولتی مبتنی بر یک تلقی گمراه کننده از دولت است و آن هم اینکه: ما از دولت به گونه ای سخن می گوئیم که گویی واقعاً مستقل از ما عمل می کند و چونان شخصی تلقی می شود که حرف می زند، می جنگد و می کشد.^{۱۱} این نوع از مصلحت دارای پیشینه ای طولانی در تاریخ سیاسی بشر می باشد و در قالب نظریات مختلف دولت، آمده است. از جمله این تئوریا می توان به موارد زیر اشاره کرد.

یک) تئوری دولت فارغ از اخلاق

در این تلقی از دولت، اخلاق و ارزشهای معنوی به کلی مردود شمرده شده و صرفاً «قدرت» مد نظر است. چنان که ماتیکه (Meinecke) نیز اظهار داشته، مصالح در این مقام عبارتند از «منافع مادی» بنابراین، دولت هر کاری را که از نظر مادی منفعت داشته باشد، می تواند در ذیل عنوان مصلحت به انجام رساند.^{۱۲} دولتهای استبدادی و تمامیت خواه مصداق بارز این تئوری هستند که در آنها شخص یا گروه و حزب حاکم، با تعریف کردن منافع شخصی / گروهی خود به مثابه مصالح ملی، سعی در تحصیل آنها و بهبود وضعیت شان دارند.^{۱۳}

دو) تئوری دولت خدمتگزار غیر مسئول

در این تئوری از عنصر بدبینی مطابق آنچه که در تئوری نخست آمد، خبری نیست و به جای آن یک نگرش واقع بینانه حاکم می شود. داشتن اصل «خدمتگزاری» باعث می شود تا حاکمان «اعمال خویش» را با انگیزه خدمت به مردم انجام دهند و به مثابه «مصالح عمومی» تلقی و دنبال کنند. نمونه بارز این نگرش را می توان در زمان حکومت «ریشلیو» در فرانسه، مشاهده کرد. با توجه به اصول نظری و مطالب مندرج در وصیتنامه ریشلیو (Richelieu) مشخص می شود که وی فردی علاقه مند به مردم و خواهان خدمت به ایشان بوده و به همین خاطر سیاستهای خود را عین مصلحت عمومی تلقی می کرده و با جدیت در پی اعمالشان بوده است. در نتیجه، استبداد و سخت گیری او را صرفاً با نفع طلبی شخصی — که در تئوری نخست آمد — نمی توان فهمید و تفسیر کرد.^{۱۴}

سه) تئوری دولت اخلاقی

تصویر شهریار به مثابه خدای روی زمین، خود به خود نوعی از دولت را به وجود آورد که در آن خواست حاکم عین مصلحت مردم تفسیر می‌شد. مسیحیت در قرون وسطی از این تئوری بهره زیادی برد و با افزودن عنصر دینی به تئوری حکومت‌های استبدادی و تمامیت‌خواه، شکل تازه‌ای از «مصلحت دولتی» را به نمایش گذاشت.^{۱۵} دو بوا (Du boys) و دوشن (Duchesne) از جمله کسانی بودند که در فرانسه قرن ۱۷ شهریار را به عنوان «خدای روی زمین» یاد می‌کردند، خدایی میرا که بر مصالح عموم آگاهی داشت و در نتیجه سیاست‌های متخذه‌اش، برآورنده نیاز مردم تلقی می‌شد.^{۱۶}

اگر چه «مصلحت دولتی» و گونه‌های مختلف دولت پدید آمده در ذیل آن - یعنی دولتهای استبدادی، تمامیت‌خواه و جبارانه - شدیداً مورد نقد واقع شده‌اند، با این همه باید پذیرفت که اندیشه مصلحت دولتی همچنان در سیاست جهان مطرح بوده و به گفته «اندرو وینست» به نظر هم نمی‌رسد که در شرف زوال باشد.^{۱۷} طرح اندیشه عینیت دولت - در قالب مفاهیمی چون دولت بیرونی (External State)، دولت سیاسی، و دولت کامل (State preper) از سوی متفکر بزرگی همچون هگل و یا اندیشه «استبداد روشنفکرانه» (Enlightened despotism) از فلاسفه و فیزیوکراتهای قرن هجدهمی، تماماً دلالت بر این مهم دارند که جریان تفکر مبتنی بر «مصلحت دولتی» با همه ایراداتش همچنان ادامه خواهد داشت.

دوم - دولت مصلحتی

این الگو محصول نقد الگوی «مصلحت دولتی» است که در آن «مصلحت در درون دولت» تعریف و تحدید می‌شد. به واسطه آثار منفی الگوی نخست، شارحان و نظریه‌پردازان «دولت مصلحتی»، انحصار دولت در تعیین مصلحت را نفی کرده، آن را «امری همگانی» قلمداد کردند. نتیجه آنکه اصول مهمی همچون ضرورت تحدید قدرت سیاسی (از جهت حقوقی، نهادی، اخلاقی و فلسفی)، حاکمیت مردمی و التزام به دموکراسی مطرح می‌گردند.^{۱۸} از این منظر مصلحت ماهیتاً در خارج از دولت معنا و تحدید می‌شود و صبغه بیرونی دارد تا درونی. دولتهای مشروطه و دموکراتیک و حتی طبقاتی از آن حیث که قائل به «دولت مصلحتی» هستند، در این گروه قرار می‌گیرند. لازم به ذکر است که دولت از این دیدگاه ملزم به اطلاع از خواست و

اراده واقعی جامعه و سپس تلاش در راستای تحقق آنها می‌باشد. از این منظر تحدیدهای خارجی - اعم از دین، آیین و ایدئولوژی - نمی‌تواند جالب توجه باشد و صرفاً خواست واقعی جامعه - که به زعم ایشان در اکثریت تجلی می‌یابد - ملاک است.

سوم - تئوری مصلحت استراتژیک

این تئوری ریشه در اندیشه سیاسی حضرت امام دارد و از جمله میراث‌های گرانبار حکومت اسلامی در ایران می‌باشد. مطابق این تئوری رابطه مصلحت و دولت نه در سطح تأسیسی بلکه در حد روش برقرار می‌باشد. تئوری «مصلحت دولتی» و «دولت مصلحتی» از آن حیث که سعی در طرح مصلحت به عنوان مبنای تأسیس دولت دارند، با یکدیگر مشترک هستند. اما «مصلحت استراتژیک» داعیه ورود به فلسفه سیاسی دولت را ندارد و صرفاً در حد یک روش (راهکار عملی) برای اداره جامعه مطرح می‌باشد. همین تمایز دقیق و ظریف است که راه را برای ورود عنصر «مصلحت» به حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه سیاسی تشیع، به وسیله حضرت امام، می‌گشاید. نظر به اهمیت این نکته در ادامه به تحلیل بستر تاریخی، مفهوم مصلحت و رابطه آن با فلسفه دولت در تاریخ سیاسی اسلام پرداخته و از این طریق به تازه بودن دیدگاه امام - درباره طرح معنایی کاربردی از مصلحت و ارتباط آن با دولت اسلامی - پی خواهیم برد.

۲ - دولت و مصلحت در تاریخ سیاسی اسلام

متعاقب رحلت حضرت رسول اکرم (ص) سیاست عملی در جامعه اسلامی دچار گسست شده و ما شاهد شکل‌گیری سه جریان سیاسی عمده بودیم:
اول) جریان سیاسی «امامیه» به رهبری حضرت علی (ع)
دوم) جریان سیاسی «مهاجران» به رهبری عمر و ابوبکر
سوم) جریان سیاسی «انصار» به رهبری سعد بن عباد.

نکته مهم آنکه محور اختلاف و گسست فوق را نوع رابطه «دولت - مصلحت» تشکیل می‌دهد؛ یعنی اینکه درباره جانشین پیامبر (ص) دو رویکرد مطرح می‌شود:

رویکرد اول با اعتقاد به اینکه امر حکومت از طرف خداوند متعال مورد توجه قرار گرفته و جانشینان حضرت به طور مشخص در قالب دوازده امام منصوب گشته‌اند و هرگونه مصلحت

اندیشی سیاسی را نفی کرده با این حال دیدگاه امامت را طرح می‌کند.^{۱۹} حضرت علی (ع) در همین باره چون عده‌ای او را در مقابل معاویه به سیاست‌ورزی (به معنای نیرنگ و مصلحت اندیشی متعارف) دعوت می‌کردند چنین می‌فرماید:

به خدا سوگند معاویه زیرکتر از من نیست، لیکن شیوه او پیمان شکنی و گنهکاری است. اگر پیمان شکنی خوشایند می‌نمود زیرکتر از من کسی نبود... به خدا مرا با فریب، غافلگیر نتوانند و با سختگیری ناتوانم نتوانند
شمرد. ۲۰

اما رویکرد دوم، معتقد بود که صلاح اندیشی اهل حل و عقد، تکلیف حکومت را مشخص خواهد کرد. بنابراین دولت اسلامی باید به شور و مشورت جمعی گذارده شود. مهاجران و انصار با همه اختلافهایی که داشتند، درون این رویکرد قرار می‌گیرند و به همین خاطر است که می‌بینیم، در «سقیفه بنی ساعده» هیچ یک از بنی هاشم یا نزدیکان پیامبر (ص) - قائل به تئوری امامت - حاضر نشده، فقط بزرگان مهاجر و انصار در خصوص متولی قدرت به بحث می‌نشینند.^{۲۱} با رجوع به استدلالهای طرفین و شیوه کسب قدرت، می‌توان به الگوهای ضمنی مختلفی از رابطه «دولت - مصلحت» در کلام قایلان به مصلحت پی برد. به عنوان مثال در پاسخ «حباب بن مقدر» به «عمر» صراحتاً «تئوری دولت فارغ از اخلاق» تجلی می‌کند که از گونه‌های متعارف و رایج «مصلحت دولتی» است. آنجا که می‌گوید:

[ای انصار] دستهای خود را از بیعت با ایشان [مهاجران] نگه دارید و به سخن این شخص [عمر] و همراهانش گوش ندهید که بهره شما از این کار می‌خواهند و اگر از پذیرفتن خواست شما خودداری کردند، ایشان را از این سرزمین برانید.^{۲۲}

از عبارت فوق معلوم می‌شود که «انصار» با انگیزه قدرت‌طلبی وارد میدان شده بودند و مصلحت را عین تصدی قدرت سیاسی از جانب خود و تأسیس دولت اسلامی می‌دانستند. مهاجران نیز به گفته مؤلف کتاب «سیره المصطفی» دقیقاً با همین برداشت از دولت، پا به عرصه سیاست می‌گذارند:

اگر آگاهی انصار بر همداستانی بیشتر مهاجران بر دور کردن علی از خلافت نبود، با خلافت اینگونه برخورد نمی‌کردند... برخورد انصار در

سقیفه بنی ساعده عکس العمل رفتار مهاجران و همدستی آنان در دور کردن
علی از خلافت بوده است.^{۲۳}

به عبارت دیگر انصار و مهاجر با طرح ایده خلافت در مقابل امامت، در حقیقت «مصلحت» را به سان یک عامل مؤثر در فلسفه سیاسی اسلام وارد می‌کنند که بر مبنای آن می‌توان تشکیل دولت داد. در این بازی البته مهاجران موفق بودند، چرا که با ایجاد تفرقه در جبهه انصار و قراردادن آنها در گروه خود، از حیث جمعیت بر تفکر امامت پیشی گرفته و بدین ترتیب دولت را بر مقتضای فلسفه تازه، بنیان نهادند. این جریان در سالهای بعد تعمیق و گسترش یافته و مشاهده می‌شود که معاویه و سپس یزید و... با عاری کردن عنصر مصلحت از ملاحظات دینی، آن را در شکل آشکارش به کار می‌گیرند.^{۲۴}

نتیجه آنکه فلسفه سیاسی شیعه برای حکومت، مبنایی و رای مصلحت اندیشی‌های روزمره قائل است که در دو لفظ امامت و ولایت از زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) تا به امروز جریان دارد. حضرت امام به عنوان یک فقیه شیعی که قائل به «ولایت فقیه» بودند و این تئوری را در گفتار و عمل گردن دادند، البته با طرح مصلحت در حد معیار تأسیس دولت موافق نبوده‌اند. آنچه از ایشان در مورخه ۶۶/۱۱/۱۷ ملاحظه شد محتاج تفسیری تازه است که در عین التزام به مبانی فلسفی دیدگاه شیعه، مجال را برای طرح مصلحت نیز باز می‌گذارد. ما از این تفسیر تحت عنوان «مصلحت استراتژیک» یاد کرده‌ایم که مبنایی و نوع رابطه آن با قدرت سیاسی در قسمت بعدی به شکل مبسوطی می‌آید.

ب) قدرت سیاسی و انسداد باب مصلحت

اگر چه قدرت به مثابه پارادایم سنتی علم سیاست، در کانون توجه عالمان سیاسی قرار داشته و تاکنون مورد ارزیابی‌های دقیق بسیاری قرار گرفته است که به زعم «فرانتس نویمان» راه را بر عرضه اندیشه جدیدی در این زمینه، سد می‌کند^{۲۵} ولیکن این واقعیت که:

اولاً- قدرت مفهومی کاملاً ارزشی است، به گونه‌ای که «استیون لوکس» صراحتاً می‌نویسد:

در واقع بحث من این است که قدرت جزء آن دسته از مفاهیمی است که

به طور ریشه‌دار به ارزشها وابسته است. منظور من این است که هم تعریف

و هم گونه استفاده از آن، همین که تعیین یافت، به صورت غیر قابل تفکیکی

با مجموعه‌ای از (و احتمالاً ناآگاهانه) پیش فرضهای ارزشی گره خورده است که دامنه کاربرد تجربی آن را از پیش تعیین می‌کند.^{۲۶}

ثانیاً- نظام ارزشی مورد نظر امام با دیدگاه مسلط بر جریان مطالعات سیاسی که متأثر از نگرش ماده انگارانه غربی است، متفاوت است و به ما امکان آن را می‌دهد تا از تصویر مستقل قدرت در اندیشه سیاسی امام سخن بگوییم. برای درک چپستی این تصویر تازه از قدرت، لازم است تا دیدگاه نظری و سیره عملی امام را مورد تحلیل قرار دهیم. از رهگذر تأمل در قول و فعل امام می‌توان چنین نتیجه گرفت که وجود بنیان معرفتی مبتنی بر نظریه امامت، ایشان را به قبول چهار بعد اصلی برای قدرت سیاسی رهنمون کرده بود که در مجموع «تثوری قدرت» امام را شکل می‌دهند. از این منظر «قدرت» پدیده ساده‌ای که صرفاً بر اعمال زور استوار باشد، معنا نمی‌شود بلکه هر چهار رکن (بعد) اصلی به شرح زیر مبتنی است:

۱- بعد اثباتی

امام در مقام اثبات قدرت سیاسی، از قدرت به مثابه پدیده‌ای یاد می‌کند که ریشه در کانون اصلی هستی؛ یعنی الله دارد. قدرت از این منظر، جریانی واحد را شامل می‌شود که از الله آغاز شده، به رسول اکرم (ص)، ائمه اطهار و اولوالامر می‌رسد. این بعد از قدرت سیاسی که در کتاب «ولایت فقیه» شرح و بسط داده شده است و در سیره عملی امام نیز به خوبی تجلی یافته، بر سه گزاره دلالت دارد:

گزاره اول: قدرت سیاسی با ارزش و مهم است

امام اگر چه آرمان‌گرایی مصلح بودند، این آرمان‌گرایی ایشان را از توجه به واقعیات حیات سیاسی غافل نساخته بود. به همین خاطر است که می‌بینیم برای تحقق آرمانهای اسلامی، به شدت نسبت به قدرت سیاسی حساس بودند و جهت کسب آن فعالانه وارد میدان می‌شوند. عدم مصالحه بر سر قدرت با رژیم شاهنشاهی، تأکید بر ضرورت تأسیس دولت اسلامی و تأکید بر وجوب حفظ دولت از جمله مصادیق مهمی هستند که همگی بر جایگاه ارزشمند قدرت سیاسی در اندیشه امام دلالت دارند.^{۲۷}

گزاره دوم: قدرت سیاسی باید اسلامی باشد

علی‌رغم تلاش گسترده مخالفان انقلاب برای ارائه تصویری ناشایستی از حکومت اسلامی و تبلیغ این نکته که، مذهب‌یون در پی تأسیس یک دیکتاتوری دینی در ایران هستند، امام از همان ابتدا ضمن رد الگوی استبدادی، صراحتاً اظهار داشتند که نفی استبداد دینی به هیچ وجه به معنای رهایی قدرت از قید اسلامیت نمی‌باشد. به عبارت دیگر امام به خاطر تبلیغات مسموم ضد انقلاب، راضی به کم‌رنگ کردن اصل «اسلامیت» نشدند. بنابراین، مشاهده می‌شود که در پاسخ به یکی از خبرنگاران خارجی که می‌پرسد: «آیا قدرت مذهبی قویتر است از قدرت سیاسی و نظامی در ایران؟» به طور شفاف و صریح می‌فرمایند:

هیچ قدرتی به اندازه مذهب نخواهد بود و نظامیها و سیاسیها اکثراً
تحت نفوذ مذهب هستند.^{۲۸}

گزاره سوم: قدرت سیاسی متمرکز است

اینکه ذات قدرت دلالت بر «سلطه‌طلبی» و «انحصار» این سلطه در کانون واحدی دارد، در تحلیلهای به عمل آمده از قدرت در حوزه‌های مختلف سیاسی - اجتماعی و اقتصادی کراراً مورد تأکید قرار گرفته است.^{۲۹} بنابراین، مشاهده می‌شود که در بستر تفکر غربی نیز این مهم در قالب الگوهای مختلف حکومتی طراحی و عرضه شده است.^{۳۰} البته این تمرکز به معنای استبداد و تمامیت‌خواهی نیست، چراکه مطابق تئوریهای دموکراتیک از دولت، مشاهده می‌شود که همراه با اعطای حق اعمال قدرت سیاسی به دولت، روشهایی پیش‌بینی شده که خطر استبداد را متفنی و یا به حداقل می‌رساند. در نتیجه، ادعای «جان. دی. استمبل» در «درون انقلاب ایران» مبنی بر متمرکز بودن قدرت از دیدگاه امام صحیح است.^{۳۱} ولیکن این تمرکز را نباید با استبداد معادل گرفت. حضرت امام (س) این معنا را به بهترین وجهی در کتاب «ولایت فقیه» آورده‌اند، آنجا که می‌نویسند:

ولایت ولی فقیه همچون ولایت پیامبر و ائمه اطهار است. از اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام الهی تقدم دارد و اختیارات حکومت منحصر در احکام ثانوی و فرعی نیست.^{۳۲}

۲- بعد تحدیدی

به کارگیری وصف «مطلقه» برای قدرت سیاسی در مقام اثبات نباید ما را از حدودی که برای قدرت در مقام عمل پیش‌بینی شده، غافل سازد. امام خمینی (س) با عنایت به جهان‌بینی و فلسفه سیاسی اسلام چهار اصل زیر را به مثابه حدود چهارگانه قدرت سیاسی، قبول داشتند:

اصل اول: قدرت سیاسی محدود به احکام الهی است

از دیدگاه امام تمام مسئولان و صاحب منصبان موظفند که به قوانین و احکام شرعی گردن نهند. بنابراین، قدرت سیاسی نیز نمی‌تواند در خارج از حدود شرعیه اعمال شود. به عنوان مثال در مقام پاسخ به شبهه ایراد شده مبنی بر اینکه، بعضاً مشاهده شده که رهبری در قالب اصول مصوب قانون اساسی که مبتنی بر احکام شرعی است، عمل نکرده است چنین اظهار می‌دارند:

مطلبی که نوشته‌اید کاملاً درست است. ان شاء الله تصمیم دارم در تمام زمینه‌ها، موضع به صورتی درآید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در این سالها انجام گرفته است، در ارتباط با جنگ بوده است... از تذکرات همه شما سپاسگزارم و به همه شما دعا می‌کنم.^{۳۳}

اصل دوم: قدرت سیاسی محدود به حقوق شرعیه مردم است

حقوقی که مردم در یک جامعه سالم دینی دارند، به هیچ وجه نباید مورد تعرض قرار گیرد. به عبارت دیگر حقوق شهروندی از جمله مرزهایی هستند که قدرت سیاسی مکلف به رعایت آنهاست و چنانچه ورود به این حریمها ضروری باشد، لازم است تا نظر مساعد صاحب حق از سوی صاحب قدرت جلب گردد. تأکید امام بر اینکه، صرف داشتن قدرت، دلالت بر تأیید شرعی آن نیست^{۳۴} و اینکه دولت خدمتگزار ملت است، موبد این مدعا می‌باشد.

خدمتگزار باشید به این ملتی که دستهای خیانتکار را قطع کرد و این امانت را به شما سپرد... روزی که احساس کردید می‌خواهید فشار به مردم بیاورید، بدانید که دیکتاتور دارید می‌شوید.^{۳۵}

مطابق بیئتش امام قدرت سیاسی نه به معنای اعطاء حق نقض حقوق شهروندی به دولت، بلکه بالعکس توانمندی دولت در اعطای فرصت لازم به افراد و گروهها جهت استفاده از

حقوقشان است. به عبارت دیگر، دولتمردانی که بتوانند به خواسته‌های فردی و جناحیشان فایق آیند و حقوق مردم را محترم شمارند، قدرتمند واقعی هستند، نه آنهایی که با اتکاء به مناصب رسمیشان سعی در تحدید و تضییع حقوق شهروندان دارند. به همین خاطر است که در یک جمله کوتاه و پرمعنا رؤیم شاهنشاهی را چنین مورد انتقاد قرار می‌دهند که:

شما قدرت آزادی دادن* ندارید، (الخائن خائف).^{۳۶}

اصل سوم: قدرت سیاسی ملزم به رعایت عدالت است

اهمیت قدرت سیاسی در اندیشه امام محرز است ولیکن مفهومی که نقش محوری را دارا می‌باشد، عدالت است. بنابراین، قدرت به عنوان تابعی از عدالت مطرح می‌باشد و در منظومه فکری امام عدالت راهبر قدرت است و نه بالعکس.

عمل به عدل اسلامی مخصوص به قوه قضائیه و متعلقات آن نیست. [بلکه] در سایر ارگانهای نظام جمهوری اسلامی از مجلس و دولت و متعلقات آن [گرفته تا] قوای نظامی و انتظامی و سپاه پاسداران و کمیته‌ها و بسیج و دیگر متصدیان امور نیز به طور جدی مطرح است و احدی حق ندارد با مردم رفتار غیر اسلامی داشته باشد.^{۳۷}

اصل چهارم: قدرت سیاسی باید منصفانه اعمال شود

انصاف دلالت بر ضابطه‌ای بیش از سه اصل سابق دارد که مطابق آن؛ صاحبان قدرت به نفع ملت، از پاره‌ای از حقوق قانونی خود نیز می‌گذرند. بر این اساس، قدرت سیاسی نه تنها صیغه تجاوزکارانه و استیلاءجویانه به خود نمی‌گیرد، بلکه در مقابل مردم «خاضع» و آرام می‌باشد. امام در ابتدای انقلاب در پاسخ به یکی از خبرنگاران خارجی بر این اصل تأکید کرده، می‌فرمایند:

... تمام چهارچوبهای پوسیده و بی‌محتوایی را که در طول این پنجاه سال مردم را به غریزگی کشانده است خراب می‌کنیم و حکومتی مبتنی بر عدل و انصاف نسبت به همه اقشار وطن می‌سازیم.^{۳۸}

* تأکید از نویسنده مقاله است.

۳- بعد تربیتی

امام در این بعد به مسائل معنوی مربوط به قدرت سیاسی پرداخته و از جایگاه خطیر اخلاق در امر هدایت قدرت سیاسی سخن می‌گویند. توصیه‌های اخلاقی و عملکرد مرشدانه امام در این زمینه، مبین و موید یک اصل مهم است و آن هم اینکه:

صاحبان قدرت سیاسی باید مهذب و فرهیخته باشد.

در همین ارتباط امام ضمن اشاره به بلایایی که از سوی عرفای منزوی از جامعه و یا فریب‌خوردگان دنیادوست، دامن‌گیر جامعه اسلامی شده،^{۳۹} بر اصل تربیت قدرت سیاسی اشاره کرده، می‌فرمایند:

شیطان وسوسه می‌کند در انسان، وسوسه می‌کند که تو حالا صاحب قدرت هستی، تو حالا صاحب کذا هستی، دیگران چکاره‌اند؟ شما حالا وزیر هستید، دیگران باید اطاعت کنند. چشم بسته باید اطاعت کنند... این همه برای این است که انسان خودش را نساخته. اگر انسان خودش را ساخته بود، هیچ بدش نمی‌آمد که یک رعیتی هم به او انتقاد کند.^{۴۰}

۴- بعد تنظیمی

از دیگر مظاهر واقع‌گرایی امام توجه ایشان به بعد تنظیمی قدرت سیاسی است. به این معنا که امام علاوه بر تأکید به توصیه‌های اخلاقی، معتقد بودند که قدرت سیاسی باید به گونه‌ای تعریف و اعمال شود که به هیچ وجه «آزاد از نظارت» یا «فارغ از پاسخ‌گویی» نباشد. تعریف قدرت سیاسی به یک نوع «مسئولیت»^{۴۱} حکایت از اهمیت و عمق بینش فوق‌دار که امام بارها بر آن تأکید ورزیده‌اند. از این منظر امام قائل به وجود یک نظارت سیستمی بودند که دو رکن عمده را شامل می‌شود:

رکن اول: قدرت سیاسی باید تحت نظارت عامه مردم باشد

با عنایت به زبانهای جبران‌ناپذیر ناشی از وجود حکومت‌های مستبد و تمامیت‌خواه، امام به اصل اندراج دموکراسی در نظام حکومتی اسلام تأکید کرده بود^{۴۲} و شکل «جمهوری» را برای

حکومت پیشنهاد می‌کند.

ما خواستار جمهوری اسلامی می‌باشیم، جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم که قوانین الهی است.^{۴۳}

پذیرش جمهوریت از سوی امام و ملت، البته دارای بار سیاسی است که عبارت از «تأیید نظارت مردمی» بر کارهای حکومت و نفی «تحمیل عقاید به شهروندان» از سوی حکومت می‌باشد:

ما بنایی بر این نداریم که یک تحمیلی بر ملت‌مان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آراء ملت هستیم. ملت ما هر طوری رأی داد ما هم از آن تبعیت می‌کنیم. ما حق نداریم، خدای تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملت‌مان چیزی را تحمیل کنیم.^{۴۴}

در نتیجه امام برای تحقق این نظارت، بر راهکارهای عملی‌ای همچون انتخابات^{۴۵}، نصیحت^{۴۶}، امر به معروف و نهی از منکر^{۴۷}، بیان اشکالات از طرف مردم^{۴۸}، انتقاد از حکومت^{۴۹}، تظلم‌خواهی^{۵۰}، توجه به افکار عمومی^{۵۱}، اعتراض^{۵۲}، اعتصاب^{۵۳} و قیام^{۵۴} صحه گذارده و تأییدشان می‌کند.

این یک سفارش عمومی است که پیش من اهمیت دارد و باید عرض بکنم به همه، به همه قشرهای ملت باید عرض بکنم. با کمال دقت توجه کنید که یک قدم خلاف اسلام نباشد... به کمال دقت ملاحظه کنید که کسانی به عنوان اسلام، به عنوان مسلمین به عنوان معممین یک قدم خلاف برندارند... این در نظر من از همه چیز همیشه بیشتر است و مسئولیتش هم بیشتر. همه ما مسئولیم که این کار را انجام بدهیم.^{۵۵}

رکن دوم: قدرت سیاسی باید تحت کنترل نهادهای نظارتی باشد

از آنجا که انقلابها منجر به فروپاشی نهادهای حاکم می‌شوند، خطر آنکه قدرت سیاسی بتواند از این فضا بهره برده و فارغ از کنترل نهادهای نظارتی عمل کند بسیار وجود دارد. به همین خاطر است که می‌بینیم امام بلافاصله پس از پیروزی انقلاب اقدام به تأسیس نهادهایی می‌کند که

حکم ناظر بر قدرت سیاسی را دارند و از این حیث جلوه فساد احتمالی را می‌گیرند. تأیید اصل تفکیک قوا، تهیه قانون اساسی، تأسیس مجلس خبرگان و نظارت عالی رهبری از جمله موارد مهم این حوزه است. از مجموع مطالب پیشین چنین برمی‌آید که «قدرت سیاسی» در اندیشه امام دارای چهار بعد اثباتی، تحدیدی، تربیتی و تنظیمی است. بر این اساس امام را باید قائل به تئوری «قدرت در چهارچوب» (Power in Framework) معرفی کرد که بر اساس آن، ضمن پذیرش وصف مطلقه برای قدرت سیاسی، حدود و ثغور شرعی و عقلی قدرت نیز پذیرفته شده است. این معنا از قدرت سیاسی قابل تطبیق با دو الگوی سابق از «دولت و مصلحت» نیست و به همین خاطر است که باید امام را قائل به انسداد باب مصلحت در حوزه فلسفه دولت دانست.

نتیجه‌گیری

با توجه به جایگاه «قدرت سیاسی» در اندیشه امام حال می‌توان از انسداد باب مصلحت در مقام تأسیس دولت اسلامی سخن گفت. بنا به آنچه گفته شد، دو الگوی «دولت مصلحتی» و «مصلحت دولتی» از نظر امام مردود شمرده می‌شود.

اول - الگوی «دولت مصلحتی» از آن حیث که با شأن اثباتی قدرت سیاسی همخوانی ندارد، مورد تأیید نیست. دو گزاره «اسلامیت» و «تمرکز» قدرت سیاسی از آن حیث که منبع الهی دارد و در چهارچوب مصلحت‌اندیشی متعارف نمی‌گنجد، نافی این الگو هستند.

دوم - الگوی «مصلحت دولتی» از آن حیث که با شوون تحدیدی و تنظیمی قدرت سیاسی در تضاد است، مورد تأیید امام نبود.

نتیجه آنکه، دو الگوی فوق که به طرح مصلحت در مقام تأسیس دولت می‌پردازند، نمی‌توانند مفسر دیدگاه امام باشند. اما اینکه معنای مورد نظر امام از مصلحت چه بوده و چه فلسفه‌ای برای آن قائل بوده‌اند، نیازمند بررسی تفصیلی جایگاه مفهوم مصلحت در منظومه فکری امام می‌باشد.

(ج) مصلحت در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)

واژه مصلحت غالباً به معنای منفعت معنا می‌شود^{۵۶} و بعضاً دیده شده که معادل «خیر»، «بهبودی»، «لذت»، «علاقه»، «سعادت»، «حکمت» و «علت» آمده است.^{۵۷} معادلهای فوق دارای

مرزهای تفکیکی ظریفی هستند که قبول ترادف، آنها را نفی می‌کند^{۵۸} ولیکن در حدّ نوشتار حاضر چنین به نظر می‌رسد که معانی لغوی فوق صحیح است. از حیث اصطلاحی نیز، معمولاً مصلحت را «تأمین هدف شارع» تعریف می‌کنند، که متناسب با معنای لغوی هم می‌باشد. در مجموع می‌توان تعریف اصطلاحی زیر را مورد اتفاق بسیاری از اندیشه‌گران اسلامی در باب مصلحت معرفی کرد:

مصلحت، منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانیش قرار داده از حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموالشان [و...] بر طریق معینی که ذکر گردیده است].^{۵۹}

بر اساس تعریف فوق، سه گونه مصلحت را می‌توان از هم تمییز داد:

۱- مصلحت کلامی

مصلحت کلامی به این سؤال پاسخ می‌دهد که: «آیا صدور احکام شارع مبتنی بر مصلحت پیشینی‌ای بوده است یا خیر؟» در این خصوص گروهی قائل به وجود مصالح پیشینی و گروهی قائل به اصل تعبد شده‌اند.^{۶۰} گذشته از نوع پاسخی که به این سؤال داده می‌شود، باید پذیرفت که مصلحت کلامی جنبه توصیفی داشته و به تجویز نمی‌پردازد. به همین خاطر است که در مباحث سیاسی - بویژه در سیاستگذاری - چندان به آن توجه نمی‌شود.

۲- مصلحت فقهی

مصلحت فقهی به این سؤال پاسخ می‌دهد که: «آیا در مقام استنباط قوانین شرع می‌توان مصلحت را به مثابه مرجعی مستقل در نظر گرفت یا خیر؟» در این خصوص بعضی از فقها از عدم حجیت، عده‌ای از حجیت و گروهی از حجیت مشروط مصلحت سخن گفته‌اند.^{۶۱} شیعه برخلاف اهل سنت که قائل به حجیت مصالح مرسله است در این زمینه معتقد است که:

ما امامیه به طور اجماع مصلحت را در تخصیص عام و یا تقید مطلق معتبر نمی‌دانیم. مگر آنکه نص خاصی موید آن مصلحت باشد که در این صورت اعتبار موجود در اینجا چه ایجابی و چه سلبی متعلق به آن نص است و نماز آن مصلحت...^{۶۲}

بدین ترتیب حضرت امام نیز به عنوان یک فقیه شیعی باب مصلحت فقهی را به معنای فوق مسدود می‌دانسته‌اند و آنچه تحت عنوان «مصلحت» بیان فرموده‌اند، ناظر بر معنای خاصی از این مفهوم است.

۳- مصلحت فلسفی

بحث از مصلحت فلسفی غالباً با عنوان حسن و قبح عقلی در فلسفه اسلامی شناخته می‌شود و چنان که می‌دانیم فلاسفه اسلامی در این مقام به دو نحله اصلی اشعری و اعتزالی تقسیم شده‌اند.^{۶۳} معتزله با قبول حجیت عقل در مقام تعیین حسن و قبح ذاتی افعال، مصالح را موضوع تشخیص عقل آدمی قرار داده و اشاعره یا گرایش به حجیت وحی، حسن و قبح را تا حد اعراض تنزل داده‌اند. خلاصه کلام آنکه در یک تقسیم‌بندی کلان قایلان به اصل مصلحت یا معتقد به مصلحت پیشینی هستند - به این معنا که مصلحتی از قبل متصور است و فعل الهی مطابق با آن صورت می‌پذیرد و این مصالح به عقل کشف و درک می‌شوند - یا معتقد به مصالح پسینی - به این معنا که مصلحتی از قبل وجود ندارد و تنها پس از صدور فعل الهی است که مصلحت بر ما آشکار می‌شود. در حقیقت همین «مصلحت پیشینی» است که بعداً وارد حوزه مباحث فلسفه سیاسی شده، در قالب مفهوم نوین «مصلحت عمومی» رخ می‌نماید. مصلحت عمومی در این معنا منتج از تجربه تاریخی غرب است و ریشه در زمان تأسیس «شهرها» (Polis) و شکل‌گیری «فضای عمومی» و «مشترک» (Agorei) دارد.^{۶۴}

با تأمل در اندیشه سیاسی امام معلوم می‌شود که ایشان معنای خاص و تازه‌ای از مصلحت را مد نظر داشته‌اند. اهمیت این دیدگاه از آنجا ناشی می‌شود که امام موفق شدند در درون گفتمان سیاسی شیعه تقریری از مفهوم مصلحت حکومتی ارائه دهند که با عقاید فلسفی، کلامی و فقهی شیعه هیچ گونه تضاریبی نداشت. به عبارت دیگر مفهومی که متعلق به فقه سیاسی اهل تسنن به شمار می‌رفت به شکل تازه‌ای در تفکر سیاسی شیعه مطرح می‌شود.

سد باب مصلحت فقهی از دیدگاه شیعی این گمان را در میان متفکران سیاسی شیعه دامن زده بود که گویا باب مصلحت در حکومت مسدود است. حال آنکه امام از مصلحت به عنوان یک روش در امر خطیر حکومت هرگز غافل نبوده‌اند و حتی در کتاب «البیع» به آن اشاره کرده‌اند:

باری حکومت می‌تواند در امور مطابق مصلحت مسلمانان... عمل

در «تحریر» نیز همین وجه مورد نظر قرار گرفته^{۶۶} و نتیجه آن می‌شود که در نهایت مصلحت را به عنوان یک نهاد که دارای کارکرد حکومتی است، مطرح می‌کنند.

امیدوارم این مجلس [سوم] با هماهنگی و همدلی نمایندگان... بتواند گامهای بلندی در حل معضلات محرومین و پابرنه‌ها بردارد و در تنگناها و موانع از قدرت و قاطعیت و سرعت عمل مجمع تشخیص مصلحت که پشتوانه عظیم و پربرکت و پرثمری برای کشور است، بهره‌مند شود.^{۶۷}

با رجوع به دیدگاههای امام در ارتباط با «مجمع تشخیص مصلحت» می‌توان به شأن «استراتژیک بودن» مصلحت پی برد. بدین معنا که برای امام نفس وجود نهادی به این نام موضوعیت نداشته و غرض حلّ تراجمهای کلان - میان مجلس و شورای نگهبان - بوده است. بنابراین، ابتدائاً از شورای نگهبان می‌خواهند که خودشان این مصلحت‌سنجی را انجام داده، تراجمها را رفع کنند. ولیکن چون این کار میسر نمی‌شود، مجمع را مستقلاً بنیان نهادند:

تذکر پدرا نه به اعضای عزیز شورای نگهبان می‌دهم که خودشان قبل از این گیرها مصلحت نظام را در نظر بگیرند...^{۶۸}

گرچه به نظر این جانب پس از طی مراحل، زیر نظر کارشناسان که در تشخیص این امور مرجع هستند، احتیاج به این مرحله [تشخیص مصلحت جداگانه] نیست ولیکن برای غایت احتیاط... جمعی... برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد.^{۶۹}

بدین ترتیب معلوم می‌شود که امام مصلحت را نه در معانی فقهی، کلامی یا فلسفی پیشین بلکه به عنوان یک روش حکومتی مد نظر داشته‌اند. در زمانی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف نظر رخ داده بود این موضوع طرح شد و متن پیام مورخه ۶۷/۱۰/۱۸ امام به اعضای مجمع موید این مدعا است. در بند سوم از تذکرات، امام در پیام مزبور چنین آمده است:

پس از [این] تنها در مواقعی که بین مجلس و شورای نگهبان اختلاف است - به همان صورتی که در آیین‌نامه مصوب آن مجمع طرح شده بود - عمل گردد.

خلاصه کلام آنکه شیعه به دو دلیل با حضور عنصر مصلحت در امر حکومت موافق نبوده

است:

اولاً: جریان تاریخی صدر اسلام و انحراف امر حکومت از صیغه ولایی به شکل انتخابی با شعار مصلحت.

ثانیاً: پیدایش روحیه انزوا و گوشه‌گیری تحت عنوان شعار مصلحت‌اندیشی و عدم اقبال به پیام علیه حاکمان ظلم و جور.

بدیهی است که در چنین فضایی حضرت امام می‌توانستند برای جلوگیری از بروز تشنج احتمالی هم که شده از واژه‌ای غیر از «مصلحت» بهره ببرند، اما چنین نکرده و باز تعریف اصل مصلحت و طرح آن در قالب یک روش حکومتی، به غنی‌سازی اندیشه سیاسی شیعه همت گماردند. بر این اساس مصلحت نه به معنای تأسیس دولت بر مبنای مصلحت‌اندیشی جمعی - که مورد تأیید تشیع و امام نیست - بلکه به معنای روشی مناسب برای رفع تراحم در سطح کلان حکومتی مطرح است. این روش دولت را قادر می‌سازد تا در مقام رفع تراحم بین دو سیاست، یا چند گزینه مختلف برآید که نسبت بین آنها نسبت اصل به فرع است، علی‌رغم جواز شرعی هر دو و فقدان اجبار متعارف، بنا به ملاحظاتی فرع را بر اصل مقدم دارد و از این طریق گره بسیاری از مشکلات حکومتی را در کشور بگشاید.

یادداشتها

- ۱) روح الله الموسوی الخمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، تهران: دفتر نشر السنت فقیه، بی‌تا، ص ۸.
- 2) J. K. See Bluntschki, *The Theory of the State*, oxford: oxford university press, 1985.
- 3) D.D. See Raphael, *Problems of Political Philosophy*, London: Mac Millan, 1970.
- 4) N. P. See Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, London: Mac Millan, 1981.
- ۵) آدرس کتابشناختی آثار مورد نظر عبارتند از:
 - * اندرو وینست، نظریه‌های دولت، حسین بشیریه، تهران: نی، ۱۳۷۱.
 - * جانفرانکو بوجی، تکوین دولت مدرن، بهزاد باشی، تهران: آگاه، ۱۳۷۷.
 - ۶) جهت مطالعه کلیات این مدعا نگاه کنید به:
 - F. L. Gheyette, *the invention of State*, in Bede Karl Lackner & K. R. philip (eds), *Essay on Medieval Citizention*, University of Texas: 1972.
 - R. Bultmann, *Primitive Christianity*, London: Collins, 1956.
 - A. Bentley, *the Precess of Govement*. Harvard: 1967.

- D. Heid, *Political Theory & The Modern State*, London: Polity Press, 1989.
- ۷) کلیات تئوری حکومت امام و تأثیرات عملی آن را در اثر زیر ببینید:
- Mahmood Alinezhad, *Imagination, Meaning and Revolution: The Imaginary Sources of The Revolutionary Power of Islam in Iran*, esp, Seven.
- از حیث فلسفی نیز این مبانی ریشه در اصول حکومت اسلامی دارند. نگاه کنید به:
- W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinbargh: 1962, esp. parts 182.
- ۸) ابعاد و اهمیت سیاسی عنصر مصلحت در آثار زیر آمده است:
- * هشام احمد عوض جعفر، *الابعاد السياسيه لمفهوم الحاکميه: رؤيه معرفيه*، امریکا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۵.
- * هشام احمد عوض جعفر، «حاکمیت سیاسی و مصلحت شرعی»، مترجم اصغر افتخاری، در حکومت اسلامی، شماره ۹.
- ۹) *نظریه‌های دولت*، همان، ص ۳۱۴.
- 10) See, G. Duncan, *Political Theory and Human Nature*, in I. Forbes and S. Smith (eds), *Politics and Human Nature*, London: Francis Pinter, 1983.
- ۱۱) *نظریه‌های دولت*، همان، ص ۲۵.
- 12) F. Meinecke, *Machiavellianism: The Doctrine of Rasion D'Etat and its Place in Modern History*, trans. Douglas Sectt, London: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- ۱۳) نگاه کنید به: *نظریه‌های دولت*، همان، صص ۸۴ - ۸۷.
- ۱۴) همان، صص ۱۱۰ - ۱۱۴. همچنین:
- W. F. Church, (ed), *Richelleu and Reason of State*, Princeton, N J: Preinceton University Press, 1972.
- 15) Ibid, p. 30.
- 16) Ibid.
- ۱۷) *نظریه‌های دولت*، همان، ص ۱۱۷.
- ۱۸) در این ارتباط نگاه کنید به:
- Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, 2 vels, cambridge: Cambridge university press, 1978.
- Mc Ilwain, C, *Constitutionalism and the changing world*, Cambridge, Mass, Harvard university Press, 1939.
- ۱۹) تفسیر سیاسی امامت را در دو مقاله زیر به شکل مبسوطی آورده‌ام:
- * اصغر افتخاری، «قدرت سیاسی، حوزه عمومی و جمهوری اسلامی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره دو، زمستان ۱۳۷۷، صص ۳۱ - ۶۸.
- * اصغر افتخاری، «مبانی اسلامی حاکمیت سیاسی»، *دانشگاه اسلامی*، شماره ۶، سال ۱۳۷۷.
- ۲۰) *نهج البلاغه*، (ترجمه و تصحیح) سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، خطبه ۲۰۰، ص ۲۳۶.
- ۲۱) در باب گروه‌بندی‌های اولیه و رویکرد سیاسی‌شان نگاه کنید به:

- * محمد السید الوکیل، المدینة المنورة، دارالمجتمع للنشر و التوزيع، من موسوعة المدينة المنورة التاريخية، رقم ۲، ۱۹۸۹.
- * محمد العید الخطراوی، المدینة فی صدر الاسلام، مكتبة التراث (المدینة) و موسوعة علوم القرآن (بیروت)، ۱۹۴۸.
- * محمد ممدوح العربی، دولة الرسول فی المدینة، مصر: الهيئة المصریة العامة لكتاب، ۱۹۸۸.
- (۲۲) سیرة المصطفی، ص ۴۲۹.
- (۲۳) همان، ص ۴۲۶.
- (۲۴) دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری این روند در اندیشهٔ سیاسی امام نگاه کنید به:
- * سمیر عالی، نظریهٔ الدوله و آدابها فی الاسلام، بیروت المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزيع، ۱۹۸۸.
- * غلامرضا ظریفیان سفیمی، دین و دولت در اسلام: پژوهشی نظری از آغاز تا پایان خلافت راشدین، تهران: مؤسسه علمی و فرهنگی میراث ملل، ۱۳۷۶.
- (۲۵) به نقل از: فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، گردآورنده، ویرایش و پیشگفتار از هربرت مارکوزه، ترجمه: عزت‌الله فولاند، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۳۹. در ارتباط با «پارادایم قدرت» نیز نگاه کنید به:
- K. J. Halle, *The Nature of Power*, london: Ruppert Hartdri, 1954.
- H. D. Lasswell, and A. Kaplan, *Power and Society*, New York: Yale University Press, 1950
- (۲۶) استیون لوکس، قدرت: فرآیندهای یا شر شیطان، فرهنگ رجایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲، ص ۳۷.
- (۲۷) در این باره نگاه کنید به: صحیفهٔ نور، جلد ۱، صص ۸۶ - ۱۰۰ و ۲۱۰، جلد ۲، صص ۱۹۵ و ۲۴۶.
- (۲۸) صحیفهٔ نور، جلد ۴، ص ۲۰۰
- (۲۹) در ارتباط با ماهیت سلطه‌جویانه قدرت نگاه کنید به:
- Heman Schartz, *States Versus Markets*, New York: St. Martins Press, 1944, esp. Chaptors, 1, 4, 7, 8.
- (۳۰) جهت مطالعه در مبانی اندیشه‌ای این رویکرد در غرب نگاه کنید به:
- * نیکولو ماکیاویلی، گفتارها، ترجمه: حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۷، (مثلاً بند ۳۴ کتاب).
- (۳۱) جان. دی. استمبل، درون انقلاب ایران، منوچهر شجاعی، تهران: موسسات خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
- (۳۲) صحیفهٔ نور، جلد ۲۰، ص ۱۷۰.
- (۳۳) همان، جلد ۲۱، ص ۵۷.
- (۳۴) همان، جلد ۵، صص ۱۷۲ - ۱۷۳.
- (۳۵) همان، جلد ۱۸، صص ۸۳ - ۸۴.
- (۳۶) همان، ج ۱، ص ۱۳۲.
- (۳۷) همان، جلد ۱۷، صص ۱۰۵ - ۱۰۶.
- (۳۸) همان، جلد ۳، ص ۲۶۷.
- (۳۹) همان، جلد ۱، ص ۴۰۰.
- (۴۰) همان، جلد ۱۲، ص ۷۲.

(۴۱) نگاه کنید به: مبنای اسلامی حاکمیت سیاسی، همان.

(۴۲) همان، جلد ۴، ص ۲۳۲.

(۴۳) همان، جلد ۴، ص ۱۵۷.

(۴۴) همان، جلد ۱۰، ص ۱۸۱.

(۴۵) همان، جلد ۳، ص ۱۷۰.

(۴۶) همان، جلد ۸، ص ۴۷.

(۴۷) همان.

(۴۸) همان، جلد ۳، ص ۵۱.

(۴۹) همان، جلد ۳، ص ۵۱ و همجنین: صحیفه نور، جلد ۴، ص ۱۹۰.

(۵۰) همان، جلد ۱۸، ص ۸۷ و همجنین: صحیفه نور، جلد ۲۲، ص ۲۰.

(۵۱) همان، جلد ۴، ص ۲۶۲.

(۵۲) همان، جلد ۷، ص ۳۴.

(۵۳) همان، جلد ۵، ص ۱۹۰.

(۵۴) همان، جلد ۹، ص ۱۹۴ و جلد ۸، ص ۶۰.

(۵۵) همان، جلد ۷، ص ۳۳.

(۵۶) برای اطلاع از استعمال معانی مختلف این واژه به ماده «صلح» در قاموسهای لغوی و همجنین قاموسهای موضوعی قرآن و کتب مختلف روایی رجوع نمایند. مثلاً بحار الأنوار، جلد ۳، صص ۵۷ - ۱۵۱ یا المبسوط، شیخ طوسی، جلد ۲، ص ۲۴۰ یا جواهر الکلام، جلد ۳۸، ص ۵۹ (۵۷) در این ارتباط نگاه کنید به:

العز بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الامام، القاہرہ: مکتبۃ الکلیات الازہریہ، ۱۹۶۸، جلد ۱.
الراغب الاصفہانی، مفردات الفاظ القرآن، عدنان داوودی، دارالقلم (دمشق) و الدارات الشامیہ (بیروت)، ۱۹۹۲.

محمد سعید رمضان البوطی، ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ، دمشق: الدار المتحدہ، بیروت: موسسۃ الرسالہ، ۱۹۹۲، ط ۲، ص ۳۰.

(۵۸) جهت درک تفکیک معنوی واژه‌های مذکور رجوع کنید به:

موسوعۃ الفقه الاسلامی (المعروف ب) موسوعۃ جمال عبدالقاہر الفقیہ، المجلس الاعلی الشؤون الاسلامیہ، القاہرہ: ۱۳۹۸ هـ، جلد ۷، ص ۷۳.

(۵۹) ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ، همان، ص ۲۷.

(۶۰) در ارتباط با گروه‌بندیهای مختلف رجوع کنید به:

سیف الله صراحی، «احکام حکومتی و مصلحت»، واهبرد، ش ۴، صص ۶۳ - ۹۳.

ضوابط المصلحہ فی الشریعۃ الاسلامیہ، همان، صص ۶۹ - ۷۰.

سعید رحیمیان، «روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام، در فقیهان و زمان و مکان (۲)»، مجموعه مقالات نقش زمان و مکان در اجتهاد، صص ۹ - ۱۳۲.

(۶۱) در این ارتباط نگاه کنید به:

حسین حامد حسان، نظریه المصلحہ فی الفقه الاسلامی، القاہرہ: مکتبۃ المنبئی، ۱۹۸۱.

الشوکانی، ارشاد الفحول، القاہرہ: مطبعۃ البابی الحلبی، ص ۲۱۶.

- * محمد طی، الامام علی و مشکله نظام الحکم، لبنان: مرکز الفدیر الدراسات الاسلامیه، ط ۲، ۱۹۹۷، ص ۲۴۲.
- ۶۲) به نقل از: ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه، همان، ص ۱۷۹.
- ۶۳) در این ارتباط رجوع کنید به:
- * سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹.
- ۶۴) جهت مطالعه بیشتر به این مفهوم نگاه کنید به:
- * سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کوبر، ۱۳۷۵، بویزه ص ۴۹ - ۵۵.
- * مایکل فاستر، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد ۱، ق ۱. جواد شیخ الاسلامی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸.
- ۶۵) روح الله الموسوی الخمینی، البیع، جلد ۲، ص ۴۶۱.
- ۶۶) روح الله الموسوی الخمینی، تحریر الوسیله، بیروت: دارالتعارف، جلد ۲، ص ۶۲۶.
- ۶۷) صحیفه نور، جلد ۲۰، ص ۲۱۴.
- ۶۸) به نقل از: امیر هوشنگ ساسان‌نژاد، مجموعه مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران: فردوسی، ۱۳۷۶، ص ۱۹.
- ۶۹) همان، ص ۱۳.

تنقیح ملاک تعیین میزان دیه (۱)

خیرالله تیموری*

چکیده: در این مقاله، نویسنده پس از بررسی موضوع بحث، پرسش از ماهیت حقوقی دیه را بسان نقطه عزیمت منطقی در این مبحث برمی‌گزیند و پس از بررسی حقوق مختلف، به نقد نظریه دوگانه بودن ماهیت حقوقی دیات می‌پردازد. نویسنده ارائه رأی پیشنهادی خود در این باب را به بررسیهای آینده در قسمت دوم مقاله خود موقوف کرده است.

ما در طی مقاله‌ای تحت عنوان «موضوعیت نداشتن اجناس ششگانه دیات» که در شماره دوم پژوهشنامه متین به زیور طبع آراسته شد، با امعان نظر به دیدگاههای مختلف علمای فقه، یادآور شدیم که هدف شارع مقدس از ادای دیه، پرداخت مقداری مال در مقابل جنایت به نفس و سایر صدمات بدنی می‌باشد و نیز استدلال کردیم که از نظر شارع فقط «ادای مال» موضوعیت دارد نه پرداخت جنسی خاص. در ادامه مطلب فوق لازم است به این مسأله پرداخته شود که اصولاً مبنا و ملاک تعیین میزان دیه چیست؟ به دیگر سخن باید به این پرسش پاسخ گفت که شارع در تعیین میزان دیه ناظر به چه چیزی بوده است؟

طبیعی است وقتی از میزان دیه سؤال می‌شود بی‌درنگ، ذهن سراغ اجناس معین دیه می‌رود و البته در نظر ابتدایی هیچ مشکلی نیز متصور نمی‌شود خاصه که موضوعیت را به «قیمت» اجناس داده باشیم. در این صورت قیمت صد شتر یا قیمت سایر اجناس به انتخاب جانی^۱ تقویم شده و به مجنی علیه پرداخت می‌شود. اما به نظر می‌رسد مطلب بیشتر از این در خور تعمیق و تدقیق است.

پرواضح است، یک کالا همیشه و در همه مکانها، الزاماً دارای ارزش یکسانی نمی‌باشد. «مالیت» یک کالا به ضرورت و کارایی آن در زندگی افراد بستگی دارد و آن در شرایط طبیعی به وسیله مکانیسم عرضه و تقاضای بازار تعیین می‌شود. شتر و دیگر اجناس دیه نیز تافته جدا بافته نیستند و همیشه تابع این قانون بوده و خواهند بود. برای نمونه اگر دربارهٔ شرایط زندگی پیش از بعثت و پس از آن (اوایل بعثت) تأمل داشته باشیم، آشکار می‌شود که بی‌گمان، بدون شتر زندگی در آن منطقه فلج می‌شد و بقای افراد جامعه به خطر می‌افتاد. بیشتر نیز متعرض شدیم که در آن عصر هیچ چیز به اندازه شتر در نزد اعراب از ارزش و مالیت برخوردار نبود، حتی از قول بعضی از لغویین نقل است که اعراب در خیلی از موارد، مال را به طور مطلق در شتر استعمال می‌کردند.^۲ علت آن نیز معلوم است. شیر و پشم و گوشت شتر قابل استفاده بود، به راحتی قابل معامله بود، با اجازه دادن آن درآمد خوبی حاصل می‌شد، «کوچ» که کار دائمی اعراب بود، بدون شتر تقریباً غیرممکن بود و برای سفر در میان اقیانوس بزرگ شن و طوفان و آفتاب سوزان بهترین کشتی بود و فواید زیادی که با عنایت به شرایط زیست محیطی آنجا، آشکار می‌شود. به همین دلیل است که «ادبیات عرب گویای حق‌شناسی او از این انیس و یاور پربرکت و وفادار اوست. آنها کاملاً از ارزش حیاتی این حیوان آگاه بودند. عرب تنها به انسان و شتر نفر می‌گوید. او را در صف حیوانات قرار نمی‌دهد، بلکه هم شأن و هم قطار (به معنی لغوی کلمه) خود اوست، زبان عرب مملو از کلمات بسیاری است که شترش را می‌نامد، همه ادوار حیاتی او، حالات او، نژاد و خصوصیت‌های او و هرچه با او نسبتی و پیوندی دارد با کلمه یا کلماتی خاص بیان می‌شود و در برابر به کشتی یک اسم بیشتر نداده است و همه اجزا و متعلقات آن را بی‌نام گذاشته است. کتاب «المخصص» که به سبک لغت‌نامه‌های قدیم کلمات را بر حسب موضوع مرتب کرده است، در موضوع شتر کلماتی که جمع کرده است، صد و هشتاد و شش صفحه کتاب را اشغال کرده است در صورتی که کلمات مربوط به دریانوردی تنها در هفت صفحه گنجانده شده

است. [به هر صورت] «زنگ قافله» آهنگ حیات و ثروت و امید عرب بود و کاروان همه زندگی او.^۳

بی جهت نیست که خداوند متعال در قرآن کریم اعراب را به تفکر و تدبّر در خلقت و منفعت شتر دعوت می‌کند. «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»^۴ به راستی آنها با شنیدن این آیه به این فکر فرو می‌رفتند که اگر خداوند شتر را با این ویژگیهای عجیب نمی‌آفرید، زندگی آنها چگونه ممکن بود؟.... بگذریم. حالا سؤال این است که آیا این نقش و ارزش حیاتی شتر، جاودانه است و گذشت زمان و تغییر مکان تأثیری در آن ندارد؟

به طور قطع، در زمان فعلی جواب منفی است. حتی در صدر اسلام در همه مکانها شتر آن نقش و کارایی ویژه را ایفا نمی‌کرد. پس به طوری که ملاحظه شد اجناس دیه بنا به تغییر مکانها و با گذشت زمان، متعدد و متفاوت می‌شود. امروزه، شتر به استثنای مناطق ویژه‌ای آن هم به صورت محدود، کارایی ندارد و دیری نمی‌پاید که برای تماشای گردشگران در موزه‌ها و باغ وحشها جا می‌گیرد. حجاز را ملاحظه کنید، وضعیت آن به کلی به هم ریخته و شرایط دیگری در آن شکل گرفته است. سینه آن صحرای تفتیده و رملی با احداث جاده چنان سفت شده است که اتومبیلها با راحتی عبور و مرور می‌کنند. پالایشگاههای مختلف نفت و گاز، کارخانه‌ها، بیمارستانها و تأسیسات گوناگون و خانه‌های مجلل، آب و برق و غیره صورت شهر را تغییر داده است و دیگر از آن کوجه‌های دایمی چندان خبری نیست، بافت قبیله‌ای جای خود را به حکومت مرکزی مقتدری داده است که امور اداری، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و نظامی کشور را در اختیار دارد. در این صورت، آیا «مالیت» صد شتر آن روز با ارزش و قیمت صد شتر امروز قابل مقایسه است؟ آیا دامنه و قلمرو خسارتهایی که با صد شتر قابل جبران و ترمیم بود، همچنان دست نخورده باقی مانده است؟

این تغییر ارزش کالاها و به اصطلاح «تغییر مالیت» مختص شتر نیست. بلکه هر کالایی نیز از چنین خصوصیت و ضوابطی برخوردار است. بنابراین با این ملاحظات است که می‌گوییم تمسک به اجناس دیه به عنوان مبنای تعیین دیه هرگز معقول به نظر نمی‌رسد.

ما در مقاله قبلی نیز تأکید کرده‌ایم که وقتی بناست در دیه آنچه موضوعیت دارد «پرداخت مقداری مال» باشد، دیگر اجناس را مبنای آن مالیت قرار دادن صحیح نیست. هیچ رابطه منطقی دو سوره 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 مقدس در زمان صدور احکام برابر با قیمت صد شتر یا قیمت سایر اجناس معین بود. به دیگر سخن، اجناس تابع مالیت مورد نظر شارع بود و نه الزاماً برعکس. به شهادت تاریخ و تصریح بسیاری از روایات که مورد تأیید فقهای شیعه نیز واقع شده است، در زمان خلیفه دوم گرانی بیش از حد شتر باعث شد که آن خلیفه برای رفع اختلاف مردم در قیمت شتر مقادیر معینی از درهم و دینار را به عنوان دیه تعیین کند و به علاوه او به تعیین مقدار دیه از اجناس مختلف پرداخت تا هر گروه از مردم بتوانند آن جنسی را که در اختیار دارند به عنوان دیه بپردازند.^۵ باز به شهادت تاریخ و تصریح فقهای اهل سنت، از سوی یاران پیامبر هیچ گونه مخالفتی با عمل او صورت نگرفت. تا آنجا که از فقهای اهل سنت این عدم مخالفت اصحاب را به منزله اجماع آنان بر این موضوع تلقی کرده‌اند.^۶ در این باره نه تنها هیچ روایتی از ائمه شیعه^(ع)، در مخالفت تصمیم خلیفه دوم وارد نشده است، بلکه امیرالمومنین علی^(ع)، در زمان خلافت خویش، عمل نسبتاً مشابهی را انجام داده‌اند در روایتی آمده است: فلا ظهر الاسلام و كثرت الورق فی الناس قسمها امیرالمومنین^(ع) علی الورق.^۷ این در حالی است که تمامی روایتی که از پیامبر^(ص) درباره میزان و نوع دیه نقل شده مطلق بوده و هرگز قیدی برای موقتی بودن آنها ذکر نشده است و این نکته قابل توجه است و در جای خود به نکات ظریف و دقیق آن باید اشاره کرد. به هر حال مطالب مذکور همه حکایت از آن دارند که این اجناس دیه هستند که تابع مالیت مورد نظر شارع می‌باشند و به همین دلیل نیز، اجناس دیه منطقیاً نمی‌توانند مبنای ملاک میزان دیه واقع شوند. در پرتو آنچه که گذشت، این سؤال جدی دوباره ما را آزار می‌دهد که: «مبنا و ملاک تعیین دیه چیست؟»

به اعتقاد ما، برای اینکه به پاسخ درخور و منطقی سؤال مزبور دست پیدا کنیم، به ناچار باید به پرسش جدی و مهم دیگر پاسخ بدهیم و آن این است که: آن مقدار مال پرداخته شده به مجنی علیه یا اولیای دم که «دیه» نام گرفته است در مقابل چه چیزی است؟ به عبارت دیگر، «دیه» را به چه عنوانی به مجنی علیه یا اولیای دم پرداخت می‌کنند؟ این سؤال در واقع سؤال از ماهیت حقوقی دیه است که اخیراً نظر برخی از اندیشمندان و فقها را به خود جلب کرده است. بدین ترتیب معلوم می‌شود کسانی که این نوع مباحث را تفنن علمی تلقی کرده و آن را نوعی زورآزمایی می‌دانند و برای به رخ کشیدن قدرت استدلال خود بدان دست می‌یازند در واقع در توهمات شخصی خویش غرق شده‌اند. با این همه آثار حقوقی متفاوت که بر مسئولیت مدنی و

کیفری مترتب می‌شود، بی‌تفاوتی نسبت بدان به هر بهانه‌ای پذیرفته نیست. شایان تأکید است همچنان که در این مقال گفته شد بحث ماهیت حقوقی دیه را تنها از آن جهت که می‌تواند در تنقیح مبنا و ملاک تعیین میزان دیه ما را کمک کند مطرح نظر است.

ماهیت حقوقی دیه

به طور کلی آنچه که از بررسی و تتبع آثار حقوقدانان مسلمان به دست می‌آید، این است که سه دیدگاه عمده در مورد ماهیت حقوقی دیات وجود دارد^۸ که عبارتند از:

۱- دیات ماهیت جزایی دارد و با مجازاتهای مالی که در نظامهای حقوقی جدید وجود دارد قابل مقایسه می‌باشد.

۲- ماهیت دیات غیرجزایی است و همچون خسارتهای مدنی نقش جبران‌کننده زیان وارده بر مجنی علیه را دارا می‌باشند.

۳- دیات به طور کامل نه قابل تطبیق با جزای نقدی و نه خسارت مدنی می‌باشد بلکه ماهیت دوگانه داشته و عناصری از مجازات و خسارت در آن وجود دارد.

در ادامه به نقد و بررسی هر سه دیدگاه فوق‌الذکر خواهیم پرداخت و بالمآل ضعف و نقص همه آنها را هم از حیث ادله و نحوه استدلال و هم از لحاظ روش شناختی برملا خواهیم کرد. به امید اینکه از منظر جدیدی که تصویر خواهد شد به نکات و فهم تازه‌ای از احکام اسلامی دست پیدا کنیم.

ماهیت حقوقی دیه و مجازات مالی

از جمله نظریه‌های ماهیت حقوقی دیه این است که دیه را از حیث ماهیت، کیفری تلقی کرده و آثار حقوقی مجازات بر آن بار می‌کنند. به زعم نگارنده این نظریه از پایه علمی محکمی برخوردار نیست، لکن بنا به پاره‌ای ملاحظات و ذهنیتهای تاریخی، افراد زیادی را به خود معطوف داشته است.

شاید شایسته باشد که ابتدا خصوصیات و عناصر جوهری کیفر را یادآوری کنیم و سپس به تطبیق و تحلیل دیه با آنها بپردازیم. ولی در این مقال مجال آن نیست که به این تفصیلات پرداخته شود بنابراین ما برای اجتناب از تطویل سخن به نکات محوری به اختصار خواهیم

پرداخت. بر اساس شرع و قانون، جنایات به سه دسته تقسیم می‌شوند، خطای محض، شبه عمد و عمد. حال باید دید موقعیت دیه در ارتباط با این سه دسته جنایات چگونه است؟

ماهیت حقوقی دیات در جنایات خطایی محض

هرگاه جانی، نه قصد وقوع فعل نسبت به مجنی علیه را داشته و نه خواستار ورود جنایت بر او باشد، اما فعل او موجب قتل یا جرح یا نقص عضو مجنی علیه گردد گویند مرتکب جنایت خطایی محض شده است.^۹ به عبارت دیگر جنایت خطایی محض آنجایی است که جانی نه قاصد سبب است و نه قاصد مسبب.^{۱۰} مانند آنکه تیری به قصد شکار رها کند، ولی به طور اتفاقی به شخصی برخورد نماید. در چنین مواردی بر اساس احکام جنایت خطایی محض عاقله جانی مسئول می‌باشد. در این مورد قانون چنین مقرر کرده است:

در خطای محض دیه قتل و همچنین دیه جراحت (موضحه) و دیه جراحتهای زیاده‌تر از آن به عهده عاقله می‌باشد و دیه جراحتهای کمتر از آن به عهده خود جانی است.^{۱۱}

ضمان عاقله در موارد یاد شده قهری است؛ یعنی همان طور که اموال جانی به محض فوت او به موجب قرارداد قبلی که قهراً و به حکم قانون به ورثه منتقل می‌شود در این جنایات هم عاقله جانی به طور قهری، ضامن پرداخت دیه ناشی از جنایت بوده و نیازی به وجود قرارداد بین طرفین نیست و این تکلیف به حکم قانون شرع، بر ذمه آنان استقرار می‌یابد.^{۱۲} در اینجا این سؤال مطرح است که آیا پرداخت دیه در جنایات خطای محض نوعی مجازات مالی محسوب می‌شود یا خیر؟

در پاسخ به این سؤال ذیلاً، به شرح نکاتی مبادرت می‌کنیم:

۱- از مسلمات حقوق است که مجازات تنها در برابر وقوع جرم قابل اعمال است. پرواضح است که در یک جنایت خطای محض هرگز عنصر معنوی جرم محقق نیست. با این وصف در واقع هیچ جرمی ارتکاب نیافته است که در پی اش مجازاتی اعمال بشود. فقهای شیعه در ابواب مختلف فقه با استناد به «حدیث رفع» اموری مانند اشتباه، فراموشی، اکراه، جهل، اضطراب و غیره را عذر محسوب داشته و مکلفین را در مواردی که افعالشان مستند به یکی از امور فوق باشد قابل کیفر و مؤاخذه ندانسته‌اند.^{۱۳}

اما اینکه چرا با عدم جرم ارتكابی، جانی ضامن پرداخت دیه است، به خاطر شدت اهمتامی است که شارع به حفظ خون مسلمانان داشته و نمی‌خواسته است که خون مسلمانی به ناحق ریخته شود یا اینکه سلامت و حیثیت مسلمانی مورد تهدید قرار گیرد. در روایتی آمده است که امام محمد باقر (ع) می‌فرمایند: «لَا يُبْطَلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ»^{۱۴} «خون هیچ انسان مسلمانی به هدر نمی‌رود».

۲- مسئول شناختن عاقله در جنایات سنگین خطایی، هرگز با مجازات بودن دیه سازگار نیست چرا که لازمه پذیرش آن این خواهد بود که بگوییم اسلام پذیرفته است که شخص بی‌گناهی به گناه دیگری مجازات شود. در حالی که این سخن مخالف مضمون آیه کریمه‌ای است که می‌فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»^{۱۵} البته ناگفته نماند که علمای شیعه نسبت به این نکته توجه داشته و صریحاً مجازات بودن دیه را نسبت به عاقله رد کرده‌اند. چنان که امین الاسلام طبرسی در زیر آیه (۹۲) سوره نساء می‌فرماید:

ملزم ساختن عاقله به پرداخت دیه، از باب گرفتار کردن بی‌گناهی به گناه دیگری تلقی نمی‌شود، زیرا این الزام نه از باب مجازات بلکه حکمی شرعی است که به تبع مصلحت وضع گردیده است و گفته شده است که الزام عاقله از باب همیاری و تعاون مالی می‌باشد.^{۱۶}

فقهای اهل سنت ضمن اینکه به مسأله عذر بودن «خطا» تصریح کرده‌اند به روشنی به جنبه جبرانی داشتن دیه نیز اشاره نموده و متذکر شده‌اند که عذر بودن خطا تنها می‌تواند مانع کیفر عامل جنایت خطایی شود اما نمی‌تواند حرمت خون مسلم را هم بردارد.^{۱۷}

ماهیت حقوقی دیات در جنایات شبه عمد

جنایت شبه عمد آن است که شخص، قصد فعلی را که نوعاً سبب جنایت نمی‌شود نسبت به مجنی علیه داشته اما قصد جنایت بر او نداشته باشد مانند آنکه کسی را به قصد کشتن به نحوی که نوعاً سبب جنایت نمی‌شود بزند و اتفاقاً موجب جنایت گردد.^{۱۸}

در اینجا نظیر جنایات «خطایی محض» دیه اثر اصلی و اولی جنایت ارتكابی است، با این تفاوت که جانی خود عهده‌دار پرداخت دیه بوده و عاقله مسئولیتی ندارد. فقهای امامیه در برخی موارد، جنایاتی را که موضوعاً «خطای محض» محسوب می‌شود، در حکم شبه عمد تلقی

کرده‌اند و آن مواردی است که خسارت بر اثر بی احتیاطی یا اهمال جانی رخ می‌دهد. در حقیقت «تقصیر» را در این موارد به منزله «قصد فعل» محسوب داشته‌اند.^{۱۹}

تبصره ۳ ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی نیز به همین مطلب تأکید می‌کند:

هرگاه بز اثر بی احتیاطی یا بی‌مبالائی یا عدم مهارت و عدم رعایت مقررات مربوط به امری، قتل یا ضرب یا جرح واقع شود، به نحوی که اگر آن مقررات رعایت می‌شد حادثه‌ای اتفاق نمی‌افتاد قتل یا ضرب و یا جرح در حکم شبه عمد خواهد بود.

مخفی نماند اهل سنت در تحقق جنایت شبه عمد اختلاف دارند، مالکیه و ظاهریه آن را نفی کرده، جنایات را منحصر به خطا و عمد می‌دانند و می‌گویند جانی یا قصد وقوع جنایت دارد یا ندارد و شق سوم در کار نیست، حنفیه، شافعیه و حنبلیه مانند فقهای شیعه وجود قسم سوم برای جنایات یعنی خطای شبیه به عمد را مورد پذیرش قرار داده‌اند.^{۲۰}

اما فقه شیعه علی‌رغم وحدت نظر با سه فرقه مزبور از جهت دیگری با آنها اختلاف نظر دارد و آن اینکه در فقه شیعه شخص جانی مسئول پرداخت دیه است و از نظر سایر فرق مذکور همچون جنایت خطای محض، عاقله عهده‌دار پرداخت دیه می‌باشد.

با توضیحی که گذشت الان باید قضاوت کنیم که آیا دیات در جنایات شبه عمد از ماهیتی کیفری برخوردار هستند یا خیر؟ دلایل زیر احتمال مجازات داشتن دیات را در این جنایات منتفی می‌سازد.

۱- یکی از موارد جنایت شبه عمد، موردی است که پزشکی در معالجات خود باعث تلف شدن جان و نقص عضو بیماری شود. اکثر فقهای شیعه در این مورد تصریح کرده‌اند که حتی اگر پزشک در کار خود مهارت کامل داشته و هیچ‌گونه تقصیری هم در معالجات خود مرتکب نشده باشد، در صورت وقوع هرگونه خسارتی او ضامن پرداخت دیه می‌باشد و اجازه بیمار و یا سرپرست او در معالجه نیز تأثیری در این ضامن ندارد.^{۲۱}

چنان که ملاحظه می‌کنید در اینجا قصد پزشک و اینکه آیا او در ارتکاب جنایت سوء نیتی داشته است یا خیر تأثیری در مسئولیت او نسبت به پرداخت دیه و خسارات به وجود آمده ندارد و در هر حال این مسئولیت ثابت است. حتی اگر او با علم و اطلاع کافی نسبت به حرفة خود و رعایت تمامی جوانب احتیاط اقدام به معالجه بیمار کرده باشد.

در حالی که در مجازات‌ها وضع بدین منوال نبوده و مطالعه مجازات‌های مقرر شده در اسلام همچون حدود، نشان می‌دهد که همه این مجازات‌ها زمانی بر متهم تحمیل می‌شوند که قصد مجرمانه و سوء نیت او در ارتکاب جرم احراز گردد و حتی با به وجود آمدن کوچکتری شبهه در قصد متهم، مجازات از او برداشته می‌شود.^{۲۲}

بنابراین می‌توان گفت مسئولیت پزشکی نسبت به خسارت‌های ناشی از اعمال جراحی با هرگونه اقدام درمانی دیگر نه از باب مجازات بلکه تنها از این باب که او در وقوع خسارت و اتلاف، مباشرت داشته است و می‌باید از عهده جبران آن برآید، «چنانچه مشهور فقها نیز در اثبات مسئولیت پزشکی به طور مطلق بر این نکته تصریح کرده‌اند».^{۲۳}

۲- مجازات کیفری، هنگامی بر مجرم تحمیل می‌شود که علاوه بر تحقق رکن مادی قصد مجرمانه یا لااقل خطای کیفری (در جرایم غیر عمدی) در بین باشد، ملاحظه جرایم مستوجب حدود، قصاص و تعزیرات بر صحت این مدعی گواهی می‌دهد. از آن سو، موارد چندینی در جنایات شبه عمد وجود دارد که مرتکب نه تنها قصد ایراد جنایت ندارد بلکه حفظ جوانب احتیاط را هم کرده و به حدود مقرر و مجاز پایبند است. با این حال وقتی در این وضعیت فعل او اتفاقاً به تلف و خسارت منتهی می‌شود، ضامن دیه ناشی از آن است. این هم دلیل دیگری است، بر اینکه دیه در جنایات شبه عمد، مجازات محسوب نمی‌شود.^{۲۴}

۳- در باب مسئولیت پرداخت دیه جنایت خطای شبهه به عمد فقها تصریح کرده‌اند که در درجه اول خود جانی مسئول پرداخت دیه می‌باشد. اما اگر او از دنیا رفت یا فرار کرد، دیه از نزدیکترین بستگان او البته با رعایت سلسله مراتب قرابت، گرفته می‌شود و اگر او بستگانی نداشت، دیه از بیت‌المال پرداخت می‌شود.^{۲۵} این خود نشان می‌دهد که دیه شبهه عمد مجازات مالی نیست بلکه ناظر به حفظ خون و جلوگیری از هدررفتن آن و جبران ضررهای بدنی می‌باشد، زیرا در غیر این صورت دلیلی نداشت که شخص بی‌گناهی متحمل مجازات جنایتی شود که دیگری مرتکب شده است.

۴- یکی دیگر از دلایل رد مجازات بودن دیه آن است که هرگاه قاضی کیفری مجرمیت متهم را احراز نمود، در صورتی که برای جرم ارتكابی مجازات مالی مقرر شده باشد، بدون نیاز به مطالبه از سوی مجنی علیه یا شخص دیگر، مجرم را به پرداخت غرامت مقرر قانونی محکوم می‌سازد؛ یعنی همین که دعوی حسب درخواست دادستان یا شاکی خصوصی به جریان افتاد و

به مرحله دادرسی و صدور حکم رسید، قاضی موظف است رأساً حکم کیفری صادر کند. حال آنکه صدور حکم دیه ناشی از جنایت منوط و متوقف است بر مطالبه آن از طرف ذینفع.^{۲۶} همان طور که می‌دانیم این ویژگی؛ یعنی وابستگی صدور حکم به مطالبه متضرر، اختصاص به خسارت ناشی از جرم دارد نه مجازات مقرر قانونی.^{۲۷}

۵- اساساً هدف از وضع مجازات مالی، تحمیل سختی و ایجاد تنگنا برای مجرم است تا بلکه از تکرار جرم باز ایستد. ولی چنان که می‌دانیم شرع و قانونگذار هم در انتخاب نوع دیه و هم با مهلتی که برای پرداخت دیه مد نظر دارند،^{۲۸} به نوعی از جانی قصد حمایت دارند و این با تحمیل سختی و ایجاد تنگنای مالی بر مجرم هرگز سازگاری ندارد. جالب است که در صورت معسر بودن جانی بیت المال اقدام به پرداخت دیه مزبور می‌کند.

۶- حقوقدانان عرفی و اسلامی اتفاق نظر دارند که هرگاه متهم پیش از شروع تعقیب یا پس از صدور حکم مجازات مالی یا پس از صدور این حکم یا قبل از قطعیت آن از دنیا برود، حسب مورد، تعقیب شروع نمی‌شود یا موقوف می‌گردد یا آثار حکم کیفری از بین می‌رود.^{۲۹} اما در مورد دیات وضع به گونه‌ای دیگر است. فوت متهم یا محکوم در هر مرحله از دادرسی، مانع از مطالبه دیه از سوی مجنی علیه، یا وراث او نیست. رأی وحدت رویه هیأت عمومی دیوانعالی کشور که در سال ۱۳۷۰ در این مورد صادر شد به روشنی از این تفاوت میان دیات و مجازاتهای کیفری - و از جمله مجازات مالی - پرده برداشته است. نظر به ماده اول قانون دیات مصوب ۲۴ آذرماه ۱۳۶۱ که مقرر می‌دارد:

دیه مالی است که به سبب جنایت بر نفس یا عضو به مجنی علیه یا به اولیای دم او داده می‌شود.

با توجه به مفهوم مخالف جمله ذیل تبصره ماده ۱۶ قانون تشکیل دادگاههای کیفری ۱ و ۲ و شعب دیوانعالی کشور مصوب تیرماه ۱۳۶۸ چنانچه بر اثر تصادم بین دو وسیله موتوری رانندگان آنها فوت شوند و تعقیب کیفری راننده متخلف موقوف باشد رسیدگی به دعوی اولیای دم یکی از راننده‌ها علیه ورثه راننده دیگر از آن جهت که جنبه مالی دارد در صلاحیت دادگاههای حقوقی است...^{۳۰}

ماهیت حقوقی دیات در جنایات عمدی

قتل و جرح با اجتماع شرایط لازم، مستوجب قصاص است، ظاهراً فقهای اسلام بر این امر اتفاق نظر دارند که در جنایات عمدی، قصاص به عنوان «مجازات اصلی» است.^{۳۱}

اما در مواردی «دیه» جایگزین قصاص شده و اولیای دم از حق قصاص خود صرف نظر می‌کنند. بر همین اساس گروهی چنین استدلال کرده‌اند که چون «قصاص» در جنایات عمدی جنبه کیفری دارد، پس دیه نیز که در مواردی جایگزین آن می‌شود، حکم قصاص را داشته و کیفری بدلی به شمار می‌رود.^{۳۲}

این استدلال، به طور مسلم دلیل عمده گروهی است که برای اثبات جنبه کیفری دیه مطرح می‌کنند. در پاسخ این استدلال باید گفت: چنان که ملاحظه می‌شود پس از اینکه جنایات عمدی واقع شد، مجازات قصاص مطرح می‌شود. بنابراین در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا پس از اینکه جنایت عمدی اتفاق افتاد برای اولیای دم اولاً و بالذات تنها حق قصاص مقرر شده است یا یکی از دو حق قصاص و اخذ دیه به طور تخییری مد نظر شارع مقدس بوده است. فایده این بحث آنجا آشکار می‌شود که صاحب حق، از حق قصاص خویش صرف نظر نموده و مطالبه دیه کند. مطابق نظر اول، صاحب حق بدون جلب نظر موافق جانی، نمی‌تواند اجبار وی را به پرداخت دیه از دادگاه تقاضا کند، زیرا حق انحصاری صاحب حق، استیفای قصاص است و درمقابل این حق تعیین، تکلیف انحصاری و تعیین جانی هم فقط در اختیار نهادن خویش برای اجرای قصاص است.

اما مطابق نظر دیگر، در صورتی که صاحب حق، از آغاز اخذ «دیه» را اختیار کند جانی مکلف است که از خواسته وی متابعت کند، هر چند آن را علی‌رغم میل و رضایت قلبی خود بیابد، زیرا صاحب حق یکی از دو حق مقرر شده را انتخاب کرده، پس جانی هم موظف به قبول آن است.^{۳۳}

نوع دیگری که برای نزاع یاد شده ذکر کرده‌اند در جایی است که صاحب حق به طور مطلق و بدون اینکه شرط اخذ دیه کند، جانی را مشمول عفو قرار دهد. برابر قول اول، همان طور که قصاص ساقط می‌شود، دیه هم منتفی می‌گردد. زیرا حق انحصاری صاحب حق، قصاص است و در این فرض او به طور مطلق و بی آنکه اخذ دیه را شرط کند، آن را اسقاط کرده است، پس حق دیگری برای او باقی نمی‌ماند. اما طبق رأی دوم، حق صاحب حق، منحصر به قصاص نیست.

بنابراین اسقاط یک طرف تخییر (حق قصاص) منافاتی با بقای طرف دیگر تخییر (حق دیه) ندارد، پس قصاص ساقط ولی دیه باقی می ماند.^{۳۴}

نظریات فقهای شیعه

فقهای شیعه به اتفاق پذیرفته اند که در جنایات، حق قصاص به نحو تعیین - و نه تخییر - برای اولیای دم مقرر گردیده است و تنها در صورت توافق و صلح طرفین (جانی و اولیای دم) این حق تبدیل به حق مطالبه دیه می گردد.^{۳۵}

محقق حلی (م ۶۷۲ ق.) در کتاب شرایع الاسلام در این زمینه که قتل عمد موجب ثبوت چه حقی برای اولیای دم می شود، می گوید:

کشتن از سوی عمد باعث ثبوت قصاص می گردد نه دیه، پس اگر ولی دم در قبال دریافت مالی رضایت دهد حق قصاص ساقط نمی گردد و دیه ثابت نمی شود مگر با رضایت جانی و اگر ولی دم بدون شرط کردن دریافت مالی جانی را ببخشد، حق قصاص او ساقط شده و دیه نیز ثابت نمی گردد.^{۳۶}

این اعتقاد را در کلام شهید ثانی و علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ ق) نیز می توان مشاهده کرد.^{۳۷}

بنابراین وجوب دیه اثر وضعی قتل عمد نیست و قتل عمد تنها موجب ثبوت حق قصاص برای اولیای دم می شود و اگر می بینیم که در بعضی از موارد قصاص تبدیل به دیه می گردد این به موجب صلح و تراضی واقع شده میان جانی و بازماندگان مقتول می باشد.

از آنجا که تبدیل قصاص به دیه در جنایتهای عمدی به دو صورت ممکن است واقع شود یکی به صورت قهری و بدون اختیار طرفین منازعه و دیگری به صورت اختیاری و با توافق طرفین منازعه، ما موضوع محل بحث را در دو قسمت مورد بررسی قرار می دهیم تا روشن شود که آیا در هر یک از دو صورت می توان دیه را بدل از قصاص و مجازات فرض کرد یا خیر؟

انواع دیه بدلی

«دیه بدل از قصاص» در قسم است، یکی دیه بدلی اختیاری و دیگری دیه بدلی قهری. قسم اول آن جایی است که صلح و توافق از قصاص صرف نظر کرده و نسبت به اخذ دیه با جانی به

توافق می‌رسد و قسم دوم در مواردی است که به اقتضای اسباب و عوامل خارج از توافق طرفین، «دیه بدلی» ثابت و جایگزین قصاص می‌شود. ق. م. ا در ماده ۲۵۷ به قسم اول اشاره می‌کند و ماده ۲۶۰ ق. م. ا به نمونه‌ای از قسم دوم نظر دارد.^{۳۸}

موارد دیه بدلی قهری

۱- جایی که یکی از موانع ثبوت قصاص در میان نباشد مانند پدری بودن قاتل ماده ۲۹۰ ق. م. ا در این باره می‌گوید:

پدر یا جد پدری که فرزند خود را بکشد قصاص نمی‌شود و به پرداخت دیه قتل به ورثه مقتول و تعزیر محکوم خواهد شد.

۲- جایی که یکی از شرایط اختصاص و ثبوت قصاص منتفی باشد. مانند عاقل بودن مقتول که با فقدان این وصف دیه به جای قصاص می‌نشیند. ماده ۳۲۲ ق. م. ا مقرر می‌دارد:

هرگاه عاقل دیوانه‌ای را بکشد، قصاص نمی‌شود بلکه باید دیه قتل را به ورثه مقتول بدهد....

۳- در موردی که یکی از موانع «استیفای» قصاص در کار باشد چون فرار قاتل و عدم دسترسی به وی تا زمان فوت که با تحقق این مانع قصاص جای خود را به دیه می‌دهد. ماده ۲۶۰ ق. م. ا به همین مطلب اشاره دارد:

هرگاه کسی که مرتکب قتل عمد شده است، فرار کند و تا هنگام مردن به او دسترسی نباشد، پس از مرگ قصاص تبدیل به دیه می‌شود که باید از مال قاتل پرداخت گردد....

بررسی ماهیت حقوقی دیه بدلی

همان طور که گذشت برخی از حقوقدانان اسلامی دیه بدلی را مجازات مالی تلقی می‌کنند اما این مطلب با توجه به دلایل زیر صحیح به نظر نمی‌رسد. دیه بدلی در جنایت عمدی بدل از قصاص نیست بلکه بدل از مجنی علیه است.^{۳۹}

زیرا هرگاه زن، مردی را بکشد بر او دیه مردی واجب گردد و اگر دیه بدل از قصاص باشد باید بر او دیه زن واجب گردد.^{۴۰} اگر دیه مزبور بدل از قصاص به شمار رود در آن صورت می‌بایست

وقتی چند نفر با مشارکت عمدی یک نفر را به قتل می‌رسانند و استیفای قصاص هم امکان‌پذیر نیست، چند دیه کامل به تعداد شرکای در قتل به اولیای دم مقتول پرداخت شود. زیرا اگر قصاص امکان داشته باشد، اولیای دم به طور مستقل نسبت به هر یک از شرکا یک حق قصاص پیدا می‌کنند. پس لازمه این سخن آن است که با سقوط و امتناع اجرای قصاص، اولیای دم نسبت به هر یک از آنها «یک حق دیه» پیدا کنند؛ زیرا مفروض آن است که «دیه» بدل از قصاص است. حال آنکه اینگونه نیست و با سقوط قصاص، از همه شرکا تنها یک دیه اخذ می‌شود. پس معلوم می‌گردد که دیه مزبور بدل از قصاص نیست.^{۴۱} گفتنی است فقهای شیعه نیز به این موضوع توجه داشته و بر این نکته تصریح کرده‌اند که دیه در واقع بدل از نفس می‌باشد نه بدل از قصاص. مرحوم علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ ق) در کتاب قواعد الاحکام می‌فرماید:

هنگامی که ولی دم بگوید در ازای دریافت دیه قاتل را می‌بخشم و قاتل نیز بپذیرد دیه مقتول واجب گردد نه دیه قاتل و همچنین اگر قاتل قبل از استیفای قصاص بمیرد یا کشته شود، دیه مقتول واجب می‌شود نه دیه قاتل که باید از اموال او برداشته شود.^{۴۲}

مرحوم عاملی (م ۱۲۲۶ ق) در کتاب مفتاح الکرامه در شرح این کلام علامه می‌گوید:

دلیل [این قول علامه] تبادل ذهنی است و این مسأله در جایی متصور می‌شود که قاتل مرد باشد و مقتول زن [که اگر دیه مقتول با سقوط قصاص واجب شود قاتل باید دیه زن را بپردازد اگر دیه قاتل واجب شد قاتل باید دیه مرد را بپردازد] اگرچه چنین توهم می‌شود که با سقوط قصاص دیه قاتل واجب می‌شود، زیرا آنچه در اصل به سبب قتل واجب شده [گرفتن] جان قاتل است، اما هنگامی که این موضوع ممکن نباشد، بدل جان (نفس) قاتل که همان دیه باشد واجب می‌شود.^{۴۳}

حال که بر ما مشخص شد دیه بدلی قهری نیز همچون دیه جنایتهای خطایی بدل از نفس و یا عضو تلف شده بوده و به عنوان مجازاتی جانشین برای قصاص تلقی نمی‌شود به بررسی وضعیت دیه بدلی اختیاری می‌پردازیم، تا معلوم شود که آیا این نوع از دیه را می‌توان همچون قصاص مجازات فرض کرد یا خیر؟

موارد دیه بدلی اختیاری

موارد اختیاری تبدیل قصاص به دیه آنجایی است که صاحب حق از قصاص صرف‌نظر می‌کند و در عوض با جانی نسبت به پرداخت و اخذ دیه توافق می‌کند چنان‌که ماده ۲۵۷ ق.م.ا در این باره می‌گوید:

قتل عمد موجب قصاص است، لکن با رضایت ولی دم و قاتل به مقدار دیه کامله یا به کمتر یا زیادتر از آن تبدیل می‌شود.

آنچه از بررسی کلمات فقهای مذاهب اسلامی در مورد حق قصاص در جنایات عمدی مشخص می‌شود، به اجماع فقهای شیعه و به اتفاق فقهای اهل سنت، به استثنای حنابله، حق قصاص در جنایات عمدی به نحو تعیین تشریح شده است و لذا رجوع به دیه تنها بر اساس صلح و سازش طرفین منازعه امکان‌پذیر است.^{۴۴} پس اثر اولی و اصلی جنایت عمدی قصاص است. از سوی دیگر، معقول نیست که مجازات به موجب «عقد صلح» یا هر توافق دیگر مقرر شود؛ چون همان طور که در کلیه موارد حدود، قصاص و تعزیرات ملاحظه می‌شود مجازات حکم بدون واسطه یا با واسطه شارع است که برای جرم مقرر شده است.^{۴۵}

درواقع می‌توان گفت از آنجا که قصاص و دیه دو حق هستند برای مجنی علیه و برای صاحب حق جمع میان دو حق در برابر محل واحد، جایز نیست، پس جمع بین دو حق بر سبیل تخیر است. اگر خواست او راکیفر می‌دهد و اگر نخواست حق خود را ساقط کرده است. بنابراین در حالت صلح و سازش میان اولیای دم و جانی بر ترک قصاص در برابر گرفتن دیه در حقیقت دیه در این حالت در خود قتل واجب نگردیده، بلکه به وسیله قرارداد و عقد واجب شده است.^{۴۶} و حتی در این حالت، با پرداختن این مال، کیفر محسوب نمی‌شود زیرا عقلاً قابل تصور نیست که به موجب عقد صلح، کیفر تحقق پیدا کند.^{۴۷} پس با این وصف می‌توان گفت که دیه بدلی اختیاری فاقد خصیصه کیفری بوده و نمی‌توان آن را به عنوان کیفری که جانشین قصاص شده است تلقی کرد. شاید بتوان گفت که این نوع از دیه بیشتر جنبه وجه المصالحه‌ای دارد که اولیای دم را ترغیب به دادن رضایت می‌کند و به همین دلیل است که می‌بینیم شارع در دیه بدلی اختیاری با بازگذاشتن دست طرفین منازعه به آنها اجازه داده است که به هر مبلغی خواه کمتر و خواه بیشتر از دیه مقرر توافق کنند.

این موضوع را می‌توان از حدیثی که در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) در ذیل آیه

۱۷۷ سوره بقره نقل شده است نیز استفاده کرد. آنجا که امام می فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ
مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَأَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ، ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ
رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَى بِغَدَاةٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

... این [اجازه اخذ دیه به جای قصاص] تخفیفی از سوی پروردگار

شماست... .

بدین خاطر است که او اجازه داده است ولی مقتول در مقابل دیه‌ای که از قاتل اخذ می‌نماید او را بخشیده [و از قصاص صرف نظر نماید] زیرا اگر [برای بستگان مقتول] تنها یکی از دین حق گذشت و بخشیدن قاتل یا استیفای قصاص مقرر شده بود، بسیار کم اتفاق می‌افتاد که بازماندگان شخص کشته شده حاضر شوند بدون دریافت هیچ عوضی رضایت دهند و در نتیجه هیچ قاتلی از قصاص رهایی نمی‌یافت.^{۴۸}

دوگانه بودن ماهیت حقوقی دیات

برخی از شخصیت‌های معروف حقوق در داخل و خارج کشورمان بر این باورند که دیه ماهیتی دوگانه دارد. لکن به طوری که ملاحظه شد، کسانی که دیه را کیفر جنایی می‌دانند، حتی به یک دلیل از قرآن یا سنت استناد نکرده‌اند یا حتی قول یکی از فقهای مذاهب اسلامی را که مقید کیفر بودن دیه باشد به عنوان شاهد ذکر نکرده‌اند. بلکه برای استنباط رأی خود از ملاکهای جدایی میان کیفر و جبران خسارت استفاده کرده‌اند. البته دیدیم که آن دلایل نیز چندان با منطق حقوقی سازگاری ندارد. در این قسمت از بحث، ما می‌خواهیم به ادله‌آنها پی برداریم که دیه را دارای ماهیتی دوگانه فرض می‌کنند. برای اجتناب از تطویل سخن یکی از مقالات وزین و در جای خود شایسته را مد نظر قرار داده و به نقد آن می‌نشینیم.

استاد ارجمند جناب آقای کاتوزیان، در طی مقاله‌ای با عنوان «ماهیت و قلمرو دیه» به تشریح دلایل دوگانه بودن ماهیت دیه پرداخته‌اند که از جهاتی قابل تأمل به نظر می‌رسد.^{۴۹} از مجموع مقاله ایشان چنین بر می‌آید که سعی کرده‌اند با تکیه بر قوانین موجود دیه، نظریه‌ای را ارائه دهند که جامعه حقوقی ما را از چنگ بسیاری از سؤالات آزاردهنده برهانند. همچنین ایشان خواسته‌اند که با فراست تمام، ادعای خسارتهای زاید بر دیه را بر مبنای قوانین فعلی توجیه

حقوقی کرده و با کمترین تنش ممکن به تعبیر خودشان بین عدالت و سنت آشتی برقرار کنند. مقاله مزبور که نگارنده را در روزهای آغازین مطالعات خود پیرامون ماهیت حقوقی دیه، سخت مجذوب کرده بود، بعد از مطالعات و تأملات فراوان سؤالاتی را نیز برانگیخت که درخور توجه‌اند. در زیر به نقد استدلال‌های ایشان در مقاله مزبور می‌پردازیم:

۱- استاد در عبارتی چنین آورده است:

..... دیه نوعی مجازات است... از نظر تاریخی در فقه نیز نظری بدین

مضمون نسبت به دیه داده شده است.

با مراجعه به کتب فقهی اعم از اهل سنت و شیعه و ملاحظه تعابیر رایج در کلمات فقها بر ما این نکته روشن می‌شود که فقها هرگز دیه را امری کیفری تلقی نکرده‌اند. جمله استنادی خود استاد دلیل روشنی بر مدعای ماست. بنابراین استناد به جمله‌ای از مفتاح الکرامه که با «رَبِّمَا» شروع می‌شود و آن هم برای تعلیل عقل نامیدن دیه نمی‌تواند پایه چنین قضاوتی باشد. تازه اگر چنان تعلیلی خالی از اشکال نباشد باید گفت که آن اسم (عقل) مربوط به قبل از ظهور اسلام است و ما در جای خود اشاره می‌کنیم که به لحاظ ماهوی دیه قبل از اسلام با دیه بعد از اسلام کاملاً یکی نیستند و لذا نباید قضاوتی یک دست در مورد آن داشته باشیم.

۲- در ادامه عبارت قبلی چنین آمده است:

... وانگهی مالی که به سبب جنایت بر مجرم واجب می‌شود بی‌گمان

رنگی از کیفر هم دارد.

این جمله سخت تعجب برانگیز است. شاید عدم ادبیات حقوقی مشترک بین فقها و حقوقدانان چنین غفلتی را موجب شده است. در اصطلاح فقه اسلامی به هرگونه فعلی که موجب تلف نفس یا عضو انسان یا تلف شیء یا حیوان شود «اتلاف» گفته می‌شود و به نوع خاصی از اتلاف که باعث تلف نفس یا عضو انسان گردد «جنایت» اطلاق می‌کنند^۵ و توجهی به قصد مرتکب فعل نیز ندارند. بنابراین جنایت نوع خاصی از اتلاف است. حال آنکه از نظر حقوقدانان عرفی، جرم بر حسب اهمیت و میزان اثر زیانبار اجتماعی به خلاف جنحه و جنایت تقسیم می‌شود. با این وصف نمی‌توان آنها را به یک معنی قلمداد نمود.

نگارنده مقاله مزبور به همین دو دلیل برای اثبات جنبه کیفری دیه اکتفا نموده و در ادامه به جنبه‌های خسارتی دیه پرداخته‌اند. در قسمت بعدی مقاله نوشته‌اند که اگر دیه را تنها وسیله

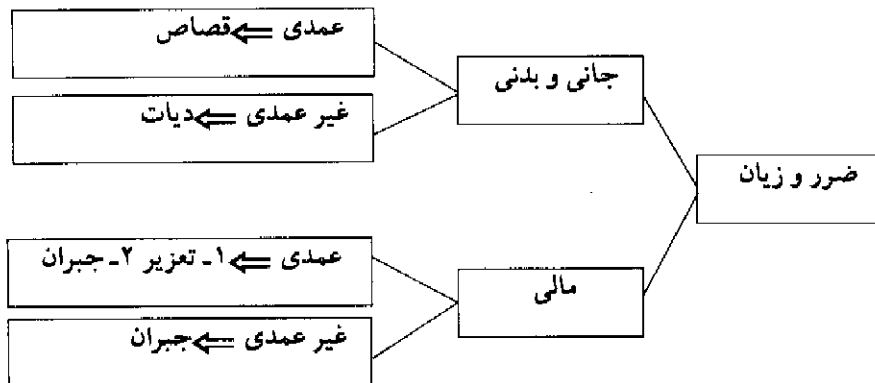
جبران خسارت بدانیم و آن را عاری از خصیصه کیفی تعریف کنیم ایراداتی به وجود می‌آورد. در زیر به ایراداتی که ایشان شمرده‌اند اشاره می‌شود:

۱- نتیجه منطقی این نظر (صرف جبرانی بودن ماهیت دیه) امکان جمع دیه با قصاص و حدود و تعزیرات است در حالی که قانون این امکان را نپذیرفته و در واقع اختلاط مجازاتها را منع کرده است. اگر دیه تنها چهره مدنی داشت و ابزار جبران خسارت بود، بایستی جانی مجازات قصاص را تحمل می‌کرد و با دادن دیه نیز ضرر ناشی از کار خود را جبران می‌ساخت... در پاسخ به این ایراد باید گفت:

اولاً در مواد ۲۲۰، ۲۲۲، ۷۱۴، ۷۱۶ قانون مجازات اسلامی به امکان جمع دیه با تعزیرات تصریح شده است، در حالی که اصولاً دو مجازات مختلف برای یک جرم منطقی به نظر نمی‌رسد و به تعبیر ایشان اختلاط مجازاتها در قانون منع شده است. بنابراین نمی‌توان دیه را مجازات تصور کرد.

ثانیاً در ارتباط با قسمت اخیر استدلال ایشان باید به چند نکته توجه داشت:

الف) ضرر و زیان حاصله از یک فعل زیانبار یا جانی و بدنی است یا مالی. در هر صورت یا این ضرر و زیان به خاطر فعل عمدی است یا غیرعمدی. اگر ضرر و زیان جانی و بدنی از روی عمد باشد مجازات اصلی آن قصاص است و اگر غیرعمدی باشد دیه بدان تعلق می‌گیرد. بنابراین قلمرو این دو را به خاطر بعضی استثنائات نباید مخدوش نمود.



ب) برای قاتل بزرگترین تاوان همان قصاص است لَانَّ الْإِنْسَانِي لَا يُجْزِي عَلِيَّ أَكْثَرَ مِنْ نَفْسِهِ.^{۵۱} اگر استدلال استاد گرانقدر را تعمیم بدهیم آن گاه باید گفت که هیچ جرمی نیست که تنها به کیفر آن بتوان بستنده کرد چون هیچ جرمی بدون خسارت قابل تصور نیست. در حالی که هیچ یک از مکاتب حقوقی چنین نظری ندارند و قطعاً ایشان نیز چنین امری را معقول نمی‌دانند. استاد در بحث مسئولیت مدنی مکرر تذکر داده‌اند که غرض از جبران خسارت جبران کامل و بی‌کم و کاست نیست، اصولاً جبران خسارت عمدتاً برای خشنودی مجنی علیه یا حادثه دیده صورت می‌گیرد. بنابراین فرد قاتل وقتی قصاص می‌شود این خشنودی و تسلی خاطر نسبی در بستگان مجنی علیه و وجدان عمومی جامعه حاصل می‌شود. البته عدالت به معنای واقعی در روابط حقوقی قابل تصور نیست، مثلاً به هیچ وجه نبود یک پدر بر بالای سر خانواده‌اش را نمی‌توان جبران نموده و جالب است که در قصاص خانواده عزادار دومی هم شکل می‌گیرد! اما چاره چیست؟ زندگی گاهی همین هزینه‌ها را نیز دارد. دقیقاً بر این مبناست که قرآن با اینکه قصاص را حق اولیای دم می‌داند ولی تشویق می‌کند که در صورت امکان به دیه یا عفو کامل رضایت دهند. و از همین رهگذر قابل درک می‌شود که چرا دین اسلام صرف قصاص را مجازات قاتل نمی‌داند بلکه عذاب را در قیامت نیز وعده می‌دهد.

۲- استاد ایراد دوم را (در صورتی که دیه صرفاً چهره مدنی داشته باشد) بدین شکل بیان

می‌دارند:

نتیجه نامعقول دیگر این است که باید پذیرفت که در جامعه اسلامی

آنچه قصاص ندارد مانند کشتن کافر ذمی و کودک و دیوانه، جرم نیست و

مرتکب باید خسارت ناشی از فعل خود را جبران کند.

جالب است به مواردی که ایشان اشاره کرده است در مواد قانونی جواب داده شده است. در ماده ۲۲۵ ق.م.ا آمده است اگر پدر یا جد پدری که فرزند خود را بکشد قصاص نمی‌شود و به پرداخت دیه قتل به ورثه مقتول و تعزیر محکوم خواهد شد. در تحلیل این ماده اگر از مسائل روانشناختی و واقعیت‌های اجتماعی چشم‌پوشیم آن را نامعقول خواهیم یافت. در حالی که چنین نیست. ظرافت و دقتی که هوشمندانه در این حکم فقهی جای داده شده است قانونگذار نیز بدان توجه کرده است. سخت شگفت‌انگیز است که در جای خود باید بدان پرداخت، اما باید عنایت داشت که در خود ماده به تعزیر کردن پدر اشاره شده است و این جرم نبودن چنین عملی

را منتفی می‌سازد.

در انتهای ماده ۲۲۰ نیز آمده است که در صورت اختلال در نظم جامعه و خوف یا بیم تجری مرتکب به حبس تعزیری از ۳ تا ۱۰ سال محکوم خواهد شد و این علاوه بر دیه می‌باشد. لذا اگر دیه کیفر باشد دیگر تعزیر معنی نخواهد داشت و با وجود تعزیر نیز جرم نبودن عمل مزبور منتفی است. در مورد کشته شدن کافر ذمی نیز همین امر حاکم است. با وجود موارد ۲۰۸ و ۲۱۰ و بویژه ماده ۶۱۲ قانون مجازات اسلامی این ایراد چندان منطقی به نظر نمی‌رسد.

۳- ایراد دیگری که ایشان گرفته‌اند بدین شرح است:

اگر دیه مبلغ مقطوع خسارتی باشد که قانونگذار برای ضرر و زیان دیده معین کرده است با صدور حکم دیه باید دعوی خسارت پایان یابد و زیان دیده از مطالبه هرگونه مبلغ اضافی محروم شود.

همه تلاش ما در این مقاله این است که مقطوع بودن مبلغ دیه را به نوع دیگری توجیه و تفسیر کنیم. در آینده در این مورد بیشتر بحث خواهیم کرد. در واقع دلایل بعدی استاد نیز حاکی از آن است که ایشان برای توجیه مقطوع بودن مبلغ دیه، به خود این همه زحمت داده‌اند و سیستم جدیدی برای دیات ارائه کرده‌اند که البته با نظر غالب فقهای بزرگ همخوانی ندارد. ما در مباحث بعدی این مشکل را به طریق دیگری طرح و راه حل خود را ارائه خواهیم کرد.

یادداشتها

- (۱) ماده ۲۹۷ ق. م. ا. حق انتخاب به جانی داده شده است.
- (۲) محمد بن مکرّم ابن منظور، لسان العرب، بیروت: بی‌نا، چاپ اول، ج ۱۱، ص ۶۳۵ و سید محمد مرتضی الزبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، جلد ۸، ص ۱۲۱.
- (۳) علی شریعتی، مجموعه آثار شماره ۲۸، ص ۴۸ - ۵.
- (۴) غاشبه / ۱۷.
- (۵) ابراهیم شفیع سروسنانی و دیگران، قانون دیات و مقتضیات زمان، معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ص ۲۶۷ به نقل از: ابن قدامه، المغنی، ج ۹، ص ۴۸۲ و نیز رک: آیت الله سید محمد حسن مرعشی، دیدگاههای نو در حقوق کیفری اسلام، ص ۲۰۰ و ۲۰۲.
- (۶) شفیع سروسنانی، همان، ص ۲۹۸.
- (۷) رجوع کنید به:
- * من لایحضره الفقیه، باب دية الاصابع، حدیث ۵.

- ۸ * وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۱۴۵، حدیث ۸.
- ۹ * شفیع سروستانی و دیگران، همان، ص ۱۸۱.
- ۱۰ * سید منصور میرسعیدی، ماهیت حقوقی دیه، ص ۷۵.
- ۱۱ * ناصر مکارم شیرازی، تقریرات، دروس درس خارج فقه (بحث دیات)، جزوه شماره ۱، ص ۱۸ (۱۱ ماده ۳۰۶ ق.م.ا).
- ۱۲ * میر سعیدی، همان، صص ۷۵ - ۷۶.
- ۱۳ * شفیع سروستانی و دیگران، همان، ص ۱۲۷ و نیز برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به:
- ۱۴ * فواید الاصول، تقریرات درس اصول میرزا محمد غروی نائینی، ج ۳، ص ۳۴۸.
- ۱۵ * محمد بن ملکی العاملی (شهید اول)، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۹۵.
- ۱۶ * مقداد بن عبدالله السیوری (فاضل مقداد)، نضد القواعد الفقهیه، ص ۱۴۵ و ص ۴۷۴.
- ۱۷ * وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۷۸، حدیث ۲.
- ۱۸ * انعام / ۱۶۴، همچنین رک: اسراء / ۱۵ و فاطر / ۱۸.
- ۱۹ * مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۶۳ به نقل از شفیع سروستانی، همان، ص ۱۳۵.
- ۲۰ * شفیع سروستانی، همان، ص ۱۴۱ و نیز رک:
- ۲۱ * شمس الدین سرخسی، المبسوط، ج ۲۶، ص ۶۱.
- ۲۲ * شیخ محمد عبده، تفسیر المنار، ج ۵، ص ۳۳۳.
- ۲۳ * ابن العربی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۴۷۴.
- ۲۴ * میرسعیدی، همان، ص ۷۹.
- ۲۵ * جواهر الکلام، ج ۴۳، کتاب الدیات، صص ۵۲ و ۱۱۰.
- ۲۶ * الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، صص ۲۷۵ - ۲۷۷.
- ۲۷ * جواهر الکلام، ج ۴۳، صص ۴۶ - ۴۷.
- ۲۸ * شفیع سروستانی و دیگران، همان، ص ۱۷۴.
- ۲۹ * جواهر الکلام، ج ۴۳، صص ۴۶ - ۴۷.
- ۳۰ * میرسعیدی، همان، ص ۸۱.
- ۳۱ * شیخ طوسی، النهایه، سلسله البتایع الفقهیه، ج ۲۴، ص ۱۱۰ و نیز رک: ماده ۳۱۳ قانون مجازات اسلامی.
- ۳۲ * رک: به مواد ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶ و ۷۱۷ ق.م.ا.
- ۳۳ * برای اطلاع بیشتر رک: میرسعیدی، همان، صص ۸۲ - ۸۳.
- ۳۴ * رک: مواد ۲۹۷ و ۳۰۲ و ۳۰۳ ق.م.ا.
- ۳۵ * محمود آخوندی، آیین دادرسی کیفری، چاپ دوم، ج اول، ۱۳۶۷، ص ۲۱۷.
- ۳۶ * رأی وحدت به شماره ۵۶۳ - ۱۳۷۰/۳/۲۸.
- ۳۷ * میرسعیدی، همان، ص ۸۴.
- ۳۸ * محمد رشیدی، محمد اسماعیل، الفقه الجنایی الاسلامی، ص ۵۲.
- ۳۹ * میر سعیدی، همان، ص ۸۶ به نقل از:
- ۴۰ * شهید نائی، مسالک الافهام، ج ۲، ص ۳۷۷.
- ۴۱ * شهید نائی، شرح لمعه، ج ۲، ص ۳۸۹.
- ۴۲ * شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۲۷۸.

- (۳۴) میرسعیدی، همان، ص ۸۶.
- (۳۵) رک: میرسعیدی، همان، ص ۸۶.
- * شفیمی سروسناتی و دیگران، همان، ص ۱۴۷.
- (۳۶) محقق حلی، شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۲۲۸.
- (۳۷) رک به:
- * شهید ثانی، شرح لمعه، ج ۲، ص ۲۸۹.
- * علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۳۲۹.
- (۳۸) ماده ۲۵۷ ق. م. ا: قتل عمد موجب قصاص است لکن با رضایت ولی دم و قاتل به مقدار دیه کامله یا به کمتر یا زیادتر از آن تبدیل می‌شود.
- ماده ۲۶۰ ق. م. ا: هرگاه کسی که مرتکب قتل عمد شده است، فرار کند و به او دسترسی نباشد، پس از مرگ قصاص تبدیل به دیه می‌شود....
- (۳۹) میر سعیدی، همان، ص ۷۳ و نیز رک به:
- * عوض احمد ادریس، دیه، ترجمه علیرضا فیض، ص ۳۵۱.
- (۴۰) عوض احمد ادریس، همان، ص ۳۵۱ به نقل از:
- * حاشیه باجوری، ج ۲، ص ۲۱۱
- * الغرر البیهه، ج ۵، ص ۴۸
- و نیز رک به: میرسعیدی، همان، ص ۹۰.
- (۴۱) میرسعیدی، همان، ص ۹۰.
- (۴۲) علامه حلی، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۳۸۲.
- (۴۳) سید محمد الجواد بن محمد الحسینی العاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۰، ص ۲۰۵ و فاضل هندی، کشف اللثام و الابهام، ج ۲، ص ۴۸۲.
- (۴۴) شفیمی سروسناتی، همان، ص ۱۶۴.
- (۴۵) همان، ص ۱۶۵.
- (۴۶) عوض احمد ادریس، همان، ص ۳۵۲ به نقل از:
- بدایع الصنائع، ج ۱۰، ص ۴۶۶۵.
- (۴۷) عوض احمد ادریس، همان، ص ۳۵۲
- * میرسعیدی، همان، صص ۹۱ - ۹۲
- (۴۸) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۹، صص ۳۸ - ۳۹.
- (۴۹) ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی (الزامهای خارج از قرارداد: ضمان قهری)، ج اول، مسئولیت مدنی، ص ۵۹ به بعد.
- (۵۰) عبدالقادر عوده، التشريع الجنائي الاسلامی، تهران: مؤسسه البعثة، چاپ دوم، ج ۱، ۱۴۰۲ ق، ص ۱۰۸.
- (۵۱) تهذیب الاحکام، ج ۱۰، باب ۴، ص ۱۸۲، حدیث ۹ از ابواب کتاب الدیات.

انقلاب در شبه پیرامون: نمونه ایران*

دیوید جرجانی**

ترجمه علی مرشدی زاد***

چکیده: این مقاله به بررسی انقلاب اسلامی ایران در چهارچوب نظریه نظام جهانی می‌پردازد. نویسنده مدعی است که انتقال ایران از شیوه تولید غیر سرمایه‌دارانه به اقتصاد جهانی، تضادهای اقتصادی-سیاسی شدیدی را به وجود آورد. ماهیت شبه پیرامونی ایران باعث شد که شاه دولت را به سمت نهادهای قدرتمند غیر سرمایه‌دارانه (مسجد و بازار) گسترش دهد. بحران سیاسی حاصل از این امر همراه با تورم ساختاری و مشکلات اقتصادی، کشور را فراگرفت و بدین ترتیب بحران ملی حاصل همراه با فقدان مشروعیت، نظام سیاسی موجود را در هم شکست. این تحلیل به دو سطح توجه دارد: پویایی‌های داخلی (طبقه) و پویایی‌های خارجی (اقتصاد جهانی). در سطح اول، نقطه آغاز روابط تولید عاقل سرمایه‌داری ایران است و در سطح دوم تضادهای حاصل از جذب ایران در

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

Jorjani, David. "Revolution in the Semiperiphery: The Case of Iran", in Terry Boswell, (ed). *Revolution in The World-System*, New York: Greenwood Press, 1989. PP. 129 - 193.

** نویسنده هنگام نگارش این مقاله فارغ التحصیل مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن و مشغول مطالعه درباره مسائل تجارت و توسعه در خاورمیانه بوده است.

*** دکتری جامعه‌شناسی، عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

بازار جهانی. تحقیق حاضر به منظور روشن ساختن این تضادها، چهار دوره را به عنوان نمونه بررسی می‌کند: دوره مصدق (۱۹۵۳ - ۱۹۵۱ / ۱۳۳۲ - ۱۳۳۰)، انقلاب سفید (۱۹۶۳ - ۱۹۶۱ / ۱۳۴۲ - ۱۳۴۰)، زمان کسب منزلت شبه پیرامونی (۱۳۵۱ / ۱۹۷۳) و بالاخره آستانه انقلاب اسلامی (۱۳۵۵ / ۱۹۷۷).

اکنون که انقلاب ایران به دهمین سال خود نزدیک می‌شود، ادبیات گرانباری برای تحلیل علتها، محاسبه و ارزیابی تقصیرها یا برجسته ساختن حوادثی که به دوم فوریه ۱۹۷۹ (بیست و دوم بهمن ۱۳۵۷) انجامید، در دست است. در میان این آثار، تحلیلهای نظام جهانی و وابستگی زیادی نیز وجود دارد (فرانک ۱۹۸۱؛ پتراس ۱۹۸۱؛ مقدم ۱۹۸۷؛ مارشال ۱۹۸۸). اما پیوندهای خاص میان اقتصاد جهانی و نبود مشروعیت سیاسی گسترده در ایران، تحلیل دقیق و وسواسانه را دچار ابهام و اشکال ساخته است. تمرکز عمده این فصل بر پویایی ساختاری این انقلاب و مشروعیت نداشتن دولت است. به طور مشخص تر تلاش اصلی، بررسی تأثیر کاتالیزوری موقعیت شبه پیرامونی بر تضادهای ساختاری ایران و نیز چگونگی مشروعیت‌زدایی از دولت است.

عناصر سیستمی (خاستگاه سرمایه‌داری جهانی) به علل داخلی برخورد انقلابی در سالهای ۱۹۷۸ و ۱۹۷۹ / ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ منجر شد. به طور کلی، در پی مجبور شدن ساختارهای حاشیه‌ای به پاسخگویی به تقاضاهای خارجی، نفوذ مرکز باعث عدم تعادل داخلی نهادهای سیاسی و اقتصادی می‌شود (پورتز ۱۹۷۸، ۱۲). بیش از آنکه نفوذ سرمایه‌داری باعث فرایند سریع و خطی از میان رفتن ساختارهای ماقبل سرمایه‌داری شوند، ساختارهای سرمایه‌داری ممکن است با ساختارهای ماقبل سرمایه‌داری به همسازی رسیده، حتی آنها را ترویج دهند و بدین ترتیب نبود تعادل را استمرار بخشند (پورتز ۱۹۷۸، ۱۳؛ بازول و جرجانی ۱۹۸۸). با تغییر روابط اجتماعی تولید، روبنای جامعه پیرامون (هویتها، ارزشها و چارچوبهای سیاسی) نیز دستخوش تغییر می‌شود و نهادهای «ستی» سیاسی و اجتماعی‌ای که روزی ستونهای حمایتی دولت بودند، به صورت مخالفان نیرومند آن درمی‌آیند.

توسعه سرمایه‌داری دولتی، سطح نیاز مشروعیت رژیم را افزایش داده، باعث بحران در صحنه سیاسی می‌شود. «ساختار سیاسی در حال گذاری به ظهور می‌رسد ... [که دربردارنده]

بی‌ثباتی‌های ناکام‌کننده‌ای است که در عناصر سنتی و مدرن، نارضایتی‌های رو به رشدی را پدید می‌آورد» (آندرسون، زایبرت و واگز ۱۹۸۷، ۱۹۰). این بی‌ثباتی‌ها مشروعیت توده‌ای را کاهش می‌دهد چرا که دولت در پاسخگویی به تقاضاها فاقد کارایی می‌شود. مشاهدات لیپست، ما را در تحلیل دوره انتقالی یک رژیم کمک می‌کند؛ هنگامی که «منزلت نهادهای محافظه کار عمده مورد تهدید قرار گیرد یا تمامی گروه‌های عمده جامعه به نظام سیاسی دسترسی نداشته باشند، بحران مشروعیت حادث می‌شود» (۱۹۸۴، ۸۹).

توانایی رو به رشد سرکوب دولتی، حداقل در کوتاه مدت، فرمانبری پرولتاریا و «اعتدال» تعارض نخبگان را تضمین می‌کند (انگلس ۱۹۶۸، ۵۸۶). بی‌ثباتی ساختار سیاسی - اقتصادی تنها هنگامی می‌تواند به انقلاب بینجامد که دولت از وظایف خود بازماند. این امر از طریق بحران ملی به وقوع می‌پیوندد، بحرانی که در آن دولت به عنوان تابعی از بی‌قدرتی نخبگان «نمی‌تواند به شیوه قدیمی خود ادامه دهد» (لتین ۱۹۶۴، ۲۱۴).

در مورد ایران ادعا بر این است که انتقال آن از شیوه‌های غیر سرمایه‌داری تولید، طی دوره ادغام آن در اقتصاد جهانی، تعارضات سیاسی - اقتصادی عمیقی را ایجاد کرد. سیاستهای توسعه، سرمایه‌داری دولتی ایران را به شبه پیرامون راند. منزلت شبه پیرامونی، شاه را واداشت تا دولت را به سمت نهادهای غیر سرمایه‌داری نیرومند؛ یعنی بازار و مسجد گسترش دهد. با گرفتار آمدن کشور در چنگال تورم ساختاری و بحران اقتصاد جهانی، بحران سیاسی به ظهور رسیده، تشدید شد. این بحران ملی بدون ذخیره‌ای از مشروعیت، دیگر در چهارچوب نظام سیاسی موجود قابل مهار کردن نبود.

این تحلیل به بررسی برخورد در دو سطح می‌پردازد: پویایی‌های داخلی (طبقه) و خارجی (اقتصاد جهانی). در مورد نخست، نقطه آغاز روابط اجتماعی تولید در ایران ماقبل سرمایه‌داری است و در مورد دوم، تعارضات حاصل از جذب ایران در اقتصاد جهانی، تحلیل می‌شود. برای روشن ساختن این تعارضات، مطالعه مزبور به چهار دوره تقسیم می‌شود: دوره مصدق (۱۹۵۳ - ۱۹۵۱)، انقلاب سفید (۱۹۶۳ - ۱۹۶۱) کسب منزلت شبه پیرامونی (۱۹۷۳)، و بالاخره آستانه انقلاب (۱۹۷۷).

ایران ماقبل سرمایه‌داری

به دلیل رقابت امپریالیستی بر سر ایران طی قرن نوزدهم، تولید سرمایه‌داری در نطفه خفه شد. از آنجا که رضاخان بنیانگذار سلطنت پهلوی، خود بزرگترین زمیندار ایران بود، طی دوره سلطنت وی اصلاحات ارضی، اولویت نیافت. در سال ۱۹۶۰ / ۱۳۳۹، روابط اجتماعی تولید در ایران با قرنهای قبل از آن اندکی تفاوت پیدا کرد.

شش چهارچوب مالکیت را می‌توان از هم متمایز ساخت: زمینها و روستاهای زیر مالکیت دولت، زمینها و روستاهای سلطنتی، زمینهای وقف، مالکیت خصوصی بر املاک فتودالی و املاک قبیله‌ای. بیشتر روستاها (حدود ۷۲ درصد) در اختیار زمینداران قرار داشت (کاکرافت ۱۹۸۰، ۹۷). اما حتی این اعداد و ارقام نیز تمرکز اراضی را کم برآورد کرده است. بیرون از خانواده اشرفی، حکومت به تنهایی حداقل هزار و پانصد روستا را به طور کامل یا جزئی مالک بود، حال آنکه شاه مالک دو هزار روستا بود (هوگلند، ۱۹۸۲، ۱۳-۱۲). یک روستا دربردارنده تعدادی از گروههای اجتماعی مجزا بود: مباشران، نسق‌داران و خوش‌نشینان^۱. روستاییان به واسطه ترتیبات سهم‌بری و اجاره‌داری به زمینداران وابسته بودند که این امر شامل قرض‌دهی نیز می‌شد. قراردادهای سهم‌بری با توجه به سنت محلی تنظیم می‌شد و بر پنج عنصر تولید مبتنی بود: زمین، آب، بذر، حیوانات و ادوات کشاورزی و نیروی کار. در پایان، کارگران فصلی بدون زمین بودند. از آنجا که بیشتر روستاها درصد بالایی از این کارگران (بین ۳۵ تا بالای ۵۰ درصد) را در اختیار داشتند، کشاورزان پیوسته از بی‌ثباتی و کم‌اهمیتی خود آگاه بودند (هوگلند ۱۹۸۲، ۲۸).

بنا به نوشته کاکرافت «نظام اجاره‌داری زمین، نهادی فتودالی بود که در آن اگر چه نسق‌داران از حقوقی مرسوم نسبت به زمین برخوردار بودند، اما زمینداران مالک زمین بوده، با کنترل خود بر آبیاری، فرایند تولید را در اختیار داشتند و از طریق کارگزاران محلی، کنترل سیاسی خود را اعمال می‌کردند. مبادله به صورت پایاپای بود و پول کاربرد محدودی داشت» (۱۹۸۰، ۱۰۰).

منافع مرکز در کشاورزی ماقبل سرمایه‌داری ایران در مقایسه با تولید نفت که در دهه ۱۹۲۰ / ۱۲۹۹ آغاز شد چندان چشمگیر نبود. شاه از روزهای آغازین سلطنت خود به اهمیت روزافزون استراتژیکی و اقتصادی ایران برای مرکز پی برد. وی با مهارکردن خواسته‌های امپریالیست‌ها بر اولین مخالف ملی‌گرای خود فائق آمد.

درس‌هایی از بحران مصدق

محمد مصدق در سال ۱۹۵۱ / ۱۳۳۰ با حکم به بیرون آوردن سرنوشت اقتصادی ملت از دست انگلیسی‌ها به نخست‌وزیری رسید. وی پیشگام ملی‌کردن صنعت نفت بود و این حرکتی بود که دیگر کشورها از آن پیروی کردند. وی در عین حمایت از آرمان بورژوا - دموکراتیک ملی در صدد حفظ وضع موجود در کشور و تقویت بازار بود. در همان حال وی کوشید تا قدرت شاه را محدود سازد (به بیان دیگر ارتش را از دست وی خارج کند). و اصلاحاتی اجتماعی برای طبقه متوسط در حال رشد ارائه کند. نخست‌وزیری مصدق از دو جهت نقطه عطفی در سیاست ایران به شمار می‌رود: ۱) این نخست‌وزیری، واپسینِ نفس‌های زمینداران در مقابل سلطنت متمرکز بود؛ ۲) طبقه متوسط جدید را در صحنه سیاسی [کشور] معرفی کرد.

حمایت متنوع مصدق به سیاست‌های متعارضی منجر شد. وی سرانجام برای راضی ساختن بخش مذهبی طرفداران سنتی خود به «اصلاحاتی» اجتماعی دست زد. مشخص‌تر از همه آنکه فروش مشروبات الکلی را ممنوع اعلام کرد و حق رأی از زنان باز پس گرفته شد. حکومت، قوانینی را برای حمایت از تولیدکنندگان خرده‌پا (بازاریان و صاحبان صنایع و جزف دستی) در مقابل رقابت خارجی به تصویب رساند. این نخست‌وزیر فارغ‌التحصیل از پاریس با اعتماد به قدرت خود بعدها از حامی و نگهبان وضع موجود به مصلح اجتماعی بدل شد. هنگامی که شرکت‌های خصوصی و دولتی داخلی به رقابت با محصولات بازار برخاستند، بازاریان از حمایت خود دست کشیدند و هنگامی که حکومت مسأله حق رأی زنان را بازنگری کرد، مذهبی‌ها نیز حمایت خود را از وی دریغ داشتند. در این زمان حامیان مصدق تنها به طبقه متوسط جدید که تعداد آنها بسیار اندک بود، محدود می‌شد، با این پایگاه حمایتی و با اقتصادی بحران‌زده، مصدق به سرعت از طریق کودتایی که سازمان سیا آن را هدایت می‌کرد، در سال ۱۹۵۳ سرنگون شد.

در سطحی ساختاری‌تر، می‌توان بی‌تعادلی ساختارهای ماقبل سرمایه‌داری را در برنامه‌های توسعه حکومت مشاهده کرد. به این برنامه‌ها - اول (۱۹۵۵-۱۹۴۹/۱۳۳۴-۱۳۲۸)، دوم (۱۹۶۲-۱۳۴۱/۱۹۵۵-۱۳۳۴)، سوم (۱۹۶۷-۱۹۶۲/۱۳۴۶-۱۳۴۱) چهارم (۱۹۷۲-۱۹۶۸/۱۳۴۷-۱۳۵۰) و پنجم (۱۹۷۸-۱۹۷۳/۱۳۵۶-۱۳۵۱) - می‌توان به عنوان نمونه‌ای از اولویتهای اقتصادی و کارآیی سیاسی حکومت نگاه کرد.

تا اعطای کمک‌های قابل ملاحظه امریکا از سوی دولت آیزنهاور، شاه جوان به شکل

نامطمئنی از سوی طبقات ماقبل سرمایه‌داری و طبقه سرمایه‌دار در حال ظهور حمایت می‌شد. این توازن ناستوار بدین معنا بود که دو برنامه اول توسعه بسیار ناکارآمد بودند (لونی، ۱۹۸۲، ۱۳).

دوره مصدق نشان‌دهنده ائتلافی ساختگی در جهت حمایت از شاه بود. شاه پس از بازگشت به قدرت، تمایل بیشتری به همسازی قدرت با سرمایه‌داری بین‌المللی به شیوه طریق فرمانبری داشت. با پیدایی کمکهای قابل ملاحظه نظامی، ناستواری حکومت وی پایان یافت. در اولین دهه (۱۹۶۳-۱۳۴۲/۱۹۵۳-۱۳۳۲)، ایالات متحده کمکهایی به ارزش بیش از نیم میلیارد دلار به ایران فرستاد. شاه توانست نیروهای نظامی خود را با سی درصد افزایش از ۱۲۰/۰۰۰ نفر به ۲۰۰/۰۰۰ نفر برساند و بودجه نظامی را بیش از دو برابر کند (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۴۲۰). افزون بر این شاه همچنین به منظور گسترش میزان حمایت خود در میان نظامیان، کمکهای غیر نظامی را به سمت نظامیان روانه ساخت.

باقیمانده کمکهای غیر نظامی صرف دگرگون‌سازی روابط اجتماعی تولید در ایران شد. هدف نهایی این دوره «حمله نهادی» (Institution-attacking) (لونی، ۱۹۸۲، ۲۰)، توسعه سرمایه‌داری انحصاری دولتی بود. پیش از این، تعارضات حاصل از این نوع توسعه، به طور سطحی بررسی شده است. «برای مثال پروژه‌هایی که باعث افزایش بی‌ثباتی با توجه به ترتیبات اجتماعی و اقتصادی غالب شدند ... به وسیله مقامات دولتی به عنوان نگرشهایی کاملاً دگرگون‌شونده قلمداد شدند و روابط اجتماعی، اقتصادی موجود در کشور با افزایش رفاه مادی [سرمایه‌دارانه] امکان همزیستی بیشتری با این ترتیبات پیدا کردند» (لونی، ۱۹۸۲، ۲۰). این بار، شاه تلاشهای غیرمستقیمی برای بازسازی کشور به عمل آورد. اما با انقلاب سفید، وی به طور آشکار به رویارویی با نهادهای ماقبل سرمایه‌داری پرداخت.

انقلاب سفید

شاه با کمک دولت آیزنهاور، در موقعیت خود مصالحه‌ای انجام داد. اما در همان زمان که وی مشکلات نخست‌وزیری مصدق را پشت سر می‌گذاشت، خیابانها در سال ۱۹۶۱ / ۱۳۴۰ دستخوش آشوب شد. برنامه‌های بلندپروازانه توسعه شاه و پرداختهای بالای نظامی، باعث کسر بودجه شد. ترکیبی از کسر بودجه و دستاوردهای ناخوشایند سالهای ۱۹۶۰ - ۱۹۵۹ / ۱۳۳۹ -

۱۳۳۸، ضریب قیمت مصرف‌کننده را تا ۳۵ درصد افزایش داد (آبراهامیان ۱۹۸۲، ۴۲۲). با بی‌ثبات شدن رژیم، دولت کندی در آستانهٔ انقلاب کوبا، ۸۵ میلیون دلار به ایران کمک کرد، مشروط به اینکه شاه اصلاحات لیبرالی را بخصوص در مورد اصلاحات ارضی به اجرا گذارد. با این هدف، علی‌امینی به عنوان نخست‌وزیر اصلاح‌طلب به شاه تحمیل شد.

فرویند اصلاحات ارضی به منظور درهم شکستن ساختارهای قدرت فئودالی در روستاها و حاشیه‌ها، طراحی شده بود. این ساختارها تنها تهدید استوار به جا مانده علیه شاه بودند. بعلاوه، اصلاحات ارضی می‌توانست باعث فروکش کردن انتقادات عناصر اصلاح‌طلب شود. اما تلاش اصلی، وارد ساختن روستاها در اقتصاد ملی بود و این تلاشی بود که پیش‌شرط توسعهٔ سرمایه‌داری انحصاری دولتی به شمار می‌رفت (هالیدی، ۱۹۷۹، ۱۰۴). ارسنجانلی - وزیر کشاورزی امینی - سیاست اصلاحات ارضی را که رسماً به عنوان لایحهٔ اصلاحات ارضی سال ۱۹۶۲ / ۱۳۴۱ خوانده می‌شد، به مرحلهٔ اجرا گذاشت. این سیاست خواستار موارد زیر بود:

- ۱- زمینداران باید به یک روستا یا شش دانگ از روستاهای مختلف محدود شوند.
- ۲- باید طی هر ده سال و بر اساس محاسبات مالیاتی تعیین شده، اجرت پرداخت گردد.
- ۳- زمین باید میان سهم‌برانی که در آن کار می‌کنند، تقسیم شود.

سیاستهای اصلاحات ارضی اوایل دههٔ ۱۹۶۰ را می‌توان به دو چهارچوب جدا از هم تقسیم کرد. چنان که پیش از این اشاره شد، اصرار کندی برای تعیین امینی به نخست‌وزیری، در واقع تلاش برای از میان بردن نارضایتی در بستر [جامعه] بود. اگر اصلاحات ارضی چنان که در ابتدا برنامه‌ریزی شده بود، به اجرا درمی‌آمد، رژیم می‌توانست دوام بیشتری پیدا کند. اما با مخالفت امینی در برابر پرداختهای نظامی روزافزون شاه، دولت کندی دست از حمایت امینی برداشت و از شاه پشتیبانی کرد و به این ترتیب امینی از قدرت برکنار شد. هدف عمدهٔ سیاست اصلاحات ارضی ارسنجانلی به وجود آوردن روستاییانی از طبقهٔ متوسط بود. رژیم با تبدیل کردن نسق‌داران به کشاورزان مستقل، امید داشت پایگاهی حمایتی در میان کشاورزان کسب کند و طبقهٔ مصرف‌کنندهٔ روستایی به وجود آورد (هالیدی ۱۹۷۹، ۱۰۴؛ مارشال ۱۹۸۸، ۳۰).

با کنار رفتن امینی، تیسمار ریاحی - وزیر کشاورزی جدید - افسر نظامی‌ای بود که روی هم رفته دیدگاههایی متفاوت دربارهٔ اصلاحات ارضی داشت. وی بر آن بود تا به جای تبدیل کشاورزان و روستاییان فاقد زمین به کشاورزان مستقل، زمینداری فئودالی را به سرمایه‌داری

کشاورزی مبدل سازد. [از این رو] زمیندارانی که از لایحه سال ۱۹۶۲ / ۱۳۴۱ ارسنجانی جان سالم به در بردند، از تسهیلات و امتیازات بیشتری برای ترغیب سرمایه‌داری کردن تولیدات کشاورزی بهره‌مند شدند.

شاه به منظور پرده‌پوشی خواسته‌های «اصلاحی» خود و معرفی خویش به عنوان پادشاهی مهربان و اصلاح‌طلب، از موفقیت اصلاحات ارضی خود در برنامه گسترده اصلاح اجتماعی، با نام انقلاب سفید یاد کرد. علاوه بر اصلاحات ارضی، پنج بخش عمده این برنامه عبارت بودند از:

۱- ملی کردن جنگلها؛

۲- فروش کارخانه‌های دولتی به بخش خصوصی؛

۳- سهام‌کردن کارگران در سود کارخانه‌ها؛

۴- اعطای حق رأی به زنان؛

۵- ایجاد سپاه دانش در روستاها.

هنگامی که شرکتهای کشت و صنعت مزارع را به کشت میوه و سبزیجات قابل فروش در بازارهای مرکز (Core) اختصاص دادند، ایران که زمانی صادرکننده غلات بود، به شبکه واردکننده این محصولات تبدیل شد. واگذاری کمکهای ایالات متحده طبق قانون عمومی ۴۸۰ (استفاده از مازاد کشاورزی ایالات متحده به عنوان کمک خارجی) رقابت داخلی را کاهش داد و باعث افزایش و تعدیل الگوهای مصرف در امتداد الگوی غربی شد و ایران را وابسته‌تر ساخت (مورگان، ۱۹۷۹، ۱۲۹)، [تا جایی که] در اواسط دهه ۱۹۷۰ / ۱۳۴۹ این میزان وابستگی به کشاورزی ایالات متحده برای کشوری که پانزده سال قبل خودکفا بود، بسیار تعجب‌انگیز می‌نمود. چنان که مورگان (۱۹۷۹، ۱۲۷) ابراز می‌دارد، ایران به صورت «کشوری کاملاً تحت‌الحمایه کشاورزی ایالات متحده» در آمد که در روشهای کشاورزی، غلات، ماشین‌آلات و کودهای شیمیایی متکی به ایالات متحده بود. بدین ترتیب کالایی شدن بخش کشاورزی و ادغام آن در نظام جهانی، جهت‌فعالیتها را به گونه‌ای سازماندهی کرد که وابستگی کشور را شدت بخشید.

این موارد بر ساختار طبقاتی روستایی تأثیر بهتری داشت. در اواسط دهه ۱۹۷۰ / ۱۳۴۹ سه طبقه مجزا وجود داشت: کشاورزان خوش‌نشین، کشاورزان مستقل و کارگران روستایی.

زمینداران غایب همچنان سهم معتناهی از زمین کشاورزی خود را که حدود ۵۰ درصد از زمینهای قابل کشت بود اداره می‌کردند (هوگلند، ۱۹۸۲، ۷۹). [در این سالها] تعداد نخستین کسانی که از اصلاحات ارضی سود بردند (یعنی کشاورزان مستقل) حدود سی و دو درصد افزایش یافت و از ۱/۹ میلیون خانواده در سال ۱۹۶۰ / ۱۳۳۹ به ۲/۸ میلیون خانواده در سال ۱۹۷۲ / ۱۳۵۱ رسید (هوگلند، ۱۹۸۲، ۲۲)، اما ۶۵ درصد [این کشاورزان] دارای املاکی کمتر از پنج هکتار (یازده جریب) بودند؛ یعنی دو هکتار کمتر از حداقلی که در بیشتر مناطق برای داشتن زندگی مناسب لازم بود (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۴۲۹). از آنجا که رژیم، طرفدار کشاورزی [کلان] با سرمایه متمرکز بود، این کشاورزان از طریق نظام تعاونی با هم به همسازی رسیدند.

کشاورزان از جای خود کنده و کارگران روستایی به شهرها رانده شدند. این شهرنشینان جدید به صورت کارگران و شبه کارگران شهرهای بزرگ (بخصوص تهران) درآمدند. ورود آنها در مبارزه، ماهیت و موفقیت انقلاب سالهای ۷۹ - ۱۹۷۸ / ۵۷ - ۱۳۵۶ را تعیین کرد.

شبه پیرامون

کالایی شدن روابط و ادغام کامل در اقتصاد جهانی، راه ایران را برای صنعتی شدن موفق در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ هموار کرد. با ظهور نهادهای روستایی، شاه به عرضه بیش از صد نیروی کار و وجود بازار روستایی پی برد. از سال ۱۹۶۳ / ۱۳۴۲ تا ۱۹۷۸ / ۱۳۵۶ اشتغال در بخش کشاورزی ۲۳ درصد کاهش یافت. حال آنکه اشتغال در بخش صنعتی ۱۳ درصد افزایش پیدا کرد (بیات، ۱۹۸۷، ۲۵).

طی برنامه سوم توسعه، (۱۹۶۸ - ۱۹۶۳ / ۱۳۴۷ - ۱۳۴۲) شاه استراتژی جایگزینی واردات را در پیش گرفت. به منظور ترغیب سرمایه‌های ملی و بین‌المللی، وجود سرمایه‌گذاری دولتی ضرورت داشت. سرمایه‌گذاری دولتی بین ۳۸/۸ درصد (برنامه پنجم توسعه) تا ۶۰ درصد (۱۹۷۵ / ۱۳۵۳) کل توسعه صنعتی در نوسان بود. اما در پایان برنامه توسعه، پیشرفتی در تولید کالاهای مصرفی بادوام (مانند یخچال، تلویزیون و دیگر لوازم منزل) به وجود آمد (آموزگار، ۱۹۷۷، ۷۹). در سال ۱۹۶۹ / ۱۳۴۸ واردات کالاهای مصرفی (اعم از پایدار و غیرپایدار) ۱۹ درصد نسبت به دهه قبل کاهش یافت و ارزش افزوده تولید از سال ۱۹۶۳ / ۱۳۴۲ تا ۱۹۷۲ / ۱۳۵۱ به طور متوسط ۱۲/۳ درصد افزایش یافت (لونی، ۱۹۸۲، ۳۹).

اما رشد ایران در دهه ۱۹۶۰ / ۱۳۳۹ اهمیت خود را از دست داد. چرا که به شدت تحت الشعاع شوک [نفتی] اوایل دهه ۱۹۷۰ / ۱۳۴۹ قرار گرفت.

رشد حاصل از نفت

اگرچه شکل‌گیری اوپک در سال ۱۹۶۰ / ۱۳۳۹ واکنشی در برابر توافق‌های نهانی شرکت‌های عمده نفتی بود، اما تا سال ۱۹۶۹ / ۱۳۴۸ تأثیر و کارآیی عمده‌ای نداشت. در این زمان شاه ابراز داشت که «من می‌گویم این نفت ماست آن را پمپاژ کنید. در غیر این صورت ما خود آن را پمپاژ خواهیم کرد» (روبین، ۱۹۸۰، ۱۳۱). مشخص بود که شاه داشت نقش فرمانبرداری خود را از دست می‌داد. وی در دسامبر سال ۱۹۷۰ / ۱۳۴۹ پیشگام اعلام این مطلب بود که اگر حق امتیاز افزایش نیابد، تولید [نفت] متوقف خواهد شد. در سال ۱۹۷۲ / ۱۳۵۱ نه تنها ایران، بلکه مجموعه‌ای از کشورهای دیگر که فرصت را مناسب دانسته بودند، درخواست دیگری ارائه دادند. [در این زمان] در حالی که ایالات متحده خود را با نخستین بحران اقتصادی عمده که دیگر رو به زوال گذاشته بود، منطبق می‌کرد (یعنی مشکل [شناخته‌شدن] طلا به عنوان پشتوانه پول و به دنبال آن کاهش ارزش دلار)، ایران خود را برای وارد آوردن ضربه نهایی آماده می‌ساخت. به هر صورت، شاه نمی‌بایست ابتکار عمل را به دست می‌گرفت. جنگ یوم کیبور ((رمضان)) انگیزه‌ای برای صدور نفت فراهم آورد چرا که کشورهای مختلف تولید کننده نفت، دولت‌های طرفدار اسرائیل را تحریم کرده بودند. شاه که از این تحریم پیروی نکرد، منافع را درو کرد.

شاه با برخورداری از میلیاردها دلار نفتی، سیاست سرمایه‌داری انحصاری دولتی را در پیش گرفت و از طریق معافیت‌های مالیاتی، اعتبارات آسان، کم‌کهای مدیریتی و تعرفه‌های حمایتی برای گسترش تولید کالاهای واسطه‌ای و سرمایه‌ای جهت عرضه به بازارهای داخلی، امتیازهای مناسبی عرضه کرد و انگیزه‌هایی به وجود آورد. حرکت ایران به سمت شبه پیرامون نوعی استراتژی «استفاده از فرصت حاصله» بود (والرشتاین، ۱۹۷۹، ۷۶). به طور خلاصه، این استراتژی متضمن کنش ستیزه‌جویانه دولتی از سوی کشوری پیرامونی برای کسب بازار داخلی خود (و احتمالاً بازارهای منطقه‌ای) از طریق قرارداد با اقتصاد جهانی و به دنبال آن کاهش قدرت سیاسی - اقتصادی مرکز بود (۱۹۷۹، ۷۷).

بنابراین انتظار می‌رود که افزایشی در [تولید] کالاهای سرمایه‌ای و گسترش تجارت به دیگر

کشورهای نیمه پیرامونی و پیرامونی صورت گرفته باشد. چنان که در فاصله سالهای (۷۶ - ۱۹۷۴ / ۵۵ - ۱۳۵۳) این وضعیت وجود داشته است. طی این زمان کالاهای ساخته شده برای نخستین بار بر اصلی‌ترین کالاهای صادراتی ایران به لحاظ سنتی؛ یعنی پنبه و قالی پیشی گرفتند (Middle East Annual Review, 1977, 190). یازده کالای صنعتی انتخاب شده، از آبرگرمکن گرفته تا تلویزیون و کامیون ۲۱۹ درصد افزایش یافت و از ۹۶۹۰۰۰ واحد در سال ۱۹۷۱ / ۱۳۵۰ به ۲۱۲۲۰۰۰ واحد در سال ۱۹۷۶ / ۱۳۵۵ رسید (Middle East Annual Review, 1977, 187).

با بررسی سه پایه قدرت اقتصادی (یعنی کشت و صنعت، تجارت و مالیه) و ویژگیهای توسعه ایران مشخص می‌شود. مطمئناً ایران در تولید و حتی صادرات کالاهای سرمایه‌ای پیشرفت قابل توجهی کرده بود. اما افزایش جنبه مالی این سه پایه اقتصادی بود که بیشترین تعجب را برمی‌انگیخت. در حالی که بیشتر کشورهای پیرامونی به سرمایه‌گذاری خارجی تا حد امتیاز کاپیتولاسیون دست یافته بودند، ایران یک سرمایه‌گذار بین‌المللی به شمار می‌رفت.

بانک مرکزی در سال ۱۹۷۳ یک میلیون دلار سرمایه‌گذاری خارجی داشت، در حالی که ایران در پایان سال ۱۹۷۴ / ۱۳۵۳ به ۲/۴ میلیون دلار سرمایه‌گذاری خارجی دست زد و ۳۲۴ میلیون دلار سود از محل آن دریافت کرد (بانک مرکزی، ۱۹۷۵، ۱۰۰). بیشتر این پول از طریق سرمایه‌گذاری اوراق بهادار و تملک املاک شهری به مرکز بازمی‌گشت. از آنجا که در مورد این جنبه بسیار تبلیغ می‌شد، بسیاری از کشورهای مرکز به این فکر افتادند که چرا باید سرنوشت اقتصادی آنها در دست خارجی‌ان باشد. درست در زمانی که انتظار داشتند سرمایه‌ها به مرکز بازگردد و موقعیت تازه‌ای به دست آید، ایران در سلسله مراتب سرمایه‌گذاری بین‌المللی چنین عمل نمی‌کرد. ایران همچنین به منظور گسترش بازار خود، سیاستهای نو استعماری مانند کمک بلاعوض، کمک و اعطای وام به کشورهای اروپای شرقی و کشورهای پیرامونی را آغاز کرد. در سال ۱۹۷۶ / ۱۳۵۵ ایران ترتیباتی را برای همکاری تجاری با چهل و یک کشور فراهم آورد؛ ارزش این برنامه به ۸۶ میلیارد دلار می‌رسید (آموزگار، ۱۹۷۷، ۲۱۶)^۲. همزمان با پیشرفت اقتصادی، نقش سیاسی ایران نیز به شکل اسفباری تغییر کرد.

در اوایل دهه ۱۹۷۰ ایران زمینه را برای ارائه نقش خود به عنوان قدرتی شبه امپریالیستی آماده می‌کرد. یکی از اولین گامها، مداخله نظامی و توسعه طلبی سرزمینی بود. ایران در نوامبر

۱۹۷۱ / ۱۳۵۰ با موافقت بریتانیا و احتمالاً ایالات متحده، سه جزیره (ابوموسی، تنب بزرگ و تنب کوچک) را از شیخ‌نشینهای عربی تنگه هرمز [باز پس] گرفت (روبین ۱۹۸۰، ۱۳۳). در سال ۱۹۷۲ شاه به دعوت سلطان قابوس نیروهایی به عمان فرستاد. «انگیزه اصلی پذیرش این درخواست، آن چنان که اغلب گفته می‌شود، بیم از ایجاد رژیم رادیکال در طول آبهای خلیج [فارس] نبود، بلکه بیشتر به منظور نشان دادن این بود که ایران قدرتی منطقه‌ای است» (گراهام، ۱۹۷۹، ۱۸۰).

با از میان رفتن هژمونی ایالات متحده [در صحنه بین‌المللی]، دکترین نیکسون - کیسینجر با هدف کاهش سرعت زوال از طریق ایجاد «مراکز منطقه‌ای قدرت» طراحی شد (کاتول و داگرتی، ۱۹۷۷، ۵۸). این دکترین به طور ساده چنین مطرح می‌کرد که ایالات متحده، تسلیحات را فراهم می‌آورد و کشور مورد نظر، تأمین‌کننده نیروی انسانی خواهد بود. در ایران پس از سال ۱۹۷۳ / ۱۳۵۲، دکترین نیکسون - کیسینجر «نه تنها با هزینه اندک انجام‌پذیر بود، بلکه دستاورد مالی قابل ملاحظه‌ای نیز (تا میزان ده میلیارد دلار از سال ۱۹۷۳ / ۱۳۵۲) می‌توانست برای صنعت نظامی ایالات متحده به بار آورد (گراهام، ۱۹۷۹، ۱۷۷). با تعیین شاه به عنوان کالانتر خاورمیانه، ایالات متحده سیاست اختیار تام ارسال تسلیحات را [به ایران] واگذار کرد. [به این ترتیب] وضعیت حاخا جدیدی بروز کرد: ایالات متحده به هر میزان که قدرت خود را از دست می‌داد، مراکزی منطقه‌ای، مانند ایران قدرت بیشتری به دست می‌آوردند. اما این امر در عالم واقع چنین نبود. عملیات و نگهداری تسلیحات، بسیار پیچیده و مستلزم برنامه‌های آموزشی طولانی مدت و وارد کردن بیست هزار تکنسین و مشاور امور دفاعی بود. افزایش ارسال تسلیحات به جای آزادسازی ایران، وابستگی این کشور را به متخصصان فنی ایالات متحده بیشتر کرد. (امین، ۱۹۷۶، ۳۸۰).

نقش جدید شبه پیرامونی / شبه امپریالیستی [ایران]، ماهیت مستبدانه این رژیم را وخیم‌تر ساخت. از آنجا که شاه به طور روزافزون بر دستگاه سرکوب دولت تکیه می‌ورزید، خود را هر چه بیشتر از توده‌ها دور می‌کرد. مفسران اشاره کرده‌اند که پس از حرکت به سمت شبه پیرامون، شخصیت شاه تغییر یافت و خود را شریک ایالات متحده فرض کرد و دیگر نقش فرمانبرداری برای خود در نظر نگرفت: «رفتار شاه اکنون متکبرانه شده بود و وی دیگر تمایلی به تحمل انتقادات نداشت» (لونیدز، ۱۹۸۴، ۷). این افزایش قدرت را می‌توان در تصمیم‌گیری امور

داخلی، بویژه در برنامه‌های توسعه چهارم و پنجم مشاهده کرد. در حالی که پیش از این تنزل حاکمیت شاه جوان باعث ضعف برنامه‌های توسعه شده بود، بعد از آن استبداد بود که باعث سیاستهای فاجعه‌آمیز می‌شد. رضوی و وکیلی در توصیف نحوه تهیه برنامه‌های توسعه به توضیح این نکته می‌پردازند: «پس از اصلاح برنامه [توسط شورای اقتصاد] این برنامه به شورای عالی اقتصاد فرستاده می‌شد. تفاوت اساسی میان این شورا و شورای پیشین، حضور شاه بود. در سالهای اولیه، نشست این شورا، مراسمی تشریفاتی بود که در آن برنامه توسعه برای شاه توضیح داده می‌شد. اما در سالهای بعد، شورای عالی اقتصاد به مهمترین گام در تهیه برنامه تبدیل شد. در طی این نشست، شاه در واقع اهداف و آرمانهای اساسی برنامه توسعه را دیکته می‌کرد. این امر منطق کل فرایند را تغییر داد و تلاش در جهت برنامه‌ریزی تا حد اقداماتی عبث تنزل یافت» (۱۹۸۴، ۵۳).

بدین ترتیب در طی سالهای ۷۶ - ۱۹۷۴ / ۵۵ - ۱۳۵۳، ایران بیش از آنکه به پیرامون نزدیک باشد به مرکز نزدیک بود. اما نمی‌توان گفت که این کشور کاملاً از آسیب‌پذیریهای منزلت پیرامونی فرار کرده بود. پیش از تحلیل این مطلب، به دلیل نقش ابزاری طبقات باقیمانده ماقبل سرمایه‌داری در انقلاب، نگاهی کوتاه به آنها خواهیم انداخت.

عناصر مذهبی

جنبه مذهبی انقلاب ایران در روینا، عنصر پویای مهمی به نظر می‌رسد. نمی‌توان پذیرفت که این جنبه به عنوان عنصر عمده تشکیل دهنده هویت ایرانی هیچ نقشی را ایفا نکرده باشد. مطمئناً مهمترین موضوع قابل شناسایی در انقلاب، اسلام «رادیكال» با تمامی تنگناهایش بود: پیرمردهایی با ریش سفید و انبوه و عمامه‌های سیاه، زنان چادری، شهدا و میلیونها تظاهرکننده در خیابانها علیه «شیطان بزرگ». اگر چه نمی‌توان انکار کرد که دین (و در اینجا اسلام شیعی)، از پایه انقلاب بود، اما می‌توان اهمیت آن را تنها با بررسی علل ساختاری سیاسی - اقتصادی انقلاب معین کرد.

علما از زمان صفویه در قرن شانزدهم به صورت نهادی موازی دولت در آمده بودند. صفویه به منظور افزایش مشروعیت رژیم، اسلام شیعی را مذهب رسمی اعلام کرد. از آنجا که منبع عمده در آمد علما؛ یعنی اراضی موقوفه، مستقل از رژیم بود، علمای شیعی قدرتی به مراتب

بیش از علمای سنی مصر و ترکیه داشتند (اخوی، ۱۹۸۰، ۱۷). این قدرت تا زمان تعدی و تجاوز قدرتهای امپریالیستی؛ یعنی بریتانیا و روسیه تزاری، به رویارویی با دولت نپرداخت. در پایان قرن نوزدهم (یعنی در تمام طول دوران حکومت قاجاریه)، دولت «با قدرتهای ستیزه‌جوی غیر مسلمانی که ایران را در معرض تهدید اشغال کامل و از میان بردن ماهیت آن به عنوان جامعه‌ای اسلامی قرار داده بودند، همراه شد.» و علما به اعتراض علنی پرداختند (الگار، ۱۹۷۲، ۲۳۵).

تعارض میان روحانیان و دولت پهلوی، با انقلاب سفید به اوج خود رسید. پاسخ روحانیون به انقلاب سفید معمولاً با مخالفت در برابر اصلاحات ارضی، مساوی انگاشته می‌شود. شکی نیست که علما، تظاهرات توده‌ای علیه انقلاب سفید را رهبری کردند، اما ملاحظات اقتصادی دقیق علما ضروری‌ترین دل مشغولی نبود. از آنجا که اراضی موقوفه از مصادره معاف بود، نسبت دادن مخالفت علما در طی دوران انقلاب سفید به موضوعات اقتصادی، نادرست به نظر می‌رسد (هوگلند، ۱۹۸۲، ۶۹). با وجود آنکه روحانیت زمینهای خود را مستقیماً از دست نداد، رژیم از اصلاحات ارضی برای چالش سیاسی با آنها استفاده کرد. بدین ترتیب پلیس مخفی دولت؛ یعنی ساواک به طور غیر مستقیم یا از طریق خودداری از اعطای منابع (مانند آب زراعی، بذر و کود)، آنها را تحت فشار قرار داد (کاکرافت، ۱۹۷۸، ۱۴۷). بعلاوه، کالایی شدن کشاورزی، ساز و کار قدرت سنتی آنها را که بر رابطه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری مبتنی بود، تباہ ساخت.

در حالی که پادشاهان قبل از پهلوی قدرت خود را با روحانیت در قبال مشروعیت معامله می‌کردند، شاهان پهلوی سعی کردند از طریق تمسک به نمادهای باستانی سلسله هخامنشی برای خود کسب مشروعیت کنند. با قرار گرفتن نهادهای سکولار در حوزه‌های قضاوت و آموزش به جای علما، منافع مشترک علما در معرض تهدید قرار گرفت. دولت با ارتقا به سطح شبه پیرامون، مستقیماً خود را با مخالفت علما، بخصوص [امام] خمینی روبه‌رو یافت (اخوی، ۱۹۸۰، ۱۳۵). بدین ترتیب احیای مخالفت روحانیان نتیجه مستقیم استبداد رو به رشد شاه و ایجاد خلل در آنها به عنوان گروه قدرت سنتی بود.*

برخلاف برداشت مردم (و حتی آثار دانشگاهی)، اسلام شیعی به لحاظ تاریخی به جای مخالفت با دولت، به همکاری با آن پرداخته است. [به این معنا که] دولت ضعیف اما کارآمد، ضامن قدرت سیاسی علما و نهاد وقف ضامن استقلال اقتصادی آنها بود. علما با رد تمرکز

قدرت از طریق قدرتهای امپریالیستی در طی دوره سلطنت قاجاریه، مبارزه را برای حفظ وضع موجود و حمایت از خرده بورژوازی رهبری کردند. در انقلاب سال ۱۹۷۸ / ۱۳۵۷ دوباره از مذهب برای دفاع از تمامیت ملت در مقابل دولت تحت حمایت امپریالیسم استفاده شد. اسلام شیعی به علت برخورداری از نهادهای بسیار که می‌توان آنها را علیه حکومت ظالم، فعال ساخت، «افرادی انقلابی» به وجود آورده است. مخالفان مذهبی با تحمل بیست و پنج سال سرکوب سیاسی، مقام رهبری را به دست آوردند. اما ظهور مخالفان مذهبی، پیروزی برخاسته از هیچ نبود. با عاریه گرفتن عقاید سوسیالیستی و پوپولیستی می‌توان گفت که روحانیان «با دینی سکولار که بدون کنار زدن بازاریان سنتی و توده‌های مذهبی، منادی روشنفکران مدرن بود» درآمیختند (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۴۶۷).*

همچنین اذعان بدین مطلب حائز اهمیت است که روحانیان مخالف، گروهی همگون نبودند. اکثریت عظیمی از روحانیان، غیر انقلابی بودند تا جایی که در سال ۱۹۷۷ / ۱۳۵۶، خیلی دیر و در واقع به علت مناسب تشخیص دادن اوضاع و احوال، به اعتراضات پیوستند.* این وضعیت تاریخی را می‌توان به صورت مشابه در شهرنشینی سریع انگلستان در اوایل صنعتی شدن این کشور ملاحظه کرد. این امر باعث ظهور جان ولسلی و جنبش متدیستی شد. همین شرایط در ایران نیز باعث ظهور آیت الله خمینی و روحانیان مخالف شد (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۴۷۴). گسست اجتماعی ایرانیان نشان‌دهنده وجود تشابهاتی بین آنها و انگلیسی‌هایی است که به مذهب روی آوردند، چراکه آنها «توانستند به استقبال‌هایی از فشارهای جامعه‌ای بروند که نتوانسته بود هیچ مفرّ مناسبی برای هیجان [یا ارضا] توده‌ها فراهم آورد و راه‌های موجود در گذشته را نیز ویران کرده بود» (هابس بام، ۱۹۶۲، ۲۷۷). پروتستانها برای پرکردن شکاف حاصل از بیگانگی سرمایه‌دارانه، فرقه‌هایی را به وجود آوردند. حال آنکه شیعیان، خواهان بازگشت به آموزه‌های بنیادین بودند. علما با برخورداری از سابقه تاریخی، ابهامی درباره علت سرخوردگی جامعه نداشتند. در حالی که جنبش متدیستی به منظور برآوردن نیازهای اجتماعی توده‌های پروتستان ایجاد شد و در آغاز غیر سیاسی بود، [امام] خمینی توانست آموزه‌های موجود مخالفان سیاسی را دستکاری و آنها را به کنشهای هیجانی نیرومندی تبدیل کند. بعلاوه اگر چه دیگر علما امام خمینی (س) را رادیکال قلمداد می‌کردند، ولی به‌هرحال از سوی بخشی از مجموعه مذهبی مورد احترام بود. بدین ترتیب در حالی که شرایط مشابهی

باعث ظهور دو جنبش شد، پیام روحانیان رادیکال و موقعیت آنها در سلسله مراتب مذهبی، تأثیر آنی تری بر توده‌ها و سایر رهبران دینی گذاشت. انقلاب بدون دربرگرفتن روحانیت غیر سیاسی، به دلیل نداشتن شبکه ارتباطی مناسب، ناکام ماند.

مخالفان مذهبی بر روی فقدان هویت ملی حاصل از انتقال سرمایه‌داری وابسته، سرمایه‌گذاری کردند. دگرگونی اجتماعی حاصل از ادغام، بر سه عنصر اصلی هویت به شرح زیر تأثیر گذاشت:

- (۱) مادی (جامعه وابسته به زمین): از جا کنده شدن بخش عظیمی از جمعیت به دنبال اصلاحات ارضی.
- (۲) اقتداری (جامعه ایران): وابستگی بیش از اندازه به غرب در موضوعات سیاسی و اقتصادی.

(۳) روحی (امت اسلامی): امپریالیسم فرهنگی حاصل از ادغام ایران در اقتصاد جهانی. مخالفان مذهبی شیعه، نماینده ثبات و پایداری دین در زمانی پر آشوب بودند. آنها با ترکیب کردن فلسفه رادیکال و زبان اسلامی، پیامی بسیار همدلانه و قابل فهم ارائه دادند. بدین علت است که روحانیون مخالف، رهبری این مبارزه ملی را در اختیار گرفتند.

روحانیت در انقلاب سفید شاه به مخالفت با مفهوم نوسازی نپرداخت، بلکه با شیوه خاص اجرای برنامه نوسازی توسط رژیم، مخالفت کرد. از نظر آنها موضوع اساسی، این احساس (موجه یا غیر موجه) بود که استفاده خودسرانه از قدرت به وسیله حکومت بر تمامی حدود معقول امتیاز یافته است (اخوی، ۱۹۸۰، ۱۰۶). روحانیان رادیکال در رویارویی با این برنامه نادقیق افزایش قدرت سیاسی، بقای خود را در فعالیتهای سیاسی دیدند.* چنانکه تضادهای توسعه ایران طی این سالها نشان داده است، روحانیان مخالف، مخاطبان بسیار مشتاقی یافتند.

رؤیا پایان می‌یابد

شاه با انعکاس دادن تاریخ مداخله امپریالیستی در ایران امیدوار بود که در اوایل دهه ۱۹۹۰ مستقل از قدرتهای امپریالیستی، روی پای خود بایستد. در آن زمان با کاهش سریع نفت قرار بود بخش صنعتی در ایران قوت بگیرد، تا جایی که در سال ۱۹۸۳ / ۱۳۶۲ ایران در این زمینه پس از آلمان غربی قرار گیرد (هترینگتون، ۱۹۸۲، ۳۶۳). فشار شاه برای صنعتی شدن و سرمایه‌گذاری

وی در سال ۱۹۷۴ / ۱۳۵۳ برای کسب درآمدهای روز افزون، حاصل توهم وی مبنی بر تبدیل شدن ایران به «ژاپن خاورمیانه» بود.

ممکن است سرکوب سیاسی و وجود مجموعه‌ای از افراد «بله قربان‌گو»، شاه را از جهان واقعی دور کرده باشد، اما شاه هیچ‌گونه کنترلی بر محدودیتهای اقتصاد جهانی نداشت. در سال ۱۹۷۵ / ۱۳۵۴ با پذیرفته شدن ایران در مرکز، مصرف نفت کاهش یافت (ایران در آن زمان با مسأله قدیمی پیرامونی بودن روبه‌رو بود.) و این به معنای بحران موازنه پرداختها بود. ایران که زمانی در دلارهای نفتی غرق بود، در سال ۱۹۷۸ / ۱۳۵۷ برای جبران کسر بودجه ۴ میلیارد دلاری خود برنامه‌ریزی می‌کرد. افزایش واردات کالاهای مصرفی کم‌دوام و نیز کالاهای واسطه‌ای و سرمایه‌ای برای گسترش صنعت، سهم عمده‌ای در این کسر بودجه داشت. علاوه بر مبادله بسیار نابرابر، این کشور در نتیجه افزایش قیمت‌ها در سال ۱۹۷۳ / ۱۳۵۲، دوباره تورم را از مرکز وارد می‌کرد.

نقش سیاسی ایران به عنوان ژاندارم مرکز، خود به مشکلات اقتصادی ایران پس از سال ۱۹۷۷ / ۱۳۵۶ افزوده و به تشدید تضادهای موجود در داخل ایران کمک کرد، برای مثال:

(۱) در برنامه پنجم توسعه (۱۹۷۸ - ۱۹۷۳ / ۱۳۵۷ - ۱۳۵۲) پرداختهای نظامی، بیست و چهار درصد از بودجه ۲۹ میلیارد دلاری بود و این خود حوزه‌های ضروری مانند کشاورزی را از بودجه بی‌نصیب می‌ساخت.

(۲) اولویت بسیار زیاد به بخش نظامی، فعالترین، مهمترین و ماهرترین بخشهای نیروی کار را در زمان کمبود شدید نیروی کار به هدر داد.

(۳) مداخله در عمان هفت سال به طول انجامید و به صورت امری پرهزینه در آمد. بعلاوه استفاده از ذخیره‌های غذایی در رویارویی با کمبودهای داخلی نیز به عوامل تورم‌زا اضافه شد (لونی، ۱۹۸۲، ۵-۱۶۴).

همان‌نحوتی که در شاه در نقش شکل‌دهنده برنامه‌های بعدی توسعه وجود داشت، در برخورد وی با زوال اقتصادی نیز مشهود بود. وی با بیم از میان رفتن حمایت طبقات تحت سلطه و از دست دادن حیثیت خود در جامعه بین‌المللی، نمی‌توانست شکستهای اقتصادی خود را بپذیرد. در آنجا نیز همانند دیگر ابتکارات اقتصادی شاه، انگیزه سیاسی قابل ملاحظه‌ای نهفته بود: مقصر دانستن بازاریان در ایجاد بحرانهای اقتصادی فزاینده و در عین حال کاستن از قدرت

آنها.

انقلاب سفید برخلاف تأثیر ویرانگری که بر نهادهای روستایی ماقبل سرمایه‌داری داشت، باعث تقویت همتایان شهری آنها شد. به دلیل عرضه بیش از حد نیروی کار و شکل ساده کنترل بر کارگران، دستمزدها در بخش خرده‌کالای سنتی و در تولیدات کوچک، بسیار پایین‌تر از بخش مدرن باقی ماند. در نتیجه، بخش سنتی به طور متوسط سه درصد بیش از بخش مدرن رشد یافت چراکه از گردونه رقابت برای کسب بازارهای داخلی، خارج بود (بیات، ۱۹۸۷). اگر چه حکومت صنایع سرمایه‌ای را ترجیح می‌داد، صنایع سنتی نیز طی دوره ۱۹۷۲ - ۱۳۵۱ / ۱۹۶۳ - ۱۳۴۲، ۶۵ تا ۷۰٪ از اشتغال در بخش صنعت و در سال ۱۹۷۲ / ۱۳۵۱، ۱۴ / ۹۷٪ از تأسیسات صنعتی دارای کمتر از ده کارگر را به خود اختصاص دادند (ایکاتی، ۱۹۸۷، ۲۴۹، ۲۵۹).^۳ در نتیجه، بخش شهری سنتی در ابتدا مخالفت کمتری با رژیم داشت. اما پس از شوک [نفتی] سال ۱۳۵۲ / ۱۹۷۳ شرکت‌های دولتی توزیع‌کننده مواد غذایی و مواد خام وارداتی کم‌کم بازارهای خود را از دست دادند (گراهام، ۱۹۷۹، ۲۲۴). افزایش قدرت شاه پس از کسب منزلت شبه پیرامونی، وی را قادر ساخت که به مجموعه‌ای از سیاست‌های کوتاه بینانه مبادرت ورزد. شاه در ضمن اجرای کنترل قیمت‌ها، طی مبارزه‌ای علیه درآمدهای بادآورده، به بازاریان حمله می‌کرد. بازاریان نیز در مقابل، فساد و سوء مدیریت شاه را عامل بحران می‌دانستند. بی‌احترامی به شاه به مقاومت در دهه ۱۹۷۰ تبدیل شد چراکه حمایت از روحانیان مخالف افزایش یافت و مخالفان «به دنبال یافتن بخش‌های عظیمی از نیروی کار اعتصابی اعم از کارمند یا کارگران صنعت نفت برخاستند» (گراهام، ۱۹۷۹، ۲۲۵).

سه گروه عمده مخالفان شاه عبارت بودند از: روحانیت، جنبش مشروطه‌طلب بورژوا که علیه استبداد شاه عمل می‌کرد و طبقه متوسط سنتی شهری. این گروه‌های عظیم اطمینان‌بخش بودند، اما تعدادشان آن قدر نبود که بتواند رژیمی برخوردار از سیصد هزار سرباز و اقتصادی در حال کار - هر چند بیمار - را به زیر آورد. با مختل شدن اقتصاد و افزایش سرکوب، مخلوقات شاه؛ یعنی طبقه متوسط مدرن و پرولتاریا نیز به مخالفان وی تبدیل شدند.

طبقه متوسط مدرن (حقوق‌بگیر) از کارمندان، معلمان، مدیران مدارس، مهندسان و کارگران یقه سفیدی که در پایتخت کشور متمرکز شده بودند، تشکیل می‌شد. انباشت سرمایه‌دارانه در ایران از طریق گسترش فعالیت دولت و به بهای توزیع درآمدها در میان طبقه سلطه‌گر در

بخشهای خدماتی و سرمایه‌داری میسر شد (ترنر، ۱۹۸۰، ۱۰۳). این مطلب برای طبقه متوسط مدرن به معنای نرخ رشد سریع بود. در سال ۱۹۷۷ / ۱۳۵۶ تعداد افراد این طبقه به ۱/۸ میلیون نفر رسید (البته اگر اعضا و هواداران را نیز لحاظ کنیم) (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۴۳۴). واضح است که این طبقه، گروهی ممتاز بودند که پیش‌بینی نمی‌شد به سرعت به جنبش انقلابی بپیوندند. چنان که لنین اشاره کرده است: «قشر میانی» راهی جز قیام علیه ظلم پلیس وحشی استبداد ندارد... اما منافع مادی این روشنفکران آنان را به استبداد وابسته می‌سازد... و آنان شور انقلابی خود را در قبال حقوق یا سود سهام می‌فروشند» (۱۹۶۰، ۳۳۵). نوسان تورم که پیش از این آغاز شده بود با افزایش هزینه کالاهای بی‌دوام بخصوص غذا، بر طبقه متوسط تأثیر گذاشت. اما افزایش ناگهانی هزینه مسکن بر طبقه متوسط حقوق‌بگیر تأثیر بیشتری نهاد، چرا که آنها برای تأمین سرپناه با مهاجران روستایی و کارگران خارجی در رقابت بودند. در اواسط دهه ۱۹۷۰ چنین برآورد شد که یک خانواده طبقه متوسط می‌تواند پنجاه درصد از درآمد خود را برای اجاره خانه بپردازد (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۴۹۷). هنگامی که شاه در اوایل سال ۱۹۷۷ / ۱۳۵۶ کنترل پلیس خود را از دست داد، این قشر توانست آشکارا ناراضی‌های سیاسی دیرین و تقاضاهای اقتصادی جدید خود را ابراز کند.

کاهش فعالیت‌های شاه که به منظور کاهش تورم و شکست دادن طبقه متوسط صورت گرفته بود، اعتراضات موجود در پرولتاریای شهری را هدف قرار داد. شاه پس از بیست و پنج سال تلاش برای افزایش حامیان خود، دیگر نتوانست با این شکست، از میان رفتن حمایت نظامی را در آستانه شورش، جبران کند. وی به جای قطع بودجه نظامی تصمیم به قطع برنامه‌های گسترده توسعه گرفت. این برنامه‌ها از طریق طرح‌های بازسازی به حمایت از امواج پرولتاریای دون پایه پیرامونی (که عمدتاً در انقلاب سفید از آنها سلب مالکیت شد) می‌پرداخت. در اواسط تابستان سال ۱۹۷۸ / ۱۳۵۷، بیکاری از صفر به چهارصد هزار نفر رسید حال آنکه پرداخت‌های مربوط به بازسازی سی درصد کاهش یافت (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۵۱۲). سرکوب روزافزون شاه، اعتصاب کنندگان را به سمت تظاهرات هدایت کرد. اکنون تظاهرات دارای ماهیتی کاملاً جدید بود؛ این تظاهرات با تمرکز لیبرال دموکراتیک چند هزار عضو آغاز شد و به شکل فزاینده‌ای به اعتراض اجتماعی - اقتصادی چند صد هزار تظاهرکننده انجامید (آبراهامیان، ۱۹۸۲، ۵۱۰). تعداد کارگران نه تنها در موفقیت انقلاب، بلکه در اقتصاد ایران نیز از اهمیت بسزایی برخوردار بود

(بیات، ۱۹۸۷، ۸۰). در اکتبر سال ۱۹۷۸ / ۱۳۵۷، اعتصاب کارگران صنعت نفت، تولید را به یک سوم سطح عادی خود کاهش داد و سپس در ماه نوامبر به صفر رساند. بدون درآمد نفت، اقتصاد به گِل نشست.

شاه به عنوان بخشی از یک تلاش نهایی برای مشروعیت بخشیدن به رژیم (۱۹۷۷ / ۱۳۵۶) منصب‌های بالای حکومتی بازسازی کرده، تغییر داد. این امر به بروز «نظام اداری ناکارآمد انتقالی» منجر شد (فاطمی، ۱۹۸۲، ۵۹) و دولت را بیش از پیش تضعیف کرد. روز رستاخیز آغاز شده بود. رژیم با در اختیار داشتن ارتشی بی‌انگیزه و تعداد اندکی از باقیمانده عناصر بورژوا، به شکل قابل توجهی تمام حمایت‌های خود را از دست داده بود. انقلاب «به دلیل تقاضاهای مربوط به عدالت اجتماعی و شیوه مبارزه خود»، انقلابی مردمی [و ملی‌گرایانه] بود: این انقلاب در جهت‌گیری‌های خود ضد سلطنت، ضد امپریالیستی و ضد انحصار بود، بنا به نوع اقدامات خود بورژوا - دموکراتیک بود و به دلیل نقش رهبری روحانیت و بنیانهای سازمانی و ایدئولوژیک آن، اسلامی بود.

نتیجه‌گیری

ریشه انقلاب را باید در موقعیت ایران در اقتصاد جهانی، بخصوص وابستگی آن به ایالات متحده جستجو کرد. فشارهای اقتصادی خارجی باعث بازسازی ایران شده، پویایی‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را به جریان درآورد و بالاخره دولت پهلوی را سرنگون ساخت. چشم‌پوشی از انقلاب ایران به عنوان پدیده مذهبی منحصر به فرد به معنای نادیده گرفتن این مطلب است که چگونه فشارهای اقتصادی و مبارزه طبقاتی داخلی باعث قیام مردم‌گرایانه شد.

بی‌تعادلی بخشهای داخلی ساختارهای روستایی ماقبل سرمایه‌داری، فرایندی خطی نبود. در حالی که اکثر عظیمی از کشاورزان از جاکننده شده بودند، خود را در شهرها و حاشیه شهرها در معرض شکل‌های تحمل‌ناپذیری از استثمار بازار یافتند، طبقه‌ای از آنها که در فشار بودند رو به سوی بورژوازی شهری آوردند، و تعداد اندکی از آنها به کشت و صنعت مشغول شدند. انقلاب سفید، نیروهای متعارض ماقبل سرمایه‌داری و رابطه سرمایه‌ای تولید را داخلی کرد. با اقول ساختارهای روستایی ماقبل سرمایه‌داری، ساختارهای شهری ماقبل سرمایه‌داری رو به رشد گذاشتند. نتیجه سیاسی، تقویت سرمایه‌گذاران آینده انقلاب؛ یعنی بازاریان و نتیجه سیاسی

اولی بیداری ایدئولوژیهای آینده انقلاب؛ یعنی علما بود.

شاه می توانست بیشتر ساختار سیاسی سنتی را در دیوانسالاری دولتی وارد کند، اما هیچگاه در این امر توفیق کاملی کسب نکرد. هزینه موفقیت جزئی، به دلیل سیاست نامؤثر و فساد دولتی انبوه، بسیار بالا بود. برای بیشتر گروههایی که خارج از دولت باقی ماندند، حمایت سیاسی به صورت تابعی از منافع غیر مستقیم و ظاهراً نامنظمی درآمد که آنها از طریق توسعه سرمایه دارانه دولتی دریافت می کردند. بازاریان و روحانیانی که قبلاً سیاسی نبودند با درک پیامد سیاستهای اقتصادی جدید دولت در اواسط دهه ۱۹۷۰ از تحمل روی بر تافته و به مخالفت پرداختند.

ورود میزان معتابهی سرمایه به کشورهای شبه پیرامون، در کوتاه مدت بحران سیاسی را برطرف می کند و در میان مدت توسعه سیاسی را متوقف می سازد. اما تواناییهای دولت در جذب مخالفان و نیز سرکوب به شکل نامتناسبی توسعه می یابد. تحت فشار بحران اقتصادی در سال ۱۹۷۵ / ۱۳۵۴ سیاست به صورت یک بازی حاصل جمع صفر در آمد؛ شاه مجبور بود تا میان استمرار جذب پرولتاریا یا طبقات سلطه گر یکی را انتخاب کند. ائتلاف طبقات سنتی (بازاریان و روستاییان) به رهبری علما و طبقات مدرن (پرولتاریا، طبقه متوسط حقوق بگیر) به آسانی دولت ناکارکرد پهلوی را سرنگون ساخت.

نمونه ایران نشان دهنده آن است که چگونه عدم مشروعیت حاصل از مبارزه طبقاتی داخلی از گذار به سرمایه داری وابسته دولتی و تعارضات موجود در منزلت شبه پیرامونی به وجود می آید. پیچیدگی اقتصاد سیاسی کشورهای شبه پیرامونی فرصتی را برای تحلیل دقیق تر در اختیار می گذارد. پیش از بررسی ادغام در اقتصاد جهانی، مطالعه ای درباره روابط اجتماعی تولید در کشور ضروری است. تحلیلهای مربوط به اقتصاد جهانی اغلب به تأثیر روابط مرکز - پیرامون بر تخریب پویایی های طبقاتی داخلی توجه می کنند. در این حالت نه تنها به نقش نیروی کار اهمیت چندانی داده نمی شود، بلکه ساختارهای سیاسی سنتی نیز نادیده گرفته می شوند. برای حل تعارضات نظام جهانی و داخلی باید این معضل بازسازی شود. این دو قادر به همزیستی با یکدیگر نیستند. تحلیلهایی که به این صورت انجام می گیرند، به ما کمک می کنند که تعامل پیچیده تعارضات را روشن ساخته و بدین ترتیب بر منابع انقلاب در شبه پیرامون پرتو افکنیم.

یادداشتها

- ۱- مباشر اغلب کدخدای ده بود و بدین ترتیب کارگزاری سیاسی نیز به حساب می‌آمد.
 - ۲- داده‌های مربوط به توزیع جریان دو جانبه سرمایه ایران بین کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه و بین وامها، اعتبارات و سرمایه‌گذاری انتشار نیافته است. همچنین اطلاعاتی درباره نوع و شرایط اینگونه کمکها و وامهای دوجانبه موجود نیست. (آموزگار، ۱۹۷۷، ۱۵۶).
 - ۳- این درصد شامل کارفرمایان، صاحبان مشاغل، کارگران و کارگران خانگی «بدون مزد» نیز می‌شود.
- * اینگونه تحلیلها که معمولاً در آثار نویسندگان غربی یافت می‌شود بیشتر به دلیل لحاظ نکردن مذهب و ارزشهای دینی به عنوان عامل محرک حرکت‌های انقلابی است. برخورداری از داده‌های محدود و اتخاذ رهیافتی صرفاً جامعه‌شناختی از عوامل ارائه اینگونه تحلیلهاست و تحلیل‌های جذبی در همه این موارد وجود دارد؛ مترجم.

منابع

- Abrahamian, Ervand. 1982. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Akhavi, Shahrough. 1980. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy - State Relations in the Pahlavi Period*. Albany: State University of New York Press.
- Agayev, S.L. 1985. "Reform and Revolution in Iran." In *The Revolutionary Process in the East: Past and Present*, edited by R. Ulyanovsky, 226 - 53. Moscow: Progress Publishers.
- Algar, Hamid. 1972, "The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth - Century Iran." In *Scholars, Saints & Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, edited by Nikki Keddie, 231 - 55. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Amin, Samir. 1976. *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, translated by Brian Pierce. Hassocks, Eng: Harvester Press.
- Amuzegar, Jahangir. 1977. *Iran: An Economic Profile*. Washington, D.C.: The Middle East Institute.
- Andersen, Roy R., Robert F. Seibert. and Jon Wagner. 1987. *Politics and Change in the Middle East*. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice - Hall.
- Bank Merkazi Iran. 1975. *Annual Report and Balance Sheet*. Tehran: Bank Melli Press.
- Bayat, Assef. 1987. *Workers & Revolution in Iran*. London: Zed Press.
- Boswell, Terry, and David Jorjani. 1988. "Uneven Development and the Origins of Split Labor Market Discrimination: A Comparison of Black, Chinese, and Mexican Immigrant Minorities in the United States." In *Racism and Sexism in the World Economy*, edited by Joan Smith et al. Westport, CT: Greenwood Press.
- Cockcroft, James D. 1980. "On the Ideological and Class Character of Iran's Anti Imperialist Revolution." In *Iran: Precapitalism, Capitalism and Revolution*, edited by George Stauth, 137 - 61. Saarbrucken. West Germany: Verlag breitenbach.

- Cottrell, Alvin J., and James E. Dougherty. 1977. **Iran's Quest for Security: U.S. Arms Transfers and the Nuclear Option**. Cambridge, Mass.: Institute for Foreign Policy Analysis.
- Engels, Frederick. 1968 [1891]. "The Origin of the Family, Private Property and the State." In **Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works**, 468 - 593. London: Lawrence and Wishart.
- Fatemi, Khorosow. 1982. "Leadership by Distrust: The Shah's Modus Operandi." **The Middle East Journal** 36:48 - 61.
- Frank, Andre Gunder. 1981. **Crisis in the Third World**. New York: Holmes & Meier
- Graham, Robert. 1979. **Iran: The Illusion of Power**. London: Croom Helm.
- Halliday, Fred. 1979. **Iran, Dictatorship and Development**. New York: Penguin Books.
- Hetherington, N.S. 1982. "Industrialization and Revolution in Iran: Forced Progress or Unmet Expectations?" **Middle East Journal** 36: 362 - 73.
- Hobsbawm, E.C. 1962. **The Age of Revolution**. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Hooglund, Eric J. 1982. **Land and Revolution in Iran, 1960 - 1980**. Austin: Texas University Press.
- Ikani, Azizollah. 1987. **The Dynamics of Inflation in Iran 1960 - 1977**. Tilburg, Netherlands: Tilburg University Press.
- Loannides, Christos P. 1984. **America's Iran: Injury and Catharsis**. Lanham, Md.: University Press of America.
- Lenin, V.I. 1960. "The Tasks of the Russian Social - Democrats." In **Collected Works**, vol. 2, 327 - 31. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- 1964. "The Collapse of the Second International." In **Collected Works**, vol. 21, 207 - 59. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Lipset, Seymour Martin. 1984. "Social Conflict, Legitimacy, and Democracy." In **Legitimacy and the State**, edited by William Connolly, 88 - 103. Oxford: Basil Blackwell.
- Looney, Robert E. 1982. **Economic Origins of the Iranian Revolution**. New York: Pergamon.
- Marshall, Phil. 1988. **Revolution and Counterrevolution in Iran**. London: Bookmarks.
- Marx, Karl. 1978. "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte." In **The Marx - Engels Reader**, edited by Robert C. Tucker, 594 - 617. New York: W.W.Norton.
- Middle East Annual Review**. 1977. Saffron Walden, U.K.: The Middle East Review Co. Ltd.
- Moghadam, Val. 1987. "Socialism or Anti - Imperialism? The Left and Revolution in Iran." **New Left Review** 166: 5 - 28.
- Morgan, Dan. 1979. **Merchants of Grain**. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Pertas, James F. 1981. **Class, State, and Power in the Third World**. Montclair, N.J.: Allenheld, Osmun.
- Portes, Alexandro. 1978. "Migration and Underdevelopment." **Politics and Society** 8: 1 - 48.
- Razavi, Hossein. and Firouz Vakil. 1984. **The Political Environment of Economic Planning in**

- Iran, 1971 - 1983: From Monarchy to Islamic Republic.** Boulder, Colo: Westview Press.
- Rubin, Barry. 1980. **Paved With Good Intentions: The American Experience and Iran.** New York: Oxford University Press.
- Turner, Bryan S. 1980. "Capitalism and Feudalism in Iran (1502 - 1979)." In **Iran: Precapitalism, Capitalism and Revolution**, edited by George Stauth, 53 - 114. Saarbrucken, West Germany: Verlag breitenbach.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. **The Capitalist World - Economy.** Cambridge: Cambridge University Press.

بیع استصناع

جمشید جعفرپور*

چکیده: «بیع استصناع» به معنای فروش به سفارش می‌باشد. فروشنده متعهد به ساخت و تحویل کالایی مطابق سفارش خریدار می‌گردد و عقد بیع در زمان سفارش منعقد می‌گردد.

چنین عقدی در جوامع عقلایی رسمی و پذیرفته شده می‌باشد. آنچه به طور مشهور به فقه شیعه منتسب می‌شود «عدم صحت» چنین معاملاتی است. مقاله حاضر عهده‌دار بررسی این پدیده بر اساس موازین فقهی شیعه می‌باشد.

مقدمه

احکام و قوانین اسلام در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود: احکام عبادی و احکام اجتماعی.

احکام عبادی عمدتاً ناظر به رابطه فرد با خداوند و یادآور موقعیت او در هستی و تذکر هدفی است که برای آن خلق شده است.

احکام اجتماعی که گستره وسیعی، همچون مناسبات تجاری و اقتصادی، احکام خانواده،

قوانین مدنی و کیفری را شامل می‌شود ناظر بر تنظیم روابط بین افراد در اجتماعات بشری و تعیین نحوه تعامل میان آنهاست.

از دیرباز برخوردی دوگانه نسبت به شریعت و احکام آن در میان مسلمانان رایج بوده است. برخی هم اسلام را جاودانه می‌دانند و هم احکام آن را، و معتقدند که حرام و حلال الهی قابل تغییر نیست.^۱

برخی دیگر اسلام را دینی جاودانه و احکام آن را متغیر و قابل انطباق با همه زمانها می‌دانند و معتقدند احکام اسلام پاسخگویی نیازهای هر عصر و دوره‌ای است. با توجه به این دو موضع این پرسش مطرح می‌شود که جمع بین ثبات شریعت و تغییر احکام چگونه ممکن خواهد بود؟ پاسخ این پرسش بر عهده اجتهاد متحول و پویایی است که بر اساس مبانی و احکام ثابت شریعت شکل گرفته است. از نظر معتقدان به این نحوه از اجتهاد، وظیفه دین تنها پرداختن به مسائل اخروی نیست؛ بلکه همان طور که بخش عمده تعالیم و مقررات دین برای اداره زندگی بشر فرو فرستاده شده است، وظیفه عمده آن نیز پاسخگویی به نیازهای بشر در هر عصر و زمانی است. اینان معتقدند که دین توان آن را دارد که قوانین و مقررات متناسب با اهداف اصلی خلقت و همسو با آفرینش را در دل جامعه متمدن ارائه دهد.

یکی از عوامل تحول اجتهاد توجه به مبانی عقلایی و عرفی در مسائل اجتماعی است. رشد مدنیت و پیچیده شدن روابط اجتماعی، موجب پیدایش انواع گوناگون ارتباطات و تأسیسات حقوقی جدید و عمق یافتن گونه‌های پیشین آن گردیده است. ارتباطات و تأسیساتی که متناسب با شرایط هر عصر برای رفع نیازهای جامعه در سطح و عمق گسترش می‌یابد. بررسی مواجهه شرایع با این عرفها و بناهای عقلایی نشان می‌دهد که با توجه به سرچشمه‌های «فطری و عقلی» آنها که مورد تأیید شرع است، شرع با تأیید و امضای خود به درستی آنها صحه می‌گذارد. اسلام هم در برخورد با عرفهای زمان خود - جز آنها که ناصحیح و غیر منطبق با بناهای عقلایی بودند - آنها را امضا و تأیید کرد و هم آنچه را که در آینده و در سطح جهانی با عرف عقلایی منطبق باشد می‌پذیرد و تأیید و امضا می‌کند؛ چون عرف عقلا به عنوان دلیل و کاشف از حکم شرعی است و می‌تواند نقش بسزایی در متحول نمودن و به روز کردن فقه داشته باشد.^۲

اسلام، علی‌الاصول، انواع و اقسام عرفهای تجاری معقول را تأیید کرد و تنها برخی را که ظالمانه و غیرمنصفانه بود حرام و باطل اعلام نمود.^۳ همچنین معاملاتی را که غیرعقلایی و

مبتنی بر شانس و تصادف بود و منجر به غرر می‌شد مردود دانست؛ زیرا این نوع معاملات موجب کینه، عداوت و منازعه می‌شوند. از جمله این معاملات می‌توان «بیع ملامسه، بیع الحصاة، بیع حبل الحبله و بیع غائص» را نام برد.^۴

یکی از انواع معاملاتی که در همه جوامع مورد نیاز است و از آن استفاده می‌شود «بیع استصناع» است. در این نوشتار بر آنیم که به مدد دیدگاه عرفی و توجهی که شرع نسبت به نیازها و راه حل‌های عرفی و عقلایی دارد و همچنین با توجه به کلیاتی که در ادله نسبت به معاملات و مناسبات تجاری اعلام شده است به بررسی مشروعیت بیع استصناع از دیدگاه شرع بپردازیم:

بررسی بیع استصناع

منظور از استصناع، خرید کالایی است که طبق سفارش خریدار تهیه می‌گردد. در موسوعه جمال عبدالناصر بیع استصناع چنین تعریف شده است:

عقدی است بر کالای در ذمه که ساخت آن مطابق خصوصیات و

شرایط معین شده در عقد و در مقابل بهای معینی صورت می‌گیرد.^۵

صورت عملی این معامله به این ترتیب است که خریدار با مراجعه به سازنده کالای مورد نظر و ارائه شرایط و صفات کالای مورد درخواست و بهایی که حاضر است بابت آن بپردازد رضایت سازنده را جلب می‌کند و قرارداد معامله بین آنان منعقد می‌شود. چنانکه مشهود است بیع استصناع از جهاتی با بیع سَلَمٌ شباهت دارد. برخی جهات شباهت آنها عبارت است از:

(۱) بیع استصناع همانند بیع سَلَمٌ در مورد کالاهایی صورت می‌گیرد که نه در نزد فروشنده موجود است و نه اساساً وجود خارجی دارد؛ بلکه باید کار ساخت آن پس از قبول سفارش شروع شود.

(۲) در استصناع همانند سَلَمٌ باید جزئیات و مشخصات کالای مورد نظر به طور کامل بیان شود تا خریدار نسبت به کالای خریداری شده علم داشته باشد و معامله، مجهول و مصداقی از بیع غرری نباشد.

(۳) هم در سَلَمٌ و هم در استصناع کالای توصیف شده در ذمه فروشنده آن قرار می‌گیرد و فروشنده باید در موعد مقرر آن را تسلیم خریدار نماید.

در جوامع امروزی نمونه‌هایی از بیع استصناع متداول است. نمونه‌هایی چون:

درخواست سفارش خلق یک اثر هنری از قبیل نقاشی، خطاطی، پیکرتراشی، نویسندگی، فیلمسازی و... افراد هنر دوست حاضرند با پرداخت مبالغ هنگفت، یک اثر هنری را با مشخصات معین به یک هنرمند سفارش دهند و این رغبت در عرف عقلا مورد انکار قرار نمی‌گیرد. صاحبان اینگونه آثار بعد از تحویل گرفتن اثر آن را با افتخار در معرض دید دوستان و آشنایان و هنردوستان قرار می‌دهند.

سفارش ساخت و دوخت کفشهایی با ویژگیهای مورد نیاز خریدار، در گذشته و حال، امری متداول بوده است.

سفارش ساخت مصنوعات گرانبه‌قیمت همچون هواپیما یا کشتی به کارخانجات و صنایع هواپیماسازی و کشتی‌سازی در تجارت بین‌المللی امری متعارف و روزمره است و به دلیل آنکه از طریق استانداردهای پذیرفته شده جهانی تمام جزئیات کالا اعم از مواد به کار رفته در بدنه، نوع و قدرت موتور، تجهیزات ایمنی، امکانات رفاهی و غیره بوضوح مشخص می‌گردد اساساً هیچ احتمال غرر در این معاملات داده نمی‌شود و عرف عقلا با اطمینان خاطر به آن اقدام می‌نماید.

بنابراین، استفاده از این نوع معامله و تأمین نیازهای فردی و اجتماعی از طریق آن، امری کاملاً رایج و مورد قبول عرف در هر کشور و هر ملتی است. با اطمینان می‌توان گفت که معامله استصناع نوع جدیدی از معامله نیست که در قرون اخیر به وجود آمده باشد؛ بلکه باید برای آن پیشینه‌ای به قدمت تاریخ پیدایش خرید و فروش و برقراری روابط تجاری بین بشر در نظر گرفت. مسلماً در زمان پیامبر (ص) و تشریح احکام نیز این نوع بیع امری متداول بوده است؛ اما در ادله احکام، دلیل روشن و صریحی که مستقیماً جواز یا عدم جواز آن را بیان کند در دست نیست. از این رو حقوقدانان و فقهای مذاهب کوشیده‌اند بر اساس عموماً قواعد کلی درباره بیع استصناع اظهار نظر نمایند.

ممکن است در تلاش برای تصحیح این بنای عقلایی، استصناع موردی از اجاره معرفی شود. منتها واقعیت آن است که بین استصناع و اجاره تفاوت ماهوی وجود دارد.

یک تفاوت عمده آن است که صانع یا فروشنده تنها به ساخت کالا اقدام نمی‌کند؛ بلکه مکلف است مواد اولیه مورد نیاز را شخصاً فراهم نماید و چه بسا ناچار گردد معاملات و قراردادهای متعددی برای تهیه مواد مورد نیاز خود منعقد نماید.^۶ توجه به همین نکته ممکن

است برخی را بر آن بدارد که استصناع را عقدی مرکب از اجاره و وکالت بدانند که مستصنع یا سفارش دهنده علاوه بر اجیر کردن صانع برای ساخت کالا، او را در تهیه مواد اولیه مورد نیاز نیز وکیل می‌کند. اما روشن است که خریدار اساساً ارائه چنین وکالتی را مدنظر نداشته و تنها خواهان کالای مورد نظر بوده است.

فوق دیگر استصناع یا اجاره آن است که در اجاره عقد بر عمل اجیر صورت می‌گیرد و بها در مقابل آن پرداخت می‌گردد، در حالی که در استصناع عقد بر عین و کالای خارجی صورت می‌گیرد و بها نیز برای کالا دریافت می‌شود.

همان گونه که بیان شد به دلیل فقدان ادله صریح درباره استصناع، سؤالاتی از قبیل شرعی بودن استصناع و نیز شرایط لازم‌الرعايه در استصناع با پاسخهای متفاوتی روبه‌رو شده است که از نحوه انطباق عموماً و شیوه نگارش و بینش صاحب‌نظران اسلامی ریشه گرفته است. در این مقاله، ابتدا نظریات مذاهب اسلامی را در این مورد ارائه کرده و سپس به داوری و گزینش پاسخ صحیح خواهیم پرداخت.

بررسی استصناع در فقه اهل سنت

در مذاهب اهل سنت، مالکیها اساساً استصناع را یک عقد مستقل نمی‌شناسند؛ بلکه آن را نوعی از سلم می‌دانند که باید تمامی شرایط سلم در آن رعایت شود که از آن جمله تسلیم بها در مجلس عقد و تعیین سررسیدی برای تحویل کالای ساخته شده می‌باشد.^۷

بر اساس آنچه در کشاف القناع آمده در نظر حنبلیها اساساً استصناع معامله مشروعی نیست؛ زیرا در بیع صحیح شرط است که فروشنده بتواند کالا را در زمان عقد تحویل دهد و کالایی که نتوان آن را به هنگام عقد تسلیم نمود؛ مانند معدوم است و همچنان که بیع کالای معدوم جایز نیست، بیع کالایی که شبیه معدوم است نیز جایز نمی‌باشد.^۸

شافعیها نیز معتقدند که بر اساس معیارهای شناخته شده استصناع نمی‌تواند معامله‌ای مستقل و مورد قبول شرع باشد.^۹ به عقیده این دو مذهب استصناع را باید در قالب سلم و با شرایط آن انجام داد.

ابوحنیفه معتقد است که استصناع هر چند از طریق قیاس با موارد صحیح و مشروع قابل تصحیح نیست، اما از باب استحسان می‌توان آن را جایز دانست. زیرا در تمامی دوره‌ها اینگونه

معامله امری متعارف و رایج بوده است که به وسیله آن برخی نیازهای جاری جامعه رفع شده است. همچنین، این نوع معاملات هرگز مورد انکار نیز واقع نشده است. بنابراین از همین «اجماع عملی» مسلمین می‌توان به جواز و مشروعیت آن پی برد. منتها چون مشروعیت آن از طریق استحسان و نه قیاس ثابت می‌شود باید صرفاً به کالاهایی چون کلاه، کفش، جوراب، ظروف و نظایر آن که معاملات متعارف جامعه است محدود شود و از مواردی چون درخواست بافتن لباس با مواد اولیه فرد بافنده خودداری شود؛ چون چنین معاملاتی در عرف جامعه رایج نیست. چنانچه استصناع در غیر موارد و مصادیق معمول به کار گرفته شود به عقد سلم مبدل می‌گردد و باید تمامی شروط در آن مراعات گردد. بجز شرط فوق، ابوحنیفه دو شرط دیگر را نیز در استصناع لازم می‌داند:

(۱) تعیین جنس، نوع، مقدار و صفات مصنوع مورد نیاز به گونه‌ای که احتمال غرر و نزاع را منتفی سازد.

(۲) مدت زمانی برای تحویل مصنوع تعیین نگردد. در غیر این صورت استصناع به سلم تبدیل می‌شود.

البته ابویوسف و محمدبن سلمه، از فقهای برجسته حنفی، شرط دوم را لازم نمی‌دانند. به عقیده این دو تن می‌توان استصناع را بدون ذکر سررسید و یا با سررسیدهای معین هم منعقد ساخت. زیرا به نظر آنان تعیین مهلت و سررسید صرفاً برای آن است که صانع یا فروشنده در کار خود تعجیل نماید و از زمان مقرر دیرتر کالا را تحویل ندهد.^{۱۰}

در مذهب حنفی پرداخت بهای کالا در مجلس عقد ضرورتی ندارد، و برخلاف سلم می‌توان بهای آن را بعداً پرداخت کرد.^{۱۱} گذشته از اصل مشروعیت استصناع به عنوان عقدی مستقل از سلم که مورد توافق علمای حنفی است در نگرش به احکام و نتایج حاصله از استصناع وحدت نظری وجود ندارد.

بعضی از بزرگان حنفی همانند حاکم، صفار و محمدبن سلمه معتقدند استصناع از عقود معاوضی نیست و صرفاً مواعده و مقاوله است و هرگاه صانع، کالا را مطابق اوصاف و شرایط مقرر به مستصنع تحویل داد از آن زمان عقد استصناع برقرار می‌گردد.^{۱۲}

اما نظر صحیح‌تر در میان این مذهب آن است که استصناع از همان زمان قرارداد در حکم بیع است. چنانکه گفته شد استصناع برخلاف قیاس و قاعده کلی «لاتبع ما لیس عندک» می‌باشد و

تنها از طریق استحسان و عادت جاری مردمان اثبات می‌شود و وعده را نمی‌توان با استحسان مشروعیت بخشید. به علاوه، خیار رؤیت که در استصناع وجود دارد تنها مختص بیع است و در مواعده جایی ندارد.^{۱۳} عقد استصناع را اکثر فقهای حنفی از عقود جایز می‌دانند و برای آن مراحل قائل شده‌اند:

مرحله اول از زمان انعقاد قرارداد شروع می‌شود و تا قبل از شروع به کار از جانب صانع ادامه می‌یابد. تمامی علما عقد را در این مرحله جایز می‌دانند.

مرحله دوم از شروع به ساخت تا پایان کار را شامل می‌شود. در این مرحله نیز اتفاق نظر وجود دارد که طرفین در امضا یا فسخ قرارداد مختارند. بنابراین، در این مرحله و قبل از آنکه مستصنع کالای ساخته شده را ببیند، صانع می‌تواند آن را به دیگری بفروشد زیرا عقد جایز است و آنچه بر آن توافق شده عین تولید شده در خارج نیست؛ بلکه مثل آن است که به طور کلی در ذمه صانع قرار گرفته است. اگر صانع کالای ساخته شده را نزد مستصنع بیاورد بدین معنا است که خیار خود را در فسخ قرار داد اسقاط کرده و رضایت داده که کالا متعلق به مستصنع باشد.

به نظر ابوحنیفه مستصنع حتی پس از ملاحظه کالا نیز خیار فسخ دارد؛ زیرا چیزی را که ندیده بوده خریداری کرده است. اما ابویوسف معتقد است چنانچه مستصنع کالا را مطابق درخواست خود بباید عقد از جانب او نیز لازم است و خیار فسخ ندارد؛ زیرا در صورت فسخ، ضرر متوجه صانع می‌گردد که بنابر درخواست مستصنع مواد اولیه و نیز وقت خود را هدر داده است.^{۱۴} در مقابل ابویوسف گروهی استدلال می‌کنند ضرری که از فسخ قرارداد متوجه مستصنع می‌شود به مراتب از ضرر صانع بیشتر است؛ زیرا استصناع برای رفع نیاز مستصنع تشریح شده که با فسخ قرارداد نیاز او کماکان به جای خود باقی است. اما صانع با مهارتی که در کار خود دارد می‌تواند با تغییر شکل کالا آن را به خریدار دیگری بفروشد.^{۱۵}

واقعیت آن است که در عصر حاضر نظر ابویوسف با واقعیت مطابقت بیشتری دارد تا رأی ابوحنیفه که غیر عملی و غیر اجرایی است؛ زیرا از یکسو اصل در معاملات بر لزوم آنهاست و از سوی دیگر در شرایط امروزی مصنوعات چون کشتیهای غول پیکر و هواپیماهای بزرگ - که در ساخت آنها مواد فراوان و گرانبه‌ای به کار می‌رود - از طریق بیع استصناع خریداری می‌شود. دین ترتیب، چگونه می‌توان پذیرفت که سفارش‌دهنده حق داشته باشد بدون ارائه دلیل موجه و با وجود مطابقت مصنوع با قرارداد، خواهان لغو معامله و استرداد بهای پرداختی باشد. افزون

بر این، قول ابوحنیفه از لحاظ موازین فقهی نیز اشکال دارد؛ زیرا رویت کالا یکی از طرق معلوم کردن مبیع است و در کنار آن توصیف و بیان خصوصیات کالا به گونه‌ای که احتمال غرر را منتفی سازد نیز از راههای علم پیدا کردن به کیفیت کالا است. در استصناع از طریق دوم استفاده می‌شود و این امر در فقه قطعی است که اگر کالا مطابق با اوصاف توافق شده تحویل گردد خریدار حق فسخ معامله به استناد «خیار ما لم یره» را ندارد.

بررسی استصناع در فقه شیعه

بجز معدودی از فقهای شیعه، اکثریت آنان راجع به استصناع اظهار نظر نکرده و مطلبی نگاشته‌اند. شیخ طوسی از جمله کسانی است که به طور صریح در این باره اظهار عقیده کرده است:

خریداری چکمه، کفش، ظروف چوبی، طلائی، سربی و آهنی به صورت استصناع جایز نیست و همین نظر را شافعی نیز دارد. ابوحنیفه به خاطر آنکه مردم آن را عمل می‌کنند جایز دانسته است. دلیل ما برای باطل بودن استصناع دو چیز است:

یکی آنکه، فقهای شیعه اجماع دارند که تسلیم مصنوع بر صانع واجب نیست و او بین تحویل مصنوع یا بازگرداندن بها مختار است. و بر مشتری نیز واجب نیست مصنوع را بپذیرد و تحویل بگیرد. اگر استصناع عقد صحیحی بود نباید این موارد جایز باشد.

دلیل دوم آنکه، کالای مصنوع مجهول است نه از طریق رویت به آن علم پیدا می‌شود و نه اینکه صفات آن بیان می‌شود تا در ذمه صانع باشد. بنابراین لازم است از این شیوه معامله منع شود.^{۱۶}

با وجود آنکه اکثریت قابل توجهی از فقهای شیعه دربارهٔ صحت و مشروعیت استصناع - نفیاً یا اثباتاً - اظهار نظر نکرده‌اند، نظریهٔ شیخ طوسی باعث شده که برخی از فقها در کتب خود^{۱۷} آن را دلیل بر مخالفت فقه شیعه با استصناع بدانند. در حالی که می‌توان دلایل شیخ طوسی را باطل کرد و ما در حال حاضر در صدد چنین امری هستیم.

دلیل اول شیخ این است که فقهای شیعه اجماع کرده‌اند که در استصناع سازندهٔ کالا می‌تواند

علی‌رغم توافق با سفارش‌دهنده و دریافت بها، پس از اتمام کار آن را تحویل ندهد و پول را به صاحب آن برگرداند و مشتری نیز می‌تواند از قبول کالایی که سفارش داده و برای او ساخته شده خودداری نماید. بنابراین عقدی با این ویژگیها نمی‌تواند مشروع و جایز باشد. حال، با توجه به اینکه فقهای پیش از شیخ در این باره اظهارنظر نکرده‌اند، اجماع ادعایی از کدام طریق برای شیخ محقق شده است؟ با مراجعه به کتب معتبر فقهای نام‌آور قبل از شیخ طوسی، همانند مقنع شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ق.)، مقنعه شیخ مفید (متوفی ۴۱۳ ق.)، انتصار و مسائل الناصریات سید مرتضی (متوفی ۴۳۶ ق.)، کافی ابوصلاح حلبی (متوفی ۴۴۷ ق.) روشن می‌شود که در کتب مذکور هیچ اظهار نظری درباره این مسأله نشده است که با استناد به آن بتوان ادعای اجماع را پذیرفت.

دلیل دوم شیخ آن است که استصناع بیع مجهول است؛ زیرا نه کالا مشاهده می‌شود و نه صفاتش مشخص می‌شود. پس کالا مجهول باقی می‌ماند و معامله بر شیء مجهول نیز باطل است. البته کبرای قیاس یعنی بطلان بیع مجهول امری واضح و تردیدناپذیر است و چنین معامله‌ای از نظر عقلی معامله‌ای غرری است که از آن نهی شده است. اما اینکه استصناع مصداقی از بیع مجهول باشد قابل قبول نیست؛ زیرا چنانکه گذشت تمامی کسانی که استصناع را پذیرفته‌اند بر اینکه باید خصوصیات کالا چنان وصف شود که جهالت و غرر را رفع کند تأکید نموده‌اند. عملکرد روشن و خالی از ابهام عرف حاضر در مبادلات و داد و ستدها بهترین گواه این ادعاست. امروزه در مبادلات سنگین بین‌المللی، کالا چنان به طور جزئی و دقیق توصیف می‌شود که گویی یک شیء موجود، حاضر و ساخته شده را توصیف می‌کنند. از کوچکترین تا بزرگترین ویژگی کالا در اینگونه قراردادها ذکر می‌شود؛ مثلاً جزئیات مواد اولیه و فلزاتی که قرار است در ساخت کشتی، هواپیما، واگنهای مترو به کار رود، ظرفیت و کابینهای آنها، تجهیزات و امکاناتی که برای رفاه مسافری در نظر گرفته می‌شود، سرعت و قدرت موتور و موارد جزئی دیگر بر اساس استانداردهای بین‌المللی به طور کامل تشریح می‌شود و بر آن اساس قرارداد منعقد می‌گردد. بنابراین از این بابت هیچ جهلی به معامله راه نمی‌یابد. اساساً اینکه، هیچ انسان عاقلی راضی نمی‌شود که کالایی را خریداری کند که اولاً نمی‌داند آیا جنس را تحویل می‌گیرد یا خیر، و ثانیاً نمی‌داند که در صورت تحویل دارای چه خصوصیات و اوصافی است. از طرف دیگر، هیچ فرد متعارفی اقدام به ساخت و فروش کالا برای فردی نمی‌کند که نمی‌داند آیا مشتری

اوست یا نه و نمی‌داند که آیا کالا را از او تحویل می‌گیرد یا خیر. چنین کاری هدر دادن وقت و مواد اولیه است. اینگونه داد و ستد در هیچ زمانی، حتی در عصر شیخ طوسی، که روابط تجاری محدود بود و معامله استصناع در مورد کالاهای کم‌ارزشی همچون کفش و ظرف انجام می‌شد قابل تصور نیست.

نتیجه آنکه دلایل شیخ بر بطلان بیع استصناع ناتمام است و با توجه به موازین شرعی که بر مبادلات عرفی و عقلایی صحه می‌گذارد باید به صحت بیع استصناع قائل شد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد دلیل اصلی شرع در اعلام بطلان بعضی از معاملات، غرری بودن آنهاست و عرفاً خود دقیقاً به این نکته توجه دارد. در مناسبات تجاری عصر حاضر، به طور گسترده، از شیوه استصناع استفاده می‌شود و این نوع معامله اختصاص به جوامع خاصی ندارد. گستردگی استفاده از این نوع معامله دلیل بر آن است که در معامله استصناع غرر راه ندارد. بنابراین، به صراحت می‌توان اعلام کرد که با رعایت ضوابط، استصناع عملی مباح و معامله‌ای صحیح است.

از لحاظ جایز یا لازم بودن معامله نیز استصناع مصداقی از عقد بیع است و می‌توان از آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُود»^{۱۸} برای تبیین آن استفاده کرد؛ چون «ال» در العقود «ال» جنس است نه عهد. با تمسک به این آیه اثبات می‌شود که استصناع همانند سایر عقود، عقد لازم است و نمی‌توان بدون دلیل موجه نسبت به فسخ آن اقدام کرد، مگر آنکه در قرارداد استصناع، خیار بیع پیش‌بینی شده باشد که به استناد آن معامله فسخ شود یا با رضایت طرفین، قرارداد اقاله و ادامه کار متوقف گردد.

برخی از حقوقدانان معتقدند سفارشات که امروزه به کارخانجات و صنعتگران برای ساخت کالا داده می‌شود بیع استصناع صحیح نیست. به نظر اینان چنین معاملاتی به دلیل عدم وجود کالا از یکسو، و عدم پرداخت بها از سوی دیگر، غرری و غیر قابل تصحیح است. البته آنها معتقدند این سخن بدان معنا نیست که این رویه متعارف، در جوامع امروزی، بر اساس موازین شرعی به هیچ رو قابل تصحیح نباشد بلکه معتقدند چنین معاملاتی را نمی‌توان به عنوان بیع پذیرفت؛ در نظر این عده این نوع معاملات شروط و تعهداتی هستند که سازنده می‌پذیرد و بدان گردن می‌نهد. از جمله می‌پذیرد که پس از اتمام کار، کالای ساخته شده را به سفارش‌دهنده بفروشد. با لحاظ آنکه «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»^{۱۹} شرطهای ابتدایی را نیز شامل می‌شود. هر کدام از طرفین متعهدند در زمان مقرر و با شرایط مندرج در قرارداد به ساخت کالا، تحویل آن و

تسلیم بها اقدام نمایند و حقّ تخلف از تعهد خود را نیز ندارند.

در پاسخ این حقوقدانان باید گفت آنچه در عمل اتفاق می‌افتد غیر از آن چیزی است که در فرضیه فوق تصویر شده است. هیچ‌گاه عرف عقلا و طرفین تجارت توافقات انجام شده را نوعی تعهد به فروش در آینده نمی‌داند، لذا پس از ساخت کالا هیچ قرارداد جدیدی به عنوان بیع منعقد نمی‌گردد؛ بلکه به استناد همان قرارداد سابق کالا به سفارش‌دهنده تحویل می‌گردد. یعنی قرارداد اولیه از همان ابتدا یک قرارداد فروش است و سفارش‌دهنده از همان ابتدا خود را مالک کالا دانسته و در صورت لزوم کالای در دست ساخت را به دیگری می‌فروشد.

منظور آنکه عرف این رابطه تجاری را نوعی بیع می‌داند و همگان معتقدند که تشخیص مصادیق بیع در هر زمان بر عهده عرف است و چنانچه عملی در نزد عرف به عنوان مصداقی از بیع شناخته شد اطلاق «أَخْلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» شامل آن می‌شود.

تنها نکته‌ای که باید متوجه آن بود این است که بیع غرری نباشد و چنانچه قبلاً نیز گفته شد با توجه به تضمینات کافی در تجارت امروز جهان، عدم وجود کالا و عدم پرداخت نقدی بها بیع را غرری نمی‌کند.

تفاوت استصناع و سلم

با توجه به ویژگیها و احکامی که برای استصناع بیان شد مشخص می‌گردد تنها فرق اساسی که بین استصناع و سلم وجود دارد در مسأله تحویل بهای کالا است. در سلم، بر این نکته اتفاق شده که تحویل بهای کالا، یعنی قبض ثمن، باید قبل از تفرق و در هنگام عقد صورت گیرد؛ ولی در استصناع این محدودیت وجود ندارد. چنین شرطی در سلم ذکر شده تا معامله مصداقی از «بیع کالی به کالی» نباشد و در استصناع این نوع معامله قرار نگیرد.

آن دسته از فقهای اهل سنت که قائل به صحت استصناع هستند باید راهی برای فرار از این محذور پیدا کنند. زیرا اگر بتوان بهای کالا را پرداخت در حالی که خود کالا نیز در ذمه است این معامله از موارد «بیع نسیه به نسیه» یا «بیع ذّین به ذّین» قرار می‌گیرد که آن را نیز ممنوع دانسته‌اند. برای تعیین اینکه استصناع عقدی مستقل از سلم است یا اینکه مصداقی از آن می‌باشد باید ابتدا بررسی کنیم شرط تحویل بها در مجلس عقد که در سلم مقرر شده از کجا ریشه گرفته است. چنانچه این شرط مستقیماً از روایات معتبر اخذ شده باشد که همان مستحب است و باید آن را

پذیرفت. ولی اگر برای فرار از بیع کالی به کالی این شرط در معامله سلم پیش‌بینی شده باشد باید به معنای کالی به کالی رجوع کرد تا بتوان درباره این شرط قضاوت نمود.

در کتب روایی هیچ دلالت صریحی مبنی بر لزوم پرداخت بهای کالا قبل از تفرق دیده نمی‌شود. در کتاب وسائل الشیعه تنها سه روایت در این بخش آورده شده که نه تنها هیچ کدام بر این شرط دلالت ندارد؛ بلکه تا حدّ زیادی جواز آن را هم ثابت می‌کنند:

روایت اول:

اسماعیل بن عمر از شخصی مقداری پول طلب داشت. آن شخص به اسماعیل پیشنهاد کرد که در مقابل آن طلب، خوردنی‌هایی را به صورت سلم تا زمان معینی به او بفروشد. اسماعیل از آن شخص خواست حکم مسأله را سؤال نماید. حضرت فرمود: مانعی ندارد. اسماعیل خود به نزد حضرت آمد و سؤال را مطرح کرد و گفت: من از فلانی خواستم حکم مسأله را از شما بپرسد و شما فرمودید اشکالی ندارد. حضرت فرمود: در این باره دیگری که نزد شما هستند چه می‌گویند؟ گفتم: آنها می‌گویند فاسد است. حضرت فرمود: آن کار را انجام نده. چنین گمان می‌کردم که جایز است.^{۲۰}

روایت دوم:

امام صادق^(ع) فرمود که پیامبر^(ص) فرمود: دین به دین فروخته نمی‌شود.^{۲۱}

روایت سوم:

از امام کاظم^(ع) درباره معامله سلم با دین پرسیدم. فرمود: اگر بگویی این و این را در مقابل این و این از تو خریدم مانعی ندارد.^{۲۲}

در بررسی روایت اول مشخص می‌شود که امام^(ع) ابتدا حکم مسأله را بیان فرموده و پس از اعلام این نکته از سوی اسماعیل که این حکم مخالف عامه است حضرت تنها عدم انجام آن معامله را بر اساس حکم واقعی امر کردند و حتی حکم مخالفین را از روی تقیه تکرار ننمودند و با ذکر «فانی اوهمت» قرینه‌ای نیز برای تقیه بودن آن قرار دادند.

در روایت دوم نیز به طور کلی از معامله دین به دین نهی شده که باید منظور از معامله دین به دین تفسیر گردد.

در روایت سرور کلمه «لابأس» مشروعیت معامله سلم را که قبض ثمن در مجلس صورت نگرفته نشان می‌دهد و شرطی هم که در روایت آمده برای تعیین دقیق بهای کالا است تا معامله بر شیء مجهول و غرری صورت نگیرد.

در مراجعه به کتب متعدد فقهی، که تقریباً تمامی آنها در بیع سلم شرط قبض قبل از تفرق را ذکر کرده‌اند، این نکته روشن می‌شود که هیچ کدام مستندی از روایات ارائه نداده‌اند که این شرط را اعتبار کرده باشد و همه این امر مسلم را از این ناحیه می‌دانند که در صورت تفرق و عدم تسلیم بهای کالا، این معامله مصداقی از بیع کالی به کالی خواهد شد که بطلان آن جای شبهه ندارد؛ مثلاً شهید اول در این خصوص می‌فرماید:

اگر شرط شود که در سلم، بهای کالا بعداً پرداخت شود معامله باطل است؛ زیرا این معامله کالی به کالی است. حتی اگر این مهلت بسیار کوتاه باشد و در همان مجلس هم بها دریافت شود. اگر شرط شود که بهای کالا دینی باشد که خریدار بر فروشنده دارد باز هم معامله فاسد است... ظاهر کلام این جنید آن است که می‌توان دریافت بها را تا سه روز پس از عقد به تأخیر انداخت که این قول مورد اعتنا واقع نمی‌شود.^{۲۳}

هر فقهی که برای شرط «قبض ثمن قبل از تفرق» دلیلی ارائه کرده به همین مسأله کالی به کالی استناد کرده است.^{۲۴}

بنابراین نتیجه‌ای که تا این مرحله به آن دست یافته‌ایم این است که فرق اساسی بین سلم و استصناع، یعنی شرط تحویل بهای کالا، به هنگام عقد امری تبعیدی نیست بلکه دایر مدار تفسیری است که از بیع کالی به کالی یا بیع دین به دین می‌شود. در بررسی بیع کالی به کالی می‌توان ثابت کرد مثالهای مذکور در کلام شهید اول مصداق کالی به کالی نیست. با پذیرش این مبنا دو نتیجه بسیار مهم به دست می‌آید:

اول آنکه شرط تحویل بها به هنگام انعقاد سلم که بر آن اصرار فراوان شده است از مجموعه شرایط صحت سلم حذف خواهد شد و آنچه در ادله سلم مبنی بر قبض ثمن در مجلس آمده شرط لزوم سلم است نه شرط صحت آن؛ یعنی می‌توان سلم را منعقد کرد و بهای کالا را بعداً پرداخت نمود.

دوم آنکه فرق بین استصناع و سلم از بین می‌رود و آنچه عرف جامعه از دیرباز به آن اقدام

می‌نمود و با عنوان استصناع مورد انکار بعضی از مذاهب اسلامی قرار می‌گرفت مصداقی از سلم خواهد بود که همه آن را مورد تأیید قرار خواهند داد.

حتی اگر به دلیل غلبه وقوع خارجی که معمولاً سلم را در خرید و فروش محصولات کشاورزی و مانند آن مورد استفاده قرار می‌دهند، کسانی قائل باشند که بیع سلم منحصر در آن موارد است باز هم به درستی و مشروعیت بیع استصناع خدشه‌ای وارد نمی‌شود؛ زیرا همان‌گونه که سابقاً ذکر شد حکم شارع بر حلیت و جواز بیع، دایر مدار مصداقی بیع از نظر عرف است و موضوع آن تحدید شرعی ندارد و بی‌گمان عرف حاضر استصناع را بیع می‌داند و حکم صحت آن را صادر می‌کند.

امروزه در تجارت داخلی و بین‌المللی راههای گوناگونی برای پرداخت بهای کالای سفارش شده بر اساس توافق طرفین وجود دارد. گاهی تمام بهای کالا از ابتدا به فروشنده تحویل می‌شود، گاهی قسمتی از بها در ابتدای قرارداد و بقیه هنگام تحویل کالا پرداخت می‌شود و گاهی به موازات پیشرفت کار خریدار پول در اختیار سازنده قرار می‌دهد. به‌رحال این روشهای پرداخت تا آنجا که متعارف و عقلایی باشد از نظر اسلام، که عرفهای عقلایی را مورد تأیید و امضا قرار می‌دهد، صحیح و مشروع است.

یادداشتها

(۱) «حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ (ص) حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.»

(۲) برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به:

* علی‌رضا فیض، «پویایی فقه و اجتهاد در پرتو عرف»، مجله کانون وکلا، شماره ۱۵۶ و ۱۵۷.

(۳) بقره (۲): ۲۷۵؛ «أَحَلَّ اللَّهُ النَّبِيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبْوَا.»

(۴) برای آگاهی از جزئیات و چگونگی انواع بیع جاهلی رجوع کنید به:

* جواد علی، المقصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد ۵، ص ۳۸۷.

(۵) موسوعة جمال عبدالناصر، جلد ۷، ص ۹۰.

(۶) با توجه به:

* ماده ۸۶۴ ق. م هراق: «المفاولة عقد به يتعهد احد الطرفين ان يصنع شيئاً او يؤدي عملاً لقاء اجر يتعهد به

الطرف الآخر.»

* ماده ۸۶۵ ق. م هراق: «۱- يجوز ان يقتصر المفاوض على التمهيد بتقديم على ان يقدم رب العمل المادة التي

يستخدمها المفاوض او يستعين بها في القيام بعمله، ويكون المفاوض اجيراً مشتركاً. ۲- كما يجوز ان يتعهد المفاوض

بتقديم العمل و المادة معاً، و يكون العقد استصناعاً.»

- (٧) الشرح الصغير؛ جلد ٢، ص ٩٢.
- (٨) كشاف القناع، جلد ٣، ص ١٦٢. به نقل از موسوعة جمال عبدالناصر، جلد ٧، ص ٩١.
- (٩) الفقه الاسلامي و ادلته، جلد ٤، ص ٦٣٢.
- (١٠) بدائع الصنائع؛ جلد ٥، ص ٣.
- (١١) البحر الرائق، جلد ٦، ص ١٨٥.
- (١٢) موسوعة جمال عبدالناصر، جلد ٧، ص ٩١.
- (١٣) بدائع الصنائع؛ جلد ٥، ص ٢.
- (١٤) المبسوط، جلد ١٢، ص ١٣٩؛ فتح القدير، جلد ٥، ص ٣٥٦.
- (١٥) بدائع الصنائع، جلد ٥، ص ٤.
- (١٦) كتاب الخلاف، جلد ٣، ص ٢١٥؛ كتاب السلم، مسألة ٣٣: «استصناع الخفاف و النقال و الاوانى من الخشب و الصفر و الرصاص و الحديد لا يجوز و به قال الشافعي، و قال ابو حنيفة يجوز لان الناس قد اتفقوا على ذلك. دليلنا على بطلانه انا اجمعنا على انه لا يجب تسليمها و انه بالخيار بين التسليم و رد الثمن و المشتري لا يلزمه قبضه فلو كان العقد صحيحاً لما جاز ذلك و لان ذلك مجهول غير معلوم بالمعاينة و لا موصوف بالصفة في الذمه. فيجب المنع منه»
- (١٧) موسوعة جمال عبدالناصر، جلد ٧، ص ٩٥.
- (١٨) مانده (٥): ١: «يا ايها الذين امنوا اؤفوا بالفقود.»
- (١٩) شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، جلد ١٢، كتاب التجاره، باب ٦ از ابواب خيار، حديث ١ و ٢ و ٥.
- (٢٠) شيخ حر عاملي، همان، جلد ١٣، كتاب التجاره، باب ٨ از ابواب السلف، حديث ١، ص ٦٤.
- «عن اسماعيل بن عمر انه كان على رجل دراهم فعرض عليه الرجل ان يبيعه بها طعاماً الى اجل، فأمر اسماعيل بسأله، فقال: لا بأس بذلك. فعاد اليه اسماعيل فسأله عن ذلك و قال: اني كنت امرت فلاتاً فسألك عنها فقلت: لا بأس؛ فقال: ما يقول فيها من عندهم؟ قلت: يقولون: فاسد. فقال: لاتفعله فاني اوهمت.»
- (٢١) شيخ حر عاملي، همان، باب ٧ از ابواب السلف، حديث ٢، ص ٦٤: «عن ابي عبدالله^(ع) قال: قال رسول الله^(ص): لا يباع الدين بالدين.»
- (٢٢) شيخ حر عاملي، همان، حديث ٣، ص ٦٤: «على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر^(ع) قال: سألته عن السلم في الدين. قال: اذا قال: اشتريت منك كذا و كذا بكذا و كذا فلا بأس.»
- (٢٣) سلسلة التبايع الفقيهيه، جلد ٣٥، الدروس الشرعيه، كتاب السلف و السلم، شرط الخماس، ص ٤٣٥: «و لو شرط كون الثمن مؤجلاً بطل لانه من بيع الكالئ بالكالئ و ان قبض في المجلس لعصر الاجل، و لو شرط كونه من دين نه عليه فالوجه الفساد... و ظاهر ابن الجنيده جواز تأخير قبض الثمن الى ثلاثة ايام، و هو متروك.»
- (٢٤) شرائع الاسلام، جلد ٢، ص ٦٣؛ سلسلة التبايع الفقيهيه، جلد ١٤، ص ٤٤٣؛ المختصر النافع، جلد ١، ص ١٣٤؛ سلسلة التبايع الفقيهيه، جلد ١٤، ص ٤٦٣.

.....

هویت تاریخی و انسان‌شناسی انقلاب عامل مغفول تبیین‌های انقلاب اسلامی

علی محمد حاضری*

چکیده: در این مقاله کوشش شده است تا ضمن مرور تحلیلی و تبیینی که طی دو دهه گذشته دربارهٔ انقلاب اسلامی ایران صورت گرفته است، ریشه‌کاستیها و نارساییهای آن معرفی شود. در یک تقسیم‌بندی کلان، تبیین‌های انقلاب به دو دسته تقسیم شده است: تبیینی که عمل‌کنشگران را عقلایی دانسته و تبیینی که انقلاب را در چهارچوب رفتار غیر عقلایی کنشگران تحلیل کرده‌اند. از دید نویسنده، تعمیم انسان‌شناسی اومانستی غرب و نسی سرگذشت تاریخی آن به جامعهٔ ایران و عدم اعتنای جدی به زمینه‌ها و هویت اندیشه‌ای - تاریخی این جامعه، به عنوان مشکل اساسی غالب این تبیینها معرفی شده است.

سپس با تشریح عناصر اصلی هویت ایرانی - اسلامی جامعه ایران در آستانه انقلاب، کوشش شده است تا وقوع انقلاب اسلامی مبتنی بر این اجزای تحلیل شود. در پایان، مدل نظری تبیین انقلاب پیشنهاد شده است.

* دکتری جامعه‌شناسی، عضو هیأت علمی و مدیر گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس و مدیر گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

وقوع انقلاب دینی (religious revolution) در آخرین دهه‌های قرن بیستم، آن هم در قلمرو حکومتی که به وسیله معتبرترین دستگاه‌های امنیتی و تحلیل‌گران مسائل اجتماعی-سیاسی «جزیره ثبات» (island of stability) منطقه نامیده شده بود چالش‌های اساسی فراروی نظریه پردازان و صاحب‌نظران علوم اجتماعی قرار داد و اکنون که دو دهه از این رخداد عظیم فاصله گرفته‌ایم، با انبوهی از تحلیلیها و تبیینهایی مواجهیم که هر یک کوشیده‌اند علل و دلایل این رخداد عجیب و پیش‌بینی نشده را تشریح کنند.

صرف نظر از تحلیلیها، گزارشها و مکتوبات خاطره‌گونه غیر علمی، جزئی‌نگر و بعضاً بغض‌آلودی که از طرف ژورنالیستها و خبرنگاران، عناصر و کارگزاران فراری رژیم شاه و مرتبطین با خاندان سلطنت نگاشته شده است^۱ و علی‌رغم در برداشتن برخی نکات و ملاحظات تاریخی و دست اول که می‌توانند در تحلیلهای علمی نیز به خدمت گرفته شوند، اما کلیت این آثار، چندان معتبر و قابل اعتنا نیستند، مجموعه تحلیلیها و تبیینهای نسبتاً معتبر و علمی‌تر درباره انقلاب اسلامی را در چند مقوله می‌توان دسته‌بندی کرد.^۲

اما جوهر مشترک غالب این تبیینها که به نظر نگارنده منشأ کاستیهای آنها نیز هست این است که همه این تبیینها تلویحاً بر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و تجربه تاریخی نسبتاً واحدی استوار است و بدون آنکه در میانی و مفروضات این انسان‌شناسی و تأثیر آن در انطباق با جامعه ایران، تأملی شده باشد، تحلیلیها بر آن استوار شده‌اند.

انسان متفکر شده در این تبیینها، انسانی عاقل (rational agent) است که بر اساس عقلانیت ابزاری (instrumental rationality) وسایل را تنها بر اساس معیار سودآوریشان در دستیابی به هدف می‌سنجد و فارغ از هر دغدغه و معیار ارزشی دیگر، هر آنچه وی را در دستیابی به هدف مدد رساند، مطلوب وی است و هر رفتاری که در چهارچوب این منطوق، سودآور نباشد، رفتار غیرعقلانی (irrational behaviour) به حساب می‌آید.^۳

برای این انسان، هدف نیز تأمین لذت و کسب منافع مادی در پهنه زمانی یک عمر یا دستیابی به سعادت و رفاه در قلمرو حیات دنیایی است. انسان معقول مورد اشاره در حیات جمعی خود نیز تنها یک راه فراروی خود دارد آن هم مسیر توسعه به سبک غرب است که تحت عنوان نوسازی (modernization) معرفی شده است. بر این اساس انسانها در تکاپوی فردی خود، سعادت این جهان را از طریق کنش عقلانی معطوف به هدف تعقیب می‌کنند و مجموعه

این کنشها نیز در فرایند مسیری که مدرنیسم نام گرفته و بر بنیادهای اندیشه لیبرال و راهکار دموکراسی، بنا شده تدبیر می‌شود.

غالب محققین و صاحب‌نظرانی که به تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی نشسته‌اند، بی آنکه لزوماً تصریح کرده باشند، پیمودن مسیر نوسازی و رفتار عقلایی معطوف به هدف را به ترتیب، وجوه جمعی و فردی رفتار عقلایی فرض کرده‌اند. در همین چهارچوب است که آن دسته از تحلیل‌گرانی که پایه تحلیل خود را کنش افراد و کنشگران قرار داده‌اند اهم از آنکه این کنش را در مصادیق رفتار فرد فرد جامعه جستجو کنند یا در صفت گروهی و جمعی آنها از قبیل کنش اقشار و طبقات اجتماعی بازشناسند، نوعاً کنش ایرانیان در حوادث انقلاب اسلامی را به ناچار در یکی از دو طبقه‌بندی زیر قرار داده‌اند. آنان کنشها را یا عقلانی دانسته‌اند و لذا برای آن انگیزه کسب منافع و دستیابی به امتیازات را مفروض گرفته‌اند و به سهم خود کوشیده‌اند تا این اهداف و انتظارات را در عمل کنشگران استنباط و استخراج کنند. صاحب‌نظرانی که نتوانسته‌اند چنین منفعت‌طلبی‌هایی را در رفتار کنشگران استخراج نمایند، به ناچار اصل کنش را غیر عقلایی محسوب کرده، کوشیده‌اند وقوع انقلاب را در پناه انواع غیر عقلانی کنش، همچون کنش سنتی یا عاطفی، تحلیل کنند.^۴

مواردی از تحلیل مبتنی بر کنش عقلایی

به عنوان مثال کسانی که خواسته‌اند وقوع انقلاب را بر اساس نقش بازاریان تحلیل کنند، کوشیده‌اند تا نشان دهند کدام سیاستهای رژیم شاه، منافع آنان را به خطر انداخته است تا مخالفت‌های آنان با رژیم توجیه عقلانی داشته باشد. مثلاً گفته‌اند وابستگیهای رژیم شاه به امریکا و اقتصاد غرب، تجارت سنتی ایران را به نفع مبادلات شرکت‌های چند ملیتی و بورژوازی کمپرادور یا وابسته تضعیف کرد و بازاریان که عموماً متکی به نظام تجارت سنتی بودند به سختی آسیب دیدند. تحلیل‌گر دیگری اوج‌گیری مخالفت بازاریان با رژیم را به اقدامات اتاق اصناف و برخوردهایی که به عنوان مبارزه با تورم و گرانی یا بازاریان صورت گرفت بازگشت می‌دهد.^۵

در توجیه دلایل مخالفت روحانیون با رژیم پهلوی و شاه نیز اتکاء به اینگونه تهدید منافع، ملاحظه می‌شود. مثلاً تلاش رژیم پهلوی برای برقراری محاکم دادگستری و کوتاه کردن دست

روحانیون از محاکم شرع و نیز دایر کردن مدارس جدید و محدود شدن دایره فعالیت مکتب‌خانه‌های سنتی که متولی آن روحانیون بودند را از دلایل ایجاد نارضایتی روحانیون ذکر کرده‌اند. سیاستهای ضد مذهبی رژیم رضا شاه و ممنوعیت برقراری مجالس روضه‌خوانی و عزاداری نیز از منظر تهدید منافع روحانیت که از قیبل شرکت در این مجالس منتفع می‌شده‌اند، مورد توجه قرار گرفته است. تشکیل سپاه دین از طرف رژیم شاه و اعزام فارغ‌التحصیلان دانشکده‌های الهیات به روستاها جهت تبلیغ دین و ایفای نقش امامت مساجد از جانب این فارغ‌التحصیلان نیز به عنوان گامی در جهت تهدید منافع روحانیت منظور شده است و مخالفت روحانیون با سپاه دین را به این انگیزه‌ها بازگشت داده‌اند. تشکیل دفترخانه‌های ثبت رسمی ازدواج و نظام رسمی ثبت اسناد و املاک نیز تعرض به ساحت کارکردها و حوزه منافع روحانیت قلمداد شده است. در مجموع، اینگونه تحلیلها کوشیده‌اند تا نشان دهند مخالفت روحانیت با رژیم پهلوی و سیاستهای مدرنیزاسیون، نوعی واکنش طبیعی و معقول برای دفاع از منافع و امتیازاتی بوده است که مورد تهدید قرار می‌گرفته است. ارتباط روحانیون و بازاریان و همبستگی متقابل آنها در مبارزه و مخالفت با رژیم شاه نیز دارای همین سنخ توجیحات است.^۶

دریاره دلایل و انگیزه‌های مخالفت روشنفکران و دانشگاهیان و حتی تکنوکراتهای موجود در سیستم اداری رژیم شاه نیز اینگونه تحلیلها ارائه شده است. فساد اداری رژیم شاه و اعمال نفوذ درباریان و عناصر وابسته در مناقصات و مزایده‌های دولتی و پیمانکاریها و نیز مداخلات آنها که منجر به غلبه روابط به جای ضوابط در نظام استخدام و ترفیع می‌شده است، کارکرد طبیعی دستگاه دیوان سالاری و بوروکراسی را مختل می‌کرد و آنان که منافع خود را در این کارکرد طبیعی می‌یافتند، متضرر می‌شدند و به صف مخالفین می‌پیوستند.^۷ دریاره طبقات محروم شهری و روستاییان حاشیه‌نشین شهرها نیز از این سنخ تحلیلها ارائه شده است. گفته شده است که پس از اجرای اصلاحات ارضی، مدیریت سنتی اربابها از روستا حذف شد، بدون آنکه نظام مدیریتی نوینی جایگزین آن شود. روستاییان با توجه به رشد چشمگیر جمعیت نتوانستند از قطعات کوچک زمینها که غالباً نظام تأمین آب آن نیز مختل شده بود بهره‌برداری کنند لذا به صف کارگران واحدهای صنعتی پیوستند و با توجه به ناتوانی در تأمین مسکن نسبتاً گران شهرها به آلونک‌نشینی و استقرار در حلبی آبادهای حاشیه شهرها تن دادند. هجوم این تازه واردین هم هزینه زندگی را برای طبقات محروم شهرها افزایش داد هم با افزایش عرضه نیروی کار، نرخ رشد

حقوق و دستمزدها را کند نمود. مجموعه عامل فقر و محرومیت طبقات پایین شهر و حاشیه‌نشینان را تشدید کرد. در این شرایط بود که زندگی مصرفی و پیامدهای صوری شبه مدرنیسم (pesudo-modernism) وارداتی نیز در هیأت اتومبیل‌های لوکس، منازل اشرافی، کالاهای و پوشاک خارجی مورد استفاده طبقات بالا، مظاهر نابرابری و اختلاف طبقاتی را در عریان‌ترین وجه آن به نمایش گذاشت و نارضایتی‌های خفته اجتماعی را فعال کرد.^۸

در مجموع، همه این تحلیلها درصددند تا نشان دهند که اقسام و گروههای شرکت‌کننده در انقلاب، به نوعی از فرایند اقدامات و سیاستهای رژیم شاه آسیب دیده و منافعشان به خطر افتاده و در طمع‌رهایی از این آسیبها به دفاع از ایده انقلاب پیوسته‌اند. برخی از صاحب‌نظران نیز که واقعیتها را مؤید مطلق این دیدگاه نیافته‌اند با طرح نظریه توقعات فزاینده (rising expectations theory) یا در پناه تئوری فقر نسبی (theory of relative deprivation) کوشیده‌اند تا حتی بهبودی نسبی وضعیت اقتصادی بعضی اقشار را عاملی در جهت رسیدن به موقعیت درک محرومیتها و احساس کمبود در مقایسه با اقشار بالای جامعه تفسیر کنند.^۹ به هر ترتیب خمیرمایه مشترک این تحلیلها، احساس نارضایتی از موقعیت اقتصادی و اجتماعی خویش و مشاهده چشم‌انداز مطلوب‌تری از موقعیت خود در نظام برآمده از انقلاب است و همین احساس است که مشارکت در فرایند انقلاب را به عنوان یک کنش عقلانی قابل تحلیل می‌کند.

تحلیل‌های مبتنی بر کنش غیر عقلانی

عده‌ای دیگر از صاحب‌نظران که نتوانسته‌اند ردپای تعقیب منطقی منافع را در کنش شرکت‌کنندگان در فرایند انقلاب نشان دهند، کوشیده‌اند تا وقوع انقلاب اسلامی را در پناه عواملی که می‌تواند معرف کنش عاطفی (Emotional Action) یا کنش سنتی (traditional Action) باشد توضیح دهند.

عده‌ای اساساً انقلاب اسلامی را واکنش یک جامعه عمیقاً سنتی نسبت به سرعت بیش از حد فرایند نوسازی رژیم شاه توصیف کرده‌اند. از نظر اینان شاه بدون توجه به ظرفیت اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ای که عمیقاً با سنتها و باورهای مذهبی و غیر عقلانی خو گرفته بود، بلند پروازانه با سرعتی شگرف به مدرن‌سازی جامعه پرداخت و شتاب این حرکت که با آگاهی بخشی

و توجیه فرهنگی کافی همراه نبود، واکنش نیروهای سستی و موافقان نظم پیشین را برانگیخت و توده‌های مردم، بدون آنکه به نحو منطقی، به امتیازات و دستاوردهای نوسازی بپندیشند یا منافع عقلانی خود را تعقیب کنند، به دفاع از سنتهایی برخاستند که با آنها خو گرفته بودند. در اینگونه تحلیلها، هر چند بعضاً ممکن است رهبران حرکت را کسانی به حساب آوریم که دفاع از نظم پیشین، متضمن دفاع از منافع آنان نیز باشد و به این ترتیب سنت‌گرایی آنها، با منفعت‌طلبی عقلانی (rational utilitarianism) منافاتی نداشته باشد، ولی کنش توده‌ها یا کنش سستی است که از دل‌بستگی آنان به سنتها ناشی شده یا کنشی عاطفی است که به علت تحریک عواطف و احساسات آنها از جانب رهبران برانگیخته شده‌اند.^{۱۰}

بعضی از صاحب‌نظران نیز با اتکاء به تئوری آنومی (anomie theory) دورکیم (Durkheim) و شرایطی که به واسطه آن توده‌ها، مستعد واکنش احساسی نسبت به پیامهای رهبران هستند به توجیه انقلاب اسلامی پرداخته‌اند.^{۱۱} در این نحوه تحلیل که غالباً با به کارگیری ایده رهبری کاریزما (charisma leadership) در نظام اندیشه‌ای ماکس وبر (Max Weber) نیز همراه است، کوشیده‌اند تا رخداد انقلاب اسلامی را به عنوان کنشی احساسی تحت رهبری شخصیت کاریزماتیک (charismatic personality) امام خمینی (س) تبیین کنند. فرض بنیادین اینگونه تحلیلها، فقدان نهادهای مدنی (civil institutions) و ناکارآمدی یا ضعف روابط بورکراتیک و عقلانی در نظام اجتماعی رژیم شاه است و به همین دلیل تحولات و تغییرات مورد نیاز نتوانسته است از طریق مجاری بورکراتیک و به نحو معقولی محقق شود و بروز انقلاب اسلامی، پیامد این وضعیت است. لذا انقلاب، ماهیتاً برآمده از واکنش جامعه، خارج از روش منطقی تفسیر می‌شود.

با عنایت به ملاحظات فوق، مشاهده می‌شود که هر دو دسته از تحلیل‌های مذکور، اعم از آنان که انقلاب را با اتکاء به تعقیب عقلانی منافع از سوی آحاد و گروه‌های اجتماعی تبیین می‌کنند و چه آنان که، وقوع انقلاب را در خلاء مناسبات عقلایی و صرفاً بر اساس کنش غیر عقلایی تفسیر می‌کنند، در دو مقوله اشتراک نظر دارند و آن تعریف خاص امر عقلایی یا کنش عقلایی از یکسو و منحصر دانستن راه رشد و توسعه منتهی به مدرنیسم غربی به عنوان تنها هدف عقلایی بشریت از سوی دیگر است. لذا یا باید برای شرکت‌کنندگان در این حرکت عقلایی، جلب منفعت و تعقیب امتیازات متصور باشد و محقق رسالت خود را در کشف آنها بداند یا چنانچه شواهد با

چنین مناسبات منطقی سازگار نبود، انقلاب به عنوان یک کنش غیر منطقی منظور و برای وقوع آن عوامل مناسب ردیابی شود.

به نظر نگارنده ریشه بسیاری از کاستیها و نارساییهای تبیینهای انقلاب اسلامی، به این نکته بازگشت دارد که آگاهانه یا ناآگاهانه انسان‌شناسی اومانستی غرب و سرگذشت تاریخی آن و راهکارها و راه‌حلهایی که آن پیشش و آن سرگذشت، اقتضا می‌کرده است به ناروا، به جامعه و فرهنگ ایران و افراد و اقشار مسلمان ایرانی تعمیم داده شده و رخداد عظیم انقلاب اسلامی بیش از آنکه در پرتو زمینه‌ها و هویت اندیشه‌ای - تاریخی (Intellectual- historical Identity) خود ادراک شده باشد، در تطبیق با طرح عام انسان و جامعه غرب، تأویل شده است.*

با عنایت به نکته فوق، در این قسمت کوشش می‌شود بخشی از اجزاء و عناصر اصلی هویت ایرانی - اسلامی (iranian-islamic identity) که با توجه به شرایط تاریخی ایران، تمایزات و ویژگیهایی را سبب شده است که بر پایه آن، امکان تشریح فهم درست انقلاب خواهد بود.

هویت ایرانی - اسلامی انقلاب

۱- آزادخواهی دین‌باورانه (Religion-oriented Liberalism)

برخلاف تجربه کشورهای غربی و بسیاری از کشورهای اسلامی در ایران پس از اسلام به استثنای دوره‌هایی که تحت استیلای دستگاہ خلافت اموی و عباسی اداره می‌شده است حکومت و دستگاہ سلطنت، مستقیماً و بی‌واسطه دینی نبوده است بلکه سلاطین و پادشاهان بدون آنکه خود شخصاً عالم و مدعی امر دیانت باشند، حداکثر کوشیده‌اند تا در پناه جلب حمایت علمای دین، اسلام پناهی خود را اثبات کنند و از این طریق مشروعیت خود را تأمین نمایند. به این ترتیب، مردم، ظلم و جور سلاطین و خشونت‌ورزی و استبداد شاهان و عوامل حکومتی آنان را هیچ‌گاه به حساب دین و عالمان دینی نمی‌گذاشتند بلکه اغلب علمای دینی به

* این گفته به معنی نادیده انگاشتن تفسیرها و تبیینهای تاریخی و تلاشهایی که برای جستجوی ریشه‌ها و عوامل انقلاب در حوادث تاریخ معاصر ایران صورت گرفته است نیست. بلکه نکته مورد نظر اشاره به این دارد که غالب اینگونه تحلیلها نیز نتوانسته است برای جامعه ایران، انسان‌شناسی و نقطه کمال و آمالی متمایز از انسان غربی، فرض کند. در چهارچوب همین دیدگاه، توفیقات و واقع‌نماییهای نسبی برخی از تحلیلها که بر تمایزاتی این چنین انگشت گذاشته‌اند قابل درک است به عنوان نمونه تفسیرهای خانم لیلی عشقی، میشل فوکو، جان فوران، حامد الگار و فرامرز رفیع‌پور، به میزانی که از این منطق سود برده‌اند، در تحلیلها نیز موفق تر بوده‌اند.

نوعی ملجأ و پناه مردم به حساب می‌آمدند و معمولاً نفوذ و وساطت علماء، در کاهش آلام مردم مؤثر بوده است. حتی در دوره‌هایی که عالمان نفوذ و ارتباط بیشتری با دربار حکومتی داشتند و از این طریق در مشروعیت بخشی به آنان سهم بیشتری می‌رسید این ارتباط، شمشیر خشونت را تیزتر نکرده است بلکه نوعاً در تلطیف رفتار حکومت با مردم مؤثر افتاده است.

در باور عمومی مردم شیعه مذهب ایران، نه تنها سلسله‌های شاهی، حکومت دینی به حساب نمی‌آمدند بلکه نوعاً آنها را حکومت جور می‌دانستند و حتی تحمل آنان نیز در پناه اصل اعتقادی «تقیه» ممکن می‌شد و الا معارضه با آنها بر اساس تکلیف دینی، اجتناب‌ناپذیر بود. عدم اعتقاد به مشروعیت تام حکومت‌های موجود با یک اصل اعتقادی دیگر؛ یعنی اعتقاد به قیام مهدی موعود (عج) که رافع همه جورها و بی‌عدالیتها به حساب می‌آید، در مجموع سبب شده است که مردم ایران نه تنها ذائقه تلخی از ظلم حکومت دینی نداشته باشند بلکه، همه آمال و آرزوهای عدالتخواهانه خود را در برپایی «حکومت دینی» امام زمان (ولی عصر) انتظار برند که بارزترین مشخصه آن، عدالت‌گستری و تحقق قسط است.

با این سنت فکری و سابقه تاریخی است که وقتی در دهه‌های آخر حکومت قاجار، آزادیخواهی و قانون‌گرایی مطرح شد و در «مشروطیت سلطنت» به حدود و ضوابط قانونی، منتهی می‌شد، فهم بومی و استنباط ملی از این واژه‌ها، با گستره مفهومی آنها در غرب که خاستگاه این مفاهیم بود یکسان نبود. در غرب، بر اساس تجربه تاریخی خاص خود، آزادی (Freedom) در درجه اول آزادی از قید سلطه پاپ و کلیسا و نیز قیصر؛ یعنی همدست پاپ را منظور می‌کرد و از آنجا که این سلطه‌ها، به توجیه دینی متصل و مستظهر بود، آزادی و آزادیخواهی، در متن خود نفی و انکار دین و مفسر و نماینده رسمی آن؛ یعنی نهاد کلیسا را اراده می‌کرد. اما در ایران به استثنای منورالفکرهایی که اقلیم فرهنگی آنها غرب بود، آنچه از آزادی مراد می‌شد، رهایی از سلطه حاکمیت مطلق‌العنان پادشاهی بود که اراده و فرمانش در تار و پود دسیسه‌ها و توطئه‌های عوامل ذی نفوذ در دربار از زنان حرم‌سرا گرفته تا شبکه پیچیده شاهزادگان و مأموران سفارتخانه‌های بیگانه، اسیر بود و عندالاقضاء هستی سوز و بنیان کن بود. این رهایی، از طریق مقید کردن شاه به قانون و دیگر ملزومات سلطنت مشروطه متصور بود و به عبارت دیگر، آنچه از آزادی مراد می‌شد، ضدیت با استبداد و سلطنت مطلقه بود و به هیچ وجه گستره مفهومی آن در غرب؛ یعنی آزادی از دین و احکام و تکالیف ماورایی آن، منظور غالب

نبود. شاید بتوان گفت در پرتو همین جوهرهٔ شدیداً ضد استبدادی بود که وقتی عالم پرنفوذی چون شیخ فضل‌الله نوری، به هر دلیل متهم به دفاع از استبداد و همدستی با شاه مستبد شد، اعدام وی لااقل با مخالفت شدید علماء و عامهٔ دیندار مواجه نشد. این جوهرهٔ ضد استبدادی که با دین‌باوری و نیز حفظ اعتقاد به صداقت، دیانت و امانتداری و مفسر دین بودن علمای راستین منافات نداشت، برجسته‌ترین نماد معنی و مفهومی بود که در جامعهٔ ما از واژهٔ آزادی مستفاد می‌شد. همین معنی که از زمان نهضت مشروطه رایج شده بود طی دهه‌های بعد و تا آخر عمر رژیم شاه و سالهای دههٔ ۵۰ نیز ادامه داشت با این تفاوت که از دههٔ ۴۰ به بعد، با توجه به تجارب پیشین که عدم امکان تحقق آزادی، در چهارچوب نظام سلطنتی را اثبات کرده بود، امام خمینی (س) تحقق آزادی را در گرو نفی مطلق این نظام دانست و مردم نیز به پیروی از ایشان، آرمان «آزادی» و رهایی از سلطهٔ شاه را از طریق براندازی نظام سلطنت تعقیب کردند. به این ترتیب «آزادخواهی دین‌باورانه» یکی از زمینه‌ها و مؤلفه‌های اعتقادی - تاریخی انقلاب اسلامی است که علی‌رغم اشتراکاتی که با مقولهٔ آزادخواهی در غرب دارد، در رابطه با دین، عمیقاً با آن متفاوت است.

۲- سازگاری علم و دین

در فرهنگ اسلامی - ایرانی، نهاد دین و روحانیت، عموماً متولی امر علم به معنای عام آن بوده است و عالمان نامدار دین در بسیاری از موارد، حامل و پرچمدار علوم طبیعی و تجربی نیز بوده‌اند و به استثنای دوره‌ها و نحله‌های محدودی که عقل و وحی در تعارض با هم فهم می‌شدند، فهم غالب، سازگاری و عدم تعارض آنها را استنباط می‌کرد. متأسفانه از اوایل دورهٔ قاجار شرایطی به وجود آمد که از طرف برخی فرنگ رفته‌ها و حاملان علوم جدید، تعارض علم و دین که در غرب دریافته بودند به ایران منتقل شد و تا مدتها این اندیشه برفراز محافل علمی و روحانی کشور، سایه انداخت و آثار آن هنوز هم به کلی محو نشده است. پیدایی و رواج این اندیشه از دو امر متأثر بود. اول آنکه تعدادی از فرنگ رفته‌ها و تحصیل‌کردگان علوم جدید که تحت تأثیر اندیشه‌های غربی قرار گرفته بودند، تعارض موجود در غرب را با خود به ایران آوردند و از سوی دیگر بسیاری از عالمان دین و مدافعان فرهنگ دینی نیز با مشاهده این منورالفکرها و بویژه نشانه‌هایی که از «تشیبه به کفار» در آنها مشاهده می‌کردند، این امر را به ذات علوم جدید

نسبت می‌دادند لذا، پاسداری از دیانت را در نفی آن علوم می‌دانستند. خوشبختانه از دهه ۱۳۲۰ بدین سو، روند اصلاح این نگرش آغاز شد و به گونه‌ای ترمیم شد که در دهه ۱۳۵۰ نزد بخش عظیمی از روحانیون و روشنفکران دست‌اندرکار انقلاب و توده مردم، احساس تعارض علم و دین وجود نداشت و از این حیث نیز در آستانه انقلاب اسلامی، ذهنیت عمومی جامعه، برخلاف تجربه جوامع غربی، به همسویی و سازگاری علم و دین باور داشت.^{۱۲}

۳- عدم باور به ضرورت سکولاریسم

با عنایت به دو مقوله فوق‌الذکر که آزادیخواهی و علم‌گرایی را در تعارض با دین‌باوری نمی‌دانست، ایده ترقی و جانبداری از توسعه و اصلاح مناسبات اجتماعی نیز لزوماً مشروط به نفی دین نبود و دینداران می‌توانستند آرمانهای ترقی‌خواهانه و طلب توسعه و پیشرفت را با حفظ باورهای دینی و در چهارچوب احکام شرع که با روشنفکران نسلی از روحانیت، ظرفیت شگرفی یافته بود، تعقیب کنند. این وضعیت بویژه از موقعی که تلقی امام خمینی (س) از اسلام، مبنی بر پیوند دین و سیاست به دلایل مختلف مقبول افتاد و تلاش روشنفکران دینی در جهت اشاعه برداشت ایدئولوژیک از آموزه‌های دینی این پیوند را تثویز کرد و با ایده حکومت اسلامی و ولایت فقیه امام خمینی (س) سازگار آمد، از زمینه کاملاً مساعد اجتماعی برخوردار شد و به عنوان ایده مسلط، مقبولیت عام یافت. در فهم دلایل این مقبولیت علاوه بر اشاره به تمایز ماهوی آموزه‌های اسلام و مسیحیت و تاریخ صدر اسلام که از طریق بازتفسیر اسلام نمایان شد، تجربه ناموفق ایده‌های سکولار و راهکارهای غرب‌گرایانه نیز موثر بود. چراکه جامعه ایران، طی چندین دهه شاهد بود که تجددگرایان مدعی ترقی و پیشرفت در همکاری و همراهی با شاهان پهلوی، جلوه‌هایی از شبه مدرنیزاسیون و وابستگی را توأم با خشن‌ترین روشهای استبدادی و اختناق به ارمغان آورده بودند.

به هر تقدیر آن چنان که اشاره شد، بر خلاف تجربه جهان غرب، شرایط خاص ایران بویژه طی دو دهه آخر عمر رژیم شاه، مسیر توسعه و پیشرفت، جامعه ایران را از مدل کلاسیک نوسازی، متمایز ساخت و دین‌باوری و آموزه‌های دینی، به جای آنکه در تراحم با توسعه حقیقی قلمداد شوند، به عنوان نیروی محرک و هدایتگر آرمان توسعه شناخته شدند. به این ترتیب، ایده‌های سکولار، نه تنها مؤید و مروج توسعه جامعه ایران به حساب نیامدند بلکه به عنوان

نسخه‌های استعماری، در خدمت تحکیم وابستگی جامعه ایران شناخته شدند و راهکار «توسعه دین‌مدارانه» (religion-based development) آرمان مطلوب جامعه ایران را رقم زد.

۴- هویت‌یابی یا مشی‌رهایی از تحقیر

ملت ایران با سابقهٔ دیرین و تمدن افتخارآمیز خود به دلایل مختلف از سالهای آغازین حکومت قاجار بویژه در جنگهای ایران و روس، دچار شکستهای سنگین و متعاقب آن، قراردادهای ننگینی شد که بسیار تحقیرآمیز بود. دخالت عوامل و مأموران روس و انگلیس در امورات مملکت که زبونی و بی‌تدبیری شاهان قاجار مجال آن را فراهم کرده بود، این احساس حقارت را تشدید می‌کرد. برخلاف دوره‌های پیشین که معادلهٔ قوانین نظامهای قبیله‌ای و عشایر ایران سرنوشت سرسلسله‌های شاهی را رقم می‌زد، روی کار آمدن و کسب تاج و تخت شاهان پهلوی نیز با سرانگشت بیگانه رقم خورد و کودتای امریکایی ۲۸ مرداد ۳۲ نیز این مداخله را صریح و ننگین‌تر کرد و انعقاد قرارداد کاپیتولاسیون، تحقیر ملی را مجسم ساخت.

مجموعهٔ این رخدادها و سوابق، شرایطی را به وجود آورد که هویت‌یابی و رهایی از تحقیر، به یک آرمان و خواست ملی تبدیل شد و اندیشه‌ها و زبانهایی که برآورندهٔ این خواست بودند، به شدت مورد اقبال قرار گرفتند. از آنجا که طی چندین دهه، مدرنیزاسیون صوری و تجددگرایی، با وابستگی و نفی هویت و به عبارتی ساده‌تر با نوکری بیگانه عجین شده بود، برای اندیشه‌ها و زبانهای هویت‌یاب، نوعی گریز از اینگونه تجددگراییها را نیز ایجاد می‌کرد. لذا تا آنجا که به مناسبات استعماری و مدرنیزاسیون وابسته بازگشت می‌کرد، غرب‌گریزی و غرب‌ستیزی نیز جوهرهٔ اجتناب‌ناپذیر این هویت‌یابی بود.

هویت‌یابی فرهنگی (cultural identification) و معارضه با گسل فرهنگی (cultural gap)

جامعهٔ ایران بویژه پس از تثبیت هویت اسلامی-شیعی خود در دورهٔ صفوی، هر چند از نظر اجتماعی-اقتصادی یکپارچه نبود و فواصل بسیار زیادی بین طبقات بالا، پایین و میانی وجود داشت ولی از نظر نظام ارزشی-فرهنگی، از همگونی و انسجام نسبتاً بالایی برخوردار بود و به استثنای تمایزات دینی-مذهبی که بین ایرانیان مسلمان و غیر مسلمان و مسلمانان شیعه و غیر شیعه وجود داشت، به لحاظ هژمونی بالای تعداد زیاد مسلمان شیعه، این تمایزات در اکثر

مناطق جلوه چندانی نداشت و تقریباً اقشار و طبقات مختلف اجتماعی هر چند از لحاظ اقتصادی و منزلت اجتماعی تمایزات چشمگیری داشتند ولی تقریباً همه آنها از نظام ارزشی واحدی برخوردار بودند و این تمایزات، انتظارات و کنشهای متفاوتی را در درون این نظام ارزشی واحد ایجاد می‌کرد.

مثلاً از بالاترین رده‌های اشراف و اعیان و تجار معتبر تا فقیرترین توده‌های شهری و روستایی، در اصل ارزش دینی زیارت اماکن مقدسه و توسل به ائمه و معصومین، مشترک بودند ولی بر حسب جایگاه متفاوت اقتصادی - اجتماعی، گروهی سفر پرهزینه مکه و اعتاب مقدسه را توفیق می‌یافتند و ولیمه‌ها و سوغاتهای سفرشان، معرف توانمندیهای اقتصادی‌شان بود و گروهی فقیرانه، امامزادگان محلی و حتی قبور سادات و عالمان محله را واسطه فیض قرار می‌دادند و در بهترین حالت، به حج فقرا (زیارت امام رضا^(ع)) می‌رفتند.

برپایی مجالس روضه‌خوانی و تأمین هزینه‌های تعزیه و خرج دادن در این مراسم، افطاریها، ساختن مساجد و حسینیه‌ها و ابنیه عمومی، همه ارزشهای مشترکی بود که تفاوت موقعیت اقتصادی - اجتماعی افراد و طبقات، فقط سهم و میزان مشارکت را تغییر می‌داد نه اصل آن را. حتی کیفیت مسکن و مواد غذایی و مصارف خانگی نیز به گونه‌ای بود که علی‌رغم تمایزات شدید اقتصادی، نموده‌های عربان، تفاوت کمتر محسوس بود. محصور بودن خانه‌ها به دیوارهای کاهگلی و خشتی نسبتاً مشابه، تمایز اندرونی و بیرونی و عدم ارتباط مردم عادی و غریبه‌ها با اندرونی، تأکید بر ارزشها و هنجارهایی مبنی بر جلوگیری از انتشار دود و بوی غذایی که همسایگان را به حسرت و هوس اندازد، راهکارهایی برای پنهان نگاه داشتن تمایزات بود. وسیله نقلیه و چارپایان سواری اعیان نیز نوعاً همانهایی بود که بسیاری از محرومین لااقل به عنوان ابزار معیشت با آنها سر و کار داشتند یا چون به عنوان خدم و حشم اعیان عمل می‌کردند، حسرت استفاده از آن وسایل بر دلشان نمانده بود.

طی چندین دهه حکومت پهلوی بویژه دو دهه آخر عمر رژیم شاه، مدرنیزاسیون صوری (pseudo-modernization) منجر به پیدایش طبقات بالا و مرفه جدیدی شد که تمایز آنها با توده مردم، صرفاً در حوزه اقتصاد و موقعیت اجتماعی آنها نبود. بلکه این دفعه، طبقات جدیدی به وجود آمدند که علاوه بر فاصله اقتصادی با طبقات پایین و میانی، فرهنگ و نظام ارزشی متمایزی داشتند و شکاف و حفره عمیقی بین آنها و اکثر مردم جامعه، جدایی انداخت. طبقه‌ای

که تفریحات، محافل و مجالس، نحوه گذران اوقات فراغت و حتی صورت و هیأت ظاهری کاملاً متمایز و معارض با نظام ارزشی توده مردم مذهبی داشت و چون این طبقه، هم به لحاظ سیاسی نوعاً کارگزار و عامل یا وابسته به رژیم شاه به حساب می‌آمدند و هم به لحاظ فرهنگی، معرف و سمبل نظام اجتماعی - فرهنگی مطلوب و مورد نظر رژیم محسوب می‌شدند، این گسل اجتماعی - فرهنگی خود به خود، گسل سیاسی نیز قلمداد می‌شد. این وضعیت بویژه در سالهای آخر عمر رژیم شاه که پنهانکارها کمتر شده بود و تمایزات ارزشی - اقتصادی به نحوی عریان، به عریان‌شدگی پوششی و فرهنگی نیز مبدل شد و خیابانها و اماکن که عرصه بروز و میدان تاخت و تاز خودنماییهای این اشراف نوظهور قرار گرفته بود، نمود و عنایت بیشتری پیدا کرد. نتیجه طبیعی و عکس‌العمل قابل انتظار این وضعیت، هژمونی و همبستگی قویتر و احساس خطر وانگیزه بیشتر اکثر مردمی بود که ارزشها و هویتشان مورد تعرض قرار گرفته بود و همین امر، آنان را مستعد پذیرش و حمایت از ایده‌هایی کرده بود، که دفاع از ارزشها و هویتشان را نوید می‌داد.^{۱۳}

با توجه به همین نکته نیز می‌توان دلایل بی‌پناهی و درماندگی رژیم را در معارضه با چالشهایی که فراروی آن قرار گرفت فهمید. چرا که اقلیت ممتاز و بهره‌مند از سیاستهای رژیم شاه، در مواجهه با موج شعارها و ارزشهایی که در اکثر حرکت‌های مقابل ظاهر می‌شد، آن چنان موقعیت خود را در خطر می‌دید که قبل از آنکه بتواند یاور رژیم باشد، در جستجوی راه فرار و انتقال سرمایه و امکانات به وطن فرهنگی خود؛ یعنی غرب بود و این جریان، روند فروپاشی رژیم را تسریع و تشدید می‌کرد.

۶- انتخاب عقلایی (rational choice) در پهنه‌ای وسیع‌تر از حیات مادی دنیایی

می‌دانیم که یکی از شروط مهم برای ارزیابی عقلایی بودن رفتار، توجه به دوره زمانی و پهنه میدان انتظاراتی است که رفتار بر اساس آن ارزیابی می‌شود. با عنایت به همین نکته است که ممکن است رفتاری عقلایی در عرصه زمانی محدود، در نگاهی بلند مدت‌تر، غیر معقول ارزیابی شود و به عکس، رفتاری که در نگاه محدود زمانی، غیر معقول ارزیابی می‌شود، در چهارچوب منطقی آینده نگرانه، معقول به حساب آید، مثالهای ساده زیر معرف این دو وضعیت است.

جوان محصل یا دانشجویی که به نحو متعارف و معمول مردم عادی، به تفریح و سرگرمی

بپردازد و به مطالعه روزنامه و مجلات مورد علاقه مشغول شود و در حد نیاز بیولوژیکی، خواب و استراحت داشته باشد، ظاهراً رفتاری عاقلانه دارد اما در چهارچوب آینده‌نگری وسیع‌تر، این رفتارها، نامعقول است و عاقلانه آن است که مثلاً در ایام نزدیک به امتحانات، برای داشتن آینده‌ای بهتر، تا آنجا که ممکن است از خواب و استراحت خود بکاهد، مطالعات سرگرم‌کننده و خارج از حوزه مواد درسی و امتحانی را متوقف یا شدیداً محدود کند و تفریح و سرگرمی را موقتاً هم که شده، تعطیل نماید و بالاخره، آسایش و مطلوبیتهای فعلی را برای تأمین آتیه‌ای بهتر فدا کند.

جوان ورزشکاری که تمرینات بسیار سخت و آزاردهنده را متحمل می‌شود و در عین حال مثلاً برای دستیابی به وزن یا اندام مورد نظر، از غذای مطلوب و مورد علاقه چشم می‌پوشد و حتی گرسنگی و احساس ضعف جسمانی را بر خود هموار می‌کند، بدون در نظر گرفتن فردای مسابقات، رفتار فعلی وی، معقول نیست ولی همین رفتارها، با ملاحظه آینده‌ای که وی را در مصاف با حریف قرار می‌دهد، کاملاً معقول است.

اینگونه مثالها حتی در مورد فعالیتهای اقتصادی محض که کسب سود و پرهیز از ضرر، منطبق بی‌چون و چرای آن است قابل ارائه است. یک بنگاه اقتصادی، ممکن است امروز کالای خود را به قیمت کمتر از قیمت تمام شده بفروشد و آگاهانه از ضرر استقبال کند بدان امید که از این طریق بنگاه رقیب را از میدان به در کند و آن‌گاه در غیاب رقیب، ضررهای گذشته را جبران و سودهای کلانی نصیب خود کند.

بر اساس همین منطبق می‌توان تفاوت رفتار عقلایی انسانهایی که دامنه زمانی و ملاک محاسبه سود و زیان را فراتر از حیات مادی و دنیایی قرار داده‌اند، فهم کرد. این موضوع که اصل اعتقاد به ماوراءالطبیعه و زندگی بعد از مرگ در عالم دیگر و ملاک محاسبه خیر و شر در آن محکمه، تا چه حد از پشتوانه استدلالی و عقلایی برخوردار است، به حوزه علوم اجتماعی مربوط نیست و در جای خود باید بدان پرداخت، اما علوم اجتماعی نمی‌توانند چشم بر این واقعیت بیندند که انسانهای دارای دو نظام معرفتی - اعتقادی، می‌توانند دو نظام متفاوت محاسبه سود و زیان و در نتیجه دو رفتار متفاوت داشته باشند که هر یک از آنها نیز در چهارچوب نظام معرفتی خود، عقلایی است. عدم عنایت کافی به این نکته که ظاهراً بدیهی نیز به نظر می‌آید، منشأ بسیاری از بدفهمیها و تفسیرهای ناروا درباره انقلاب اسلامی ایران است.

بسیاری از تحلیل‌گران به وضوح نتوانسته‌اند بفهمند که ملاک منطقی بسیاری از کنش‌گران مسلمان در مبارزات منتهی به انقلاب اسلامی و مقاومت‌های بعد از آن در چهارچوب منفعت‌طلبیها و رفتار عقلایی مبتنی بر تأمین سعادت و لذت دنیوی نمی‌گنجد. به همین دلیل یا کوشیده‌اند برای رفتار بسیاری از اقشار و طبقات، سود و منفعت متعارف جستجو کنند یا دربارهٔ اقشاری که این چنین بهره‌مندیهایی قابل ردیابی نبوده است، رفتارشان به عنوان کنشهای احساسی - عاطفی و غیرمعتولانه تفسیر شده است و بعضاً نیز به عنوان توده‌هایی، که به وسیلهٔ نخبگان و اقشار دیگر، اغفال شده و به توهم دستیابی به امتیازات، پل پیروزی دیگران بوده‌اند قلمداد شده‌اند.

اما واقعیت این است که برای بسیاری از کنشگران مسلمان و فعال در صحنه فعالیت‌های انقلاب، کنشها بر اساس نوعی احساس تکلیف (sense of responsibility) و وظیفه شرعی (religious duty) صورت گرفته است که یا خود، از متن منابع دینی استنباط و استخراج کرده‌اند یا در چهارچوب عقلایی تقلید غیر متخصص از متخصص، و وظیفهٔ خود را از زبان رهبرانی که به صداقت، دیانت و قدرت تشخیص آنها باور داشته‌اند دریافت نموده‌اند. در چهارچوب این نظام معنایی است که ایثار، از خودگذشتگی، مقاومت در برابر مشکلات و حتی دست شستن از منافع و امتیازات متعارف نیز می‌تواند معقول و منطقی باشد. اینگونه کنشها که در منطق وبری (Max Weber) کنش عقلایی معطوف به ارزش (value oriented rationality) نامیده می‌شود، کنشی است که فرد بدون توجه به زیانهای فردی و به دلایلی چون وظیفه، شرف، زیبایی خواهی یا دعوت مذهبی، ملزم به عملی کردن یک اعتقاد است. به عبارت دیگر در معطوف بودن یک کنش به ارزشها همیشه «فرامینی» یا «تقاضاهایی» که شخص خود را ملزم به انجام یا تأمین آنها می‌داند مطرح می‌شوند.^{۱۴} برای مسلمانان درگیر در مبارزات انقلابی، این «فرامین» یا «تکالیفی» که آنها خود را ملزم به انجام آن می‌دانستند منبعث از «کتاب و سنتی» بود که در اعتقاد آنها، از منبع وحی دریافت شده بود و عالم وارسته‌ای چون امام خمینی (س)، مفسر و بازگوکننده آن بود. عمق این معنی، در کلامی از امام خمینی (س) که می‌فرمود «ما مأمور به تکلیفیم، نه نتیجه» نهفته است و از همین جا فاصلهٔ عمیق و مرزبندی روشن این منطق، با کنش عقلایی معطوف به هدف، که در آن تأکید اساسی کنشگر، متوجهٔ حصول نتیجه است روشن می‌شود. با این منطق است که کنشگران نه تنها سود و زیان فعلی و دنیایی خود را معیار قرار

نمی‌دهند بلکه حتی پیامدهای تاریخی و بلند مدت نیز آن طور که محاسبات آنها نشان می‌دهد، ملاک قطعی نیست. البته در اعتقاد آنها، پیامد نهایی عمل به تکلیف، خیر و نتیجه مطلوب است ولی نه آنکه لزوماً چنین خیر و مطلوبیتی، در محاسبه فرد کنشگر قابل احصاء باشد.

فهم رفتار غالب کنشگران حاضر در عرصه فعالیت‌های منجر به وقوع انقلاب اسلامی، مرکب از فهم این منطق و تحلیل کنشها در چهارچوب منطق آن است. از همین زاویه است که تحلیل رابطه روحانیون شیعه و بازار و عملکرد هر یک از این دو قشر، به ساده‌سازیها و تقلیل‌گراییهای مبتنی بر تئوری مبادله محدود نمی‌شود.

۷- تعامل سیاسی - فرهنگی با غرب و عدم تطبیق واقعیتها با آرمانهای اسلامی

برخلاف موارد پیشین که از هویت مستقل ایرانی - اسلامی یاد می‌کردیم و بر ضرورت عدم تعمیم مؤلفه‌های تاریخ و فرهنگ غرب به جامعه ایران تأکید می‌ورزیدیم، در اینجا روی سخن ما با کسانی است که با کم‌عنایتی به تعاملات روابطی که جامعه و فرهنگ اسلامی ایران طی یکصد سال اخیر با دنیای غرب داشته است، به تحلیل رخدادها و موقعیت می‌پردازند. واقعیت این است که ایده‌ها و افکار و نظام ارزشی - فرهنگی غرب از طرق و مجاری گوناگون در تعامل با جامعه ایران بوده است و به هیچ وجه نباید عدم توفیق همه جانبه جریانهای غرب‌گرایانه را به معنی عدم تأثیر و نفوذ آن ایده‌ها دانست و گمان کرد می‌توان صرفاً با ردبایی درونی جریانهای فکری - بومی، به فهم درست وضعیت کنونی نائل آمد. ایده‌ها و آرمانهایی چون آزادی، عدالت، حق مردم در تعیین سرنوشت خودشان و نیز شأن و حقوق زنان، آن طور که در فرایند مبارزات منجر به انقلاب اسلامی و بعد از آن، مطرح شده است تماماً مستخرج از منابع فرهنگی خودمان نیست بلکه ایده‌هایی است که حاصل تعامل ارزشی - فرهنگی مذکور بوده و در بهترین فرض، معنی و هیأتی ویژه دارد که آن را از معنای رایج آن در غرب متمایز ساخته، ضمن بازتاب کردن انتظارات عصر، در استنباطی نوین از منابع فرهنگ اسلامی، با آنها تعارض ندارد.

علاوه بر این، خصیصه تعامل مذکور، از نظر اجتماعی - فرهنگی نیز متضمن حضور طیفی از دیدگاهها و گرایشهای فرهنگی - سیاسی است که یک سوی آن سنت‌گرایان با برداشتهای سنتی و غیر عصری از دین یا کمترین تعامل با دنیای جدید قرار دارند و سوی دیگر آن، سنت‌گریزان غرب‌زده‌ای هستند که بیشترین تأثیر را از غرب پذیرفته و کمابیش با پیشینه فرهنگی و ارزشی

جامعه خود وداع کرده دل در گرو نظامهای آن دیار دارند. بیدیهی است نفس وقوع انقلاب اسلامی، معرف حضور جدی نیروهای مابین این دو جریان است ولی در تحلیلها، نمی توان سهم و تأثیر نسبی جریانهای مختلف این طیف را نادیده انگاشت. قوت و قدرت واضح نمایی تحلیلها، به شناخت دقیق این جریانات وابسته است و هرگونه یکسونگری و تأکید نابجا بر بخشهایی از این طیف، به واقع نمایی آن تحلیلها آسیب جدی وارد می سازد.

ملاحظات پایانی و جمع بندی

اکنون می توان گفت عنایت به نکات فوق و فهم دقیق هویت ایرانی - اسلامی جامعه ایران در آستانه انقلاب اسلامی، نقش مهمی در دستیابی به تبیین واقع نمای این انقلاب خواهد داشت. حتی برای ارائه تبیینهای ساختاری که در آن به فهم نیت و علائق کنشگران اعتنای چندانی نمی شود، توجه به تاریخ و هویت ویژه این جامعه که تحول ساختارها را به نحوی خاص رقم زده است، اجتناب ناپذیر است.

سخن فوق را نباید به منزله دفاع از دیدگاههایی دانست که نهایتاً تبیین پذیری انقلابها را نفی می کنند و معتقدند انقلاب، پدیده ای منفرد است که قانونمندی عام ندارد، لذا بدون آنکه قابل تبیین یا پیش بینی باشد، بعد از وقوع می توان آن را توصیف کرد. منظور این است که انقلاب اسلامی، در چهارچوب قانونمندی عام انقلابها، قابلیت فرمول بندی و کشف روابط علمی ذریبط را دارد ولی عناصر حاضر در ترکیب آن، باید شناخته شود و نمی توان عناصر شناخته شده در دیگر جوامع را عیناً به آن تعمیم داد. بر همین قیاس، عناصر شناخته شده در این انقلاب نیز بی قید و شرط، قابل تعمیم به دیگر جوامع و کشورهای اسلامی نیست مگر آنکه حضور و مشابهت این عناصر در آنها مشاهده شود.

با توجه به مجموعه ملاحظات مذکور اگر بخواهیم برجسته ترین رخدادها و فرایند تحولات منجر به وقوع انقلاب اسلامی طی نزدیک به دهه عمر رژیم پهلوی را به صورت نما یا دیاگرامی علمی - تاریخی نشان دهیم می توان دیاگرام صفحه ... را نشان داد.

این دیاگرام معرف دو سلسله رخدادهاست که به صورت موازی در دو ستون نشان داده شده است. در یکسو، موقعیت و تحولات عام اجتماعی - فرهنگی است که در بستر جامعه اتفاق می افتد و به بروز ایدئولوژی انقلاب و مقبولیت عمومی آن و نهایتاً شکل گیری ائتلاف انقلابی

می‌انجامد و در مواجهه با سرکوبگریهای رژیم، با سود جستن از نوعی واکیوناسیون فرهنگی برآمده از ایدئولوژی انقلاب، ضمن ناکارآمد ساختن این اقدامات به فروپاشی نهادهای سرکوب منتهی می‌شود.

در سوی دیگر آن، موقعیت رژیم حاکم و گروههای حامی یا کارگزاران آن ترسیم شده است که نحوه شکل‌گیری و اقدامات آن به ایجاد گسل فرهنگی و سلب مشروعیت می‌انجامد و به هنگام مواجهه با چالشهای اجتماعی، فاقد طبقه اجتماعی حامی است و عمده جریانات منتسب به آن فرار را برقرار ترجیح می‌دهند و متعاقب آن رژیم، هم حمایت بین‌المللی خود را از دست می‌دهد هم دستگاه سرکوبش ناکارآمد می‌شود و به این ترتیب دو بهمین ۵۷ با تلاقی این دو جریان، پیروزی انقلاب اسلامی رقم می‌خورد. شرح جزئی‌تر فرایندهای مذکور از این قرار است.

الف: تحولات عام اجتماعی - فرهنگی در بستر عمومی جامعه

تجربه مشروطیت و شرایط تاریخی ایران در آن دوره، در متن جامعه، فرهنگ سیاسی سه پایه‌ای متشکل از آزادیخواهی باورانه، علم باوری دین‌گرایانه و هویت طلبی ملی را رقم زده بود که در آموزه‌های نظری احیای مسلمان از سید جمال به بعد، نوعی توسعه‌گرایی دین باورانه را انتظار می‌کشید. ولی این آموزه در چالش و رقابت با آموزه‌های روشنفکران غرب‌زده و جریانهای غیرمذهبی، ایدئولوژیهای چون لیبرالیسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم، چندان توفیق نداشتند تا آنکه طی چند دهه، عملکرد درونی و شرایط تاریخی به گونه‌ای رقم خورد که نوعی ناکارآمدی و ناکامی آن ایدئولوژیها برملا شد و اعتماد جامعه نسبت به آنها سلب شد.^{۱۵}

در این موقعیت بود که از دهه ۱۳۴۰ به بعد، ایدئولوژی انقلاب اسلامی که برجسته‌ترین وجوه آن، سه عنصر آزادیخواهی و ضدیت با استبداد، عدالت‌طلبی و ضدیت با نابرابریهای اقتصادی و توسعه‌گرایی مستقلانه و هویت بخش که در پرتو بازگشت به خویشتن فرهنگی و رویگردانی از ایدئولوژیهای وارداتی و قدرتهای استکباری به دست آمده بود، به نحوی نسبتاً شفاف مطرح شد ولی همچنان با شرایط لازم برای فراگیر و توده‌ای شدن ایدئولوژی فاصله داشت تا آنکه موضع‌گیریها و حرکت امام، در سطح مرجعیت شیعه، ایدئولوژی انقلاب را در هیأتی مجسم و ملموس و در عین حال معتبر و اطمینان بخش برای توده مردم که نه تنها آموزه‌های آن را با اعتقادات دینی آنها سازگار معرفی می‌کرد بلکه از طریق نوعی باز تفسیر آن

اعتقادات، آنان را مکلف به عمل کردن ایمان بر اساس آن آموزه‌ها، مطرح کرد.

این فرایند که طی دهه ۴۰ تا سال ۱۳۵۶ مسیر کمال خود را پیمود آن چنان موقعیت و مقبولیتی توده‌ای برای رهبر انقلاب فراهم آورد که تن دادن به ائتلاف انقلابی سالهای ۵۷-۵۶ را برای پیروان سایر ایدئولوژیها و گرایشها نیز اجتناب‌ناپذیر ساخت و به این ترتیب رژیم حاکم با چالش اساسی مواجه شد اما یکی از برجسته‌ترین وجوه ایدئولوژی انقلاب؛ یعنی فرهنگ عاشورایی شهادت رژیم را در بهره‌مندی کارآمد از ابزار سرکوب در این مرحله ناکام ساخت و به این ترتیب فروپاشی آن اجتناب‌ناپذیر گشت.

ب: تحولات مربوط به موقعیت رژیم حاکم و گروههای حامی آن

رژیم پهلوی از بنیاد آن به وسیله سردار سپه و طی مقاطعی چون حوادث شهریور ۲۰، مرداد ۳۲ و کاپیتولاسیون سال ۴۳، به عنوان یک رژیم وابسته و دست‌نشانده بیگانه و در بهترین فرض، به عنوان یک رژیم حامی ارزشها و فرهنگ بیگانه مطرح و معرفی شد که روشنفکران متجدد، حامی یا کارگزار آن بودند.

این رژیم در مجموعه حیات خود، کارنامه‌ای مشحون از عملکرد دین ستیزانه و مدرنیزاسیون صوری و معارض باورهای عمومی را توأم با استبداد سیاسی و اعمال خشونت همه جانبه نسبت به مخالفین و منتقدین به نمایش گذاشت که از دهه ۵۰ به بعد متناسب با اشاعه ایدئولوژی انقلاب، مشروعیت آن سلب شد.

اما رژیم در طی چند دهه اقدامات خود نه تنها نتوانسته بود پایگاه اجتماعی مستحکمی برای خود دست و پا کند که مناسبات سنتی و طبقاتی که حامی سنتی آن بودند نیز به تدریج دچار تحولاتی شدند که اتکاء رژیم از آنها برداشته شد و نهایتاً فشر حامی و بهره‌مند از امتیازات رژیم، محدود به سرمایه‌داران و مرفهینی فاقد علقه‌های ملی - فرهنگی شد که به هنگام مواجه شدن رژیم با چالش انقلاب، بیش از آنکه به فکر حمایت از رژیم باشند، راه کار فرار و انتقال ثروت و سرمایه خود به خارج را تعقیب کردند که فروپاشی آن را تشدید نمود.

در همین شرایط بود که موج فراگیر ایدئولوژی انقلاب در بدنه نیروهای دستگاه سرکوب رژیم نیز نفوذ کرد و آنها را در ایفای وظایف و انتظارات رژیم با تردید مواجه کرد.

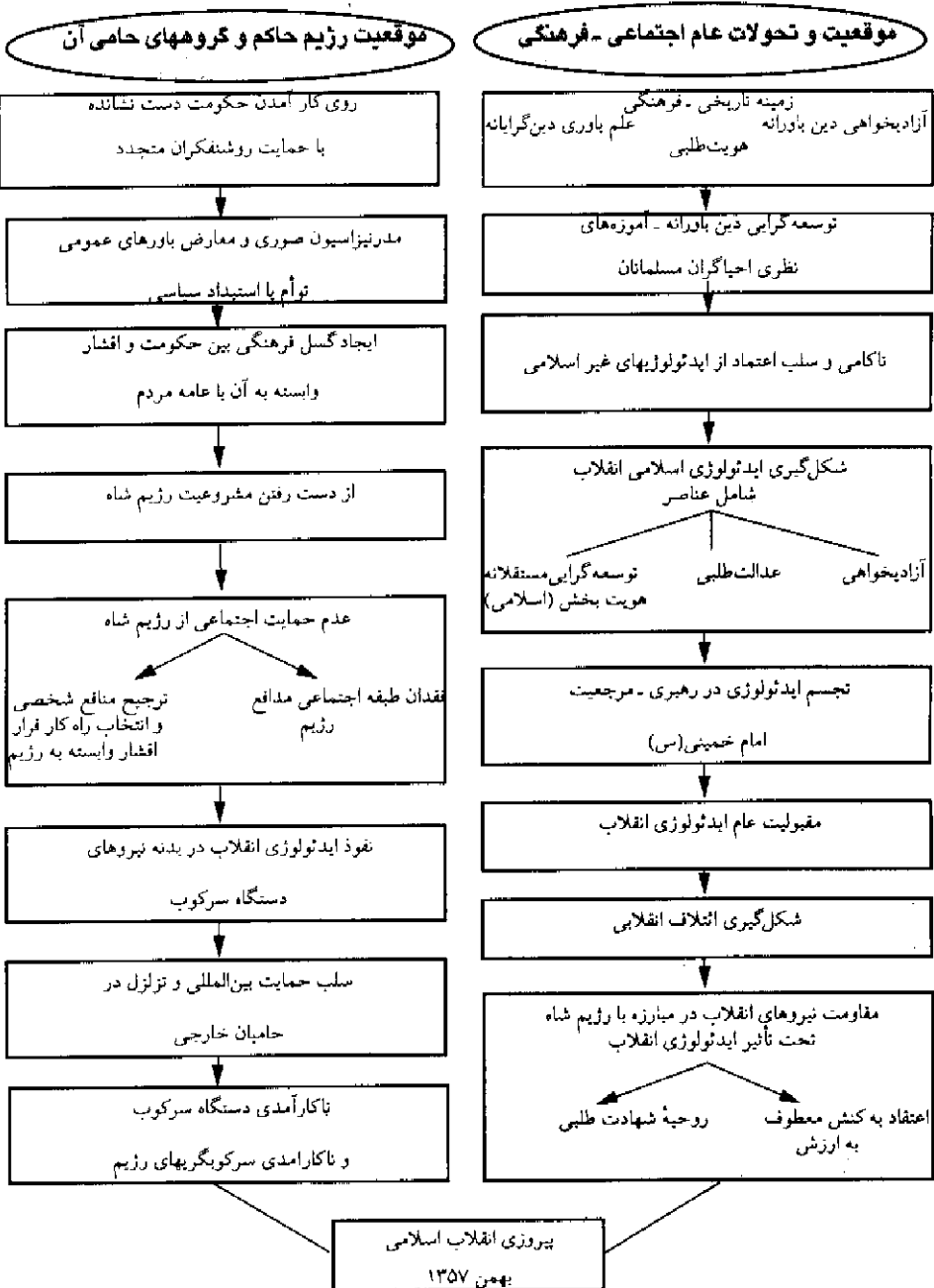
در این شرایط که شکل‌گیری ائتلاف انقلابی نیز نمود خود را به عیان‌ترین وجه در اعتصابات و تظاهرات میلیونی به جهانیان منعکس شد، حمایت بین‌المللی از رژیم سلب شد و دیپلماسی

امریکا به عنوان اصلی‌ترین حامی رژیم دچار انفعال و ناهمگونی شد به نحوی که رژیم علی‌رغم بهره‌مندی از حمایت‌های همه‌جانبه آن که تا آخرین ماه‌های قبل از پیروزی انقلاب ادامه داشت، دچار اوهام تشکیک و تردید از تداوم آن حمایت‌ها شده بود و برای رژیمی که همه بنیادهای خود را بر آن حمایت‌ها استوار کرده بود، این تردید به غایت شکننده بود.

این وضعیت بود که هم رژیم در اعمال سرکوب دچار ناکارآمدی شده بود هم، سرکوب‌های اعمال شده، کارآمدی خود را از دست داده و انقلاب را در خیزش به جلو مدد می‌داد. اینجا بود که شجاعت و شهامت بی‌نظیر امام و مقبولیت همه‌جانبه ایشان و تدابیر هوشمندانه آن حضرت، موج شتابان حوادث را به ساحل پیروزی بهمن ۵۷ رساند.

نماد تحولات منجر به انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ - ۱۳۰۰)

مقاله



هویت تاریخی و انسان شناسی انقلاب

یادداشتها

- (۱) آثاری که بسیاری از سیاستمداران، نظامیان، دیپلماتها، روزنامه‌نگاران و ... دربارهٔ انقلاب اسلامی نوشته‌اند در این گروه قرار می‌گیرد. ر.ک:
- آنتونی پارسونز، **مأموریت در ایران**، ترجمهٔ پاشا شریفی، تهران: راه نو، ۱۳۶۲.
 - ویلیام سولیوان، **مأموریت در ایران**، ترجمه محمود مشرفی، تهران: هفته، ۱۳۶۱.
 - رابرت هایزر، **مأموریت در تهران**، ترجمه رشیدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۵.
 - محمدرضا پهلوی، **پاسخ به تاریخ**، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: مترجم، ۱۳۷۱.
 - فریدون هویدا، **سقوط شاه**، ترجمه ح.ا. مهران، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۵.
 - حسین فردوست، **ظهور و سقوط سلطنت پهلوی**، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۷.
 - عباس قریه‌باغی، **اعترافات ژنرال**، تهران: نشر نی، ۱۳۶۶.
 - پرویز راجی، **خدمتگزار تخت طاووس**، ترجمه ح.ا. مهران، تهران: انتشارات اطلاعاتی، ۱۳۶۴.
 - محمود طلوعی، **داستان انقلاب**، تهران: نشر علم، ۱۳۷۰.
- همچنین ر.ک:
- Dilp Hiro, **Iran under the Ayatollahs**, London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- (۲) ر.ک: حمیرا مشیرزاده، **فصلنامه راهبرد**، شماره ۹، زمستان، ۱۳۷۵.
- (۳) به منظور آشنایی بیشتر با مباحث نظری دیدگاه «اختیار عاقلانه» رجوع کنید به:
- دانیل لیتل، **تبیین در علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳-۶۳.
- (۴) به لحاظ مفهومی، این طبقه‌بندی از کنشهای انسانی را نخستین بار ماکس وبر (Max Weber)، جامعه‌شناس آلمانی، ارائه کرده است. به منظور آشنایی بیشتر رجوع کنید به:
- ریچون آرون، **مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی**، ترجمه باقر پرهام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۵۸۰-۵۶۶.
- (۵) ر.ک:
- Misagh Parsa, **Social Origins of the Iranian Revolution**, New Burnswick and London: Rutgers university press, 1984.
 - Nikki R.Keddie, **Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution**. London: Macmillan Press ltd, 1995.
- (۶) ر.ک:
- Michael fischer, **From Religious Dispute to Revolution**, cambridge, MA:Harvard university Press, 1980.
 - Hamid Algar, **The Roots of the Iranian Revolution**, London: Open Press, 1983.
 - Hussain, **Asaf Islamic Iran: Revolution and Counter**, London: Frances pinter, 1985.
 - Said Amir Arjomand, **The Turban of the Crown: the Islamic Revolution in Iran**, New York: oxford university Press, 1988.
- برواند آبراهامیان، **ایران بین دو انقلاب**: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن

شمس آوری، محسن مدیر شانه‌چی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

- نیکی کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم، ۱۳۶۹.
 (۷) ر.ک:

- Ali Farazmand, *The State, Bureaucracy, and Revolution in Modern Iran: Agrarian Reform and Regime Politics*, New York: Prager, 1989.

محمد سوداگر، روابط سرمایه‌داری در ایران (مرحله گسترش)، تهران: فرزین.
 (۸) ر.ک:

- Robert E. Looney, *Economic Origins of the Iranian Revolution*, New York: Pergamon press, 1982.

- Homa Katouzian, *The Political Economy of Iran*, New York: New York university press, 1981.

ترجمه فارسی این کتاب از محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی از سوی نشر مرکز منتشر شده است.

- Hussein Bashiriyeh, *State and Revolution in Iran: 1962-1982*, London: Croom Helm, 1984.

- Farhad Kazemi, "Poverty and Revolution in Iran: The Migrant Poor, Urban Marginality, and Politics", New York university: U.S.1980.

- نیکی کدی، «انقلاب ایران در چشم‌اندازی تطبیقی: بررسی تطبیقی انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی»
 ترجمه حسینعلی نودی، ایران فردا، ش ۱۷.

- فرامرز رفیع‌پور، تضاد و توسعه، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵.
 (۹) ر.ک:

- Farrokh moshiri, *The State and Social Revolution in Iran*, New York: peterlang, 1985.

- Hussein Bashiriyeh, *State and Revolution in Iran: 1962-1982*, London: Croom Helm, 1984.

- فرامرز رفیع‌پور، تضاد و توسعه.

(۱۰) ر.ک:

- پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیر شانه‌چی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

- حمید عنایت، مذهب به عنوان ایدئولوژی سیاسی، فرهنگ توسعه، ش ۴، بهمن و اسفند ۷۱.
 (۱۱) ر.ک:

- A. Najmabadi, *Iran's Turn to Islam: From Modernism to Moral Order*. *teh middle East journal*, vol 41, spring 1987, pp. 202-217.

- j. Green, *Countermobilization in the Iranian Revolution, in the Origins of Revolution*, pp. 126-138.

- E. Burck and p.lubek, "Explaining Social Movement in Two oil-Exporting States: Divergent Outcomes in Nigeria and Iran", *Society for Comparative Study of Society and History* 1987, pp. 544-560.

- H. Enayat, *Revolution In Iran 1979: Religion as Political Ideology, in Revolution in Third World*, pp. 191-194.

- A. Sheikholeslami, **From Religious Accomodation to Religious Revolution: The transformation of shilsm in Iran**, in Ali Banouazizi and Miro weiner (eds), *the State, Religion and Ethnic politics, Iran, Afghanistan, and Pakistan*, New York: syracus university press, 1986, pp. 224-227.

۱۲) ر.ک:

- یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی*، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۲.

- فخرالدین رشديه، *زندگینامه پیر معارف*، تهران: انتشارات هیرمند، ۱۳۷۰.

- عبدالهادی حائری، *نخستین رویاروییهای اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.

- برای آشنایی با روند ورود افراد و عناصر دین‌مدار بر فعالیتهای آموزشی و فرهنگی، ر.ک: علی محمد حاضری، *فرایند خودی شدن نهاد آموزش و پرورش، نامه پژوهش، فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال اول، شماره ۲ و ۳، زمستان ۱۳۷۵.

۱۳) به عنوان نمونه رجوع کنید به:

- فرامرز رفیع‌پور، *تضاد و توسعه*، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵.

- لیلی عشقی، *زمانی ما بین زمانها، پژوهشنامه متین*، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸.

۱۴) ر.ک: ماکس وبر، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، ص ۲۹.

۱۵) ر.ک: علی محمد حاضری، *فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی، پژوهشنامه متین*، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۷.

مقایسه مسأله تفسیر در دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی ایران

محسن خلیلی*

چکیده: برای تفسیر قانون اساسی و قانون عادی در قانون اساسی مشروطیت تنها یک مرجع تعیین شده بود؛ اما در قانون اساسی جمهوری اسلامی شیوه حقوقی مناسبتری اتخاذ شده است. بدین معنا که تفسیر قانون عادی و قانون اساسی به دو نهاد جداگانه تفویض شده است. نگارنده بر این باور است که:

۱) شورای نگهبان بدون آنکه طرف پرشهای تفسیر خواهانه قرار گیرد حق اقدام ابتدا به ساکن در تفسیر قانون اساسی را ندارد.

۲) وظیفه ویژه مجمع تشخیص مصلحت نظام حل اختلاف است نه قانونگذاری.

۳) قوانین مصوب در مجمع تشخیص مصلحت ماهیتاً از باب قانون عادی است که تفسیر آن طبق قانون اساسی بر عهده مجلس شورای اسلامی است. بنابراین تفسیر مصوبات این مجمع توسط اعضای آن خلاف قانون اساسی و شائبه حقوقی می باشد.

تفسیر در ساده ترین معنا عبارت است از انعطاف و خمیدگی قانون در برابر دگرگونیهای زمانه تا جایی که هم قانون، قانون بماند و نشکند؛ و هم فشارهای ناشی از دگرگونیها محملی برای

* عضو هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب اسلامی ایران، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.

بروز بیابند. قانون متنی مکتوب و ایستاست و فقط هنگامی که تفسیر جدیدی از آن متن مکتوب و متصلب ارائه شود صورتی نو و معنایی تازه می‌یابد. بنابراین:

تفسیر عملی است که بین مفهوم ذهنی (تدوین قانون از افکار و اندیشه قانونگذار ناشی می‌شود) و مفهوم مادی (توسط مجریان، قانون به مرحله عمل و اجرا درمی‌آید) رابطه منطقی برقرار می‌نماید.^۱

مسائل و مشکلاتی که در یک اجتماع وجود دارد بسیار زیاد و در عین حال بسیار پیچیده است. واضعین قانون نیز علی‌رغم به‌کارگیری دقت و توان علمی نمی‌توانند قانونی برای همه دورانها تهیه کنند. گاهی زبان قانون نسبت به فرگشتهای پسینی، دچار لکنت و ابهام می‌شود و طبیعت رویدادهای نوپیدای آینده نیز به گونه‌ای است که نمی‌توان تمامی ریزه‌کاریها را در متن قانون پیش‌بینی کرد. برهم نهادن جزئیات به مجریان و مبهمات به آیندگان واگذار می‌گردد و چنین پویایی، همان روند تفسیر قانون است:

تفسیر قانون برای روشن شدن مدلول و مفهوم حقیقی متن قانون است در جایی که مفهوم آن روشن نیست و یا روشن است ولی در سعه وضیق مدلول آن شکی هست و غرض انطباق بر موضوع خاص و معینی نیست.^۲

تفسیر قانون اگر به موقع و به هنگام انجام شود، نه تنها نشانه ضعف و نارسایی قانون نیست بلکه نشانگر کمال کاربری عقل در کاربرد زمانی آن است. در این مقاله کوشش شده است تا به گونه‌ای مقایسه‌ای مسأله تفسیر در قانون اساسی مشروطیت و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بررسی شود. بایستگی این پژوهش بدین جهت است که تا کنون در میان متون حقوقی گوناگون موجود در کشورمان، چه به صورت مقاله و چه به صورت کتاب، چنین مکتوبی کمتر نگارش یافته است. همچنین، هر چه بیشتر در زمینه مباحث حقوق اساسی در ایران، پژوهش شود، ضمن آنکه به تعمیق حقوق و قانون اساسی در کشورمان مدد می‌رساند، در عین حال گامی است در راه فریه کردن پژوهشهای تاریخ تحولات حقوق اساسی در ایران.

پرسش بنیادین این مقاله چنین است:

همانندیها و ناهمانندیهای مسأله تفسیر در قانون اساسی مشروطیت و

قانون اساسی مشروطیت و قانون اساسی جمهوری اسلامی چیست؟

پیرو این پرسش بنیادین دو ریز پرسش یا پرسش فرعی مطرح می‌شود:

۱) در قانون اساسی مشروطیت به مسأله تفسیر قانون اساسی، تفسیر قانون عادی و تفسیر قضایی و کیفری قانون عادی چگونه پرداخته شده است؟

۲) در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به مسأله تفسیر قانون اساسی، تفسیر قانون عادی و تفسیر قضایی و کیفری قانون عادی چگونه پرداخته شده است؟

روش معمول در نوشته‌های حقوق اساسی آن است که فرضیه‌پردازی انجام نمی‌شود. اما از آنجا که در چنین نوشته‌ای از روش مقایسه‌ای بهره گرفته شده، بهتر است فرضیه موقت یا پاسخ پرسش بنیادین نیز طرح گردد:

به نظر می‌رسد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در مسأله تفسیر، شیوه حقوقی مناسب‌تری را نسبت به قانون اساسی مشروطیت در پیش گرفته باشد. این مهم از آنجا معلوم می‌شود که در قانون اساسی مشروطیت بین سه نوع تفسیر قانونی، تفکیکی نشده ولی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به چنین تمایزی توجه شده است.

در این مقاله دو نکته مستتر یا مفروض است:

نکته اول اینکه:

تفسیر قانون، اصل قانون نیست، اما همانند قانون مورد استناد قضات و مجریان قرار می‌گیرد. به همین جهت تمام مراحلی که برای وضع یک قانون طی می‌شود برای تفسیر نیز لازم می‌آید.^۲

نکته دوم اینکه:

تفسیر قانون را به اعتبار مرجع تفسیرکننده می‌توان به سه نوع تقسیم کرد:

۱- تفسیر قانونی؛

۲- تفسیر قضایی؛

۳- تفسیر شخصی.^۳

نکته اول را در پیوند با فرضیه مقاله، مفروض تلقی می‌کنیم و نسبت برتری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر قانون اساسی مشروطیت را چنین سنجش خواهیم کرد. نکته دوم را نیز از آنجا می‌پذیریم که در این نوشته، تفسیر شخصی مورد بحث و بررسی قرار نخواهد گرفت. این نوشته بر سه پیکره استوار است:

گفتار اول: مسأله تفسیر در قانون اساسی مشروطیت

گفتار دوم: مسأله تفسیر قانون عادی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
گفتار سوم: مسأله تفسیر قانون اساسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

گفتار اول

مسأله تفسیر در قانون اساسی مشروطیت

مطابق اصل ۲۷ متمم قانون اساسی مشروطیت، تفسیر قوانین از وظایف مختصه مجلس شورای ملی بود:

قوای مملکت به سه شعبه تجزیه می‌شود:

اول - قوه مقننه که مخصوص است به وضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلیحضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هر یک از این سه منشأ حق انشای قانون را دارد ولی استقرار آن موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه و تصویب مجلس و توشیح به صحنه همایونی. لیکن وضع و تصویب قوانین راجع به دخل و خرج مملکت از مختصات مجلس شورای ملی است. شرح و تفسیر قوانین از وظایف مختصه مجلس شورای ملی است.

بند آخر اصل ۲۷ متمم قانون اساسی مشروطیت، تفسیر «قوانین» را به صورت عام به کار برده، مستفاد از این اصل، چنین است که تفسیر قوانین عادی و قانون اساسی هر دو در حیطه وظایف و اختیارات مجلس شورای ملی است. زیرا:

قوانین در اصل مزبور به نحو اطلاق ذکر شده و مقید کردن آن به قوانین عادی با ظاهر عبارت منطبق به نظر نمی‌رسد... در اصل الحاقی که تغییر و تبدیل و نسخ و الحاق تحت عنوان تجدید نظر در قانون اساسی در صلاحیت مجلس مؤسسان مقرر شده [تیز] ذکری از تفسیر نشده است... سنت و سابقه قانونگذاری در ایران [همچنین] حاکی است که هر موقع تفسیر قانون اساسی و نه تجدید نظر در آن ضرورت یافته، مجلس شورای ملی در رفع اجمال با اجازه حاصل از اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی اقدام کرده است.^۵

به نظر می‌رسد، قانونگذار قانون اساسی مشروطیت در حمایت از مجلس شورای ملی چنین اختیار گسترده‌ای را به نام شرح و تفسیر قوانین در صلاحیت اختصاصی آن قرار داده است. از یکسو شاید قانونگذار می‌خواسته برای مجلس شورای ملی از آن حیث که برگزیده از طرف ملت بوده است اهمیت زیادتری قائل شده باشد،^۶ از سوی دیگر، می‌توان دلیلی با این مبنا ارائه کرد که ایرانیان فاقد تجربه و پیشینه قانون اساسی بودند و از رجعت به دوره دیکتاتوری و اهماه داشتند:

دلیل اینکه نویسندگان قانون اساسی، تفسیر قانون من جمله قانون اساسی را در صلاحیت مجلس شورای ملی مقرر داشتند این بود که چون راه تجدید نظر و جرح و تعدیل قانون اساسی پیش‌بینی نشده بود، این خطر و نگرانی وجود داشت که دستگاه حکومت استبدادی در آن زمان به استناد اینکه الفاظ قانون اساسی محتاج شرح و توضیح و تفسیر است مسیر مشروطیت ایران را تغییر دهند و قانون را در راهی که موافق نمایلات آنهاست بکشانند.^۷

مقصود قانونگذار از به کار بردن کلمه مختصه آن است که تصویب برخی امور فقط در صلاحیت انحصاری یک مجلس است و مجلس دیگر نمی‌تواند در آن زمینه دخالت نماید: بلکه فقط حق دارد که نظریات خود را به آن مجلسی که آن وظیفه را به عهده دارد، اظهار بدارد و آن مجلس هم مختار است که آن نظریات را رد یا قبول نماید.^۸

اگر اصول ۱۷، ۴۴، ۴۶ قانون اساسی مشروطیت را به همراه اصل ۳۴ متمم قانون اساسی مشروطیت، بنگریم نکته‌هایی این چنین به دست می‌آید:

(۱) از یکسو مجلس شورای ملی لوایح لازمه را در ایجاد و تغییر و تکمیل و نسخ قانون در موقع لزوم حاضر می‌نمود ولی بایستی به تصویب مجلس سنا می‌رسید.

(۲) از دیگر سو پس از انعقاد مجلس سنا تمام امور باید به تصویب هر دو مجلس می‌رسید.

(۳) اما دو مورد مهم به عهده مجلس شورای ملی بود و از صلاحیتهای انحصاری و اختصاصی آن به شمار می‌رفت:

الف) امور مالیه؛

(ب) شرح و تفسیر قوانین.

۴) قانون اساسی مشروطیت راه را بر هر گونه تجاوزکاری مجلس سنا بسته بود. زیرا از طرفی، نظامنامه‌های مجلس سنا می‌بایست به تصویب مجلس شورای ملی می‌رسید و مجلس سنا نمی‌توانست قاعده‌ای خلاف قانون اساسی را در نظامنامه داخلی خود بگنجانند و قدرتی بیش از آنچه قانون اساسی برای آن تشخیص داده بود برای خود قائل شود. از طرف دیگر، مذاکرات مجلس سنا در مدت انفصال مجلس شورای ملی بی‌نتیجه تلقی شده بود و این هم محدودیتی دیگر بر اقتدار مجلس سنا محسوب می‌شد.

۵) بنابراین حتی مفهوم و مدلول اصل ۱۵ قانون اساسی مشروطیت نیز نمی‌توانست مانع از قدرت انحصاری مجلس شورای ملی در شرح و تفسیر قوانین باشد.

۶) مدلول و منطوق اصول مورد اشاره در مجموع نشان می‌داد که حتی اگر مصوبات مجلس سنا نیازمند تفسیر می‌شد، باز هم این مجلس شورای ملی بود که صلاحیت انحصاری چنین کاری را داشت. زیرا:

مجلس سنا از حق تفسیر قوانین متعارفی ممنوع شده [بود].^۹

صلاحیت انحصاری مجلس شورای ملی در تفسیر قوانین اعم از عادی یا اساسی در آیین‌نامه داخلی آن مورد تأکید قرار گرفته و نحوه اجرای آن نیز پیش‌بینی شده بود. مطابق ماده ۲۰۲ آیین‌نامه داخلی مجلس شورای ملی مصوب اسفند ۱۳۲۳:

جریان شرح و تفسیر قوانین که به موجب قانون اساسی از مختصات مجلس شورای ملی است مانند وضع قوانین بوده و منحصرأ با خود مجلس شورای ملی می‌باشد.^{۱۰}

طبق همین اختیار انحصاری بود که مجلس شورای ملی، چهار مرتبه به تفسیر قانون اساسی مشروطیت اقدام نمود. نخستین مرحله، اصل هفتم قانون اساسی در دومین دوره مجلس شورای ملی به تاریخ ۱۶ اردیبهشت ۱۲۹۰ مورد تفسیر قرار گرفت و طی آن مجلس شورای ملی مراد خود را از عبارت «حضور دو ثلث اعضای مجلس در موقع شروع به مذاکرات و سه ربع از اعضای مجلس در هنگام تحصیل رأی» اینگونه تعبیر و تفسیر کرد که: «دو ثلث و سه ربع اعضای حاضر در مرکز» مد نظر است. نیز مجلس شورای ملی مراد از بند آخر اصل هفتم (اکثریت آراء وقتی حاصل می‌شود که بیشتر از نصف حضار مجلس رأی بدهند) را اینگونه تفسیر کرد که «رد یا

قبول مطلب مطرح شده وقتی حاصل می‌شود که بیشتر از نصف حضار به رد یا قبول آن مطلب رأی بدهند.^{۱۱} مرحله دوم زمانی بود که رضاشاه می‌خواست استقلال قوه قضاییه را از بین ببرد و بدین منظور مجلس شورای ملی را وادار کرد که اصول ۸۱ و ۸۲ متمم قانون اساسی را تفسیر کند. طبق این اصول، هیچ کس حق نداشت حاکم محکمه عدلیه را بدون محاکمه و ثبوت تقصیر، به طور موقت یا دائم تغییر دهد مگر با استعفای خود او؛ و نیز مقدور نبود که مأموریت حاکم محکمه عدلیه تبدیل شود مگر به رضای خود او. ولی طبق تفسیری که در تاریخ ۲۶ مرداد سال ۱۳۱۰ توسط مجلس شورای ملی صورت گرفت، چنین کاری مقدور گردید، مقرر شد:

تبدیل محل مأموریت قضات بلامانع اعلام شود و در صورت امتناع از قبول مأموریت، متهم و مجازات شوند.^{۱۲}

مرحله سوم زمانی بود که محمدرضا پهلوی فرزند رضا، به عنوان ولیعهد کشور قصد داشت در یک ازدواج مصلحتی با فوزیه مصری پیمان زناشویی ببندد. اصل سی و هفتم متمم قانون اساسی مشروطیت به نوعی، مانعی مهم بر سر راه این ازدواج قرار داده بود:

ولایت عهد با پسر بزرگتر پادشاه که مادرش ایرانی الاصل باشد خواهد بود.

مجلس شورای ملی در تاریخ ۱۴ آبان ۱۳۱۷ طی یک ماده واحده، اقدام به تفسیر قانون اساسی کرد تا مانع از سر راه این ازدواج برداشته شود و ادامه سلطنت در خاندان پهلوی میسر گردد:

منظور از مادر ایرانی الاصل مذکور در اصل ۳۷ متمم قانون اساسی اعم است از مادری که مطابق شق دوم از ماده ۹۷۶ قانون مدنی دارای نسب ایرانی باشد یا مادری که قبل از عقد ازدواج با پادشاه یا ولیعهد ایران به اقتضای مصالح عالی کشور به پیشنهاد دولت و تصویب مجلس شورای ملی به موجب فرمان پادشاه عصر صفت ایرانی به او اعطا شده باشد.

مرحله چهارم نیز زمانی بود که قانون تفسیر اصل پنجم قانون اساسی به مرحله اجرا گذاشته شد به آن معنا که مجلس شورای ملی در اول آبان ماه ۱۳۳۱ قانونی را به تصویب رسانید که طی آن با توجه به مفهوم کلی قانون اساسی و به اتکاء اصول ۵، ۴۳ و ۵۰ آن، اصل پنجم را چنان تفسیر کرد که مدت نمایندگی منتخبین هر دوره اعم از مجلس شورای ملی و مجلس سنا دو سال

است. اما با اصلاح قانون اساسی مشروطیت در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۳۶ آن تفسیر ملغی و مدت نمایندگی مجلس شورای ملی چهار سال تمام دانسته شد.

این سه تفسیر «به خوبی مداخله قوه مجریه را در کار قوه مقننه و قضاییه»^{۱۳} آشکار می‌ساخت و نشان می‌داد که واگذاشتن تفسیر قوانین به نهادی که هر چهار سال یکبار تغییر می‌کند عملی خطا و اشتباه و مخالف روح قانون بوده است.* وانگهی، قانون اساسی مشروطیت با مسأله استدلال و تفسیر قاضی در انشای حکم نیز برخوردی مبهم داشت. از یک سو، طبق اصل ۷۸ متمم قانون اساسی:

احکام صادره از محاکم باید مدلل و موجه و محتوی فصول قانونیه که بر طبق آنها حکم صادر شده است بوده، علناً قرائت شود.

از سوی دیگر، مطابق با اصل ۱۲ متمم قانون اساسی مشروطیت:

حکم و اجرای هیچ مجازاتی نمی‌شود مگر به موجب قانون.

اما به نوعی مبهم، دست محاکم را در تفسیر آغازین قضایی بازگذاشته بود. مطابق اصل ۸۹ متمم:

دیوانخانه عدلیه و محکمه‌ها وقتی احکام و نظامنامه‌های عمومی و

ایالتی و ولایتی و بلدی را مجری خواهند داشت که آنها مطابق قانون باشد.

بنابراین، عمل قضات در تعیین این موضوع که کدام یک از آنها مطابق قانون است و کدام یک مطابق نیست، نوعی تفسیر محسوب می‌شد که علی‌القاعده قانون اساسی مشروطیت بایستی متعرض تفکیک آن می‌شد. اما واضعین قانون اساسی مشروطیت نه تنها به تفکیک تفسیر قضایی از تفسیر قانونی نپرداختند بلکه از تفکیک معمول و حتمی بین تفسیر قانون اساسی و قانون عادی نیز سرباز زدند. البته برخی از حقوقدانان با استفاده از اصل ۷۸ متمم قانون اساسی مشروطیت، معتقد به وجود تفسیر قضایی در ساختار حقوقی مشروطیت بودند. چنین تفسیری را قضات با استناد به اصل ۷۸ متمم و از راه استدلال و توجیه و استنباط انجام می‌دادند، اما محکوم بودند که تفسیر قضایی یکسان و یک شکل را:

به مجرد اعلام نظر هیأت عمومی دیوان عالی کشور بلافاصله و بدون

* آیین‌نامه داخلی مجلس شورای ملی مصوب ۱۳۴۳/۱۲/۱۶ طی مواد ۶۵، ۹۱، ۹۶، ۲۰۲ نشان می‌دهد که جریان تفسیر قوانین اعم از اساسی و عادی چگونه می‌توانسته است به سهولت انجام پذیرد.

نیاز به هیچگونه تشریفاتی^{۱۴}

اجرا کنند. اما در نهایت، هیچ گونه صراحتی در تفکیک دو نوع تفسیر به کار نرفته بود. پرسش مهم دیگری نیز در مورد «مسأله تفسیر» در قانون اساسی مشروطیت وجود داشت و آن این بود که آیا تفسیر قانون، احتیاج به توشیح یا رعایت سایر تشریفات مربوط به اجرای قانون را دارد یا خیر؟ در این زمینه نظر کلی آن بود که:

صراحت اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی به اینکه شرح و تفسیر قوانین از وظایف مختصه مجلس شورای ملی است استثنایی بر احکام کلی محسوب و مستلزم عدم اجرای هرگونه تشریفات به جز تصویب مجلس شورای ملی خواهد بود.^{۱۵}

بنابراین تفسیر قانون از یک سو، قانون جدید محسوب نمی‌شد و از سوی دیگر: قانون اصلی که تفسیر فعلی مربوطه به آن است قبلاً تشریفات مقرر اعم از توشیح و درج در روزنامه رسمی و سیری شدن مهلت مندرج در ماده ۲ قانون مدنی را گذرانیده و چون اجرای تشریفات مزبور در مورد «قانون» لازم‌الاجرا است نه «تفسیر قانون»، لذا تکرار آنها در مورد تفسیر مجوزی نخواهد داشت.^{۱۶}

آرای شماره ۳۸۳ به تاریخ ۱۳۱۷/۲/۲۷ شعبه پنجم، و ۴۰۲ به تاریخ ۱۳۱۷/۲/۳۱ شعبه دوم، و ۸۷ به تاریخ ۱۳۲۲/۷/۳ شعبه پنجم دیوان عالی کشور نیز چنین عقیده‌ای را می‌نمایاند: ماده قانونی که تفسیر ماده سابق را می‌نماید چون در واقع قانون جدیدی به شمار نمی‌آید، عطف به گذشته می‌کند.^{۱۷}

همچنین، اگر بپذیریم که تفسیر به معنای ثابت ماندن لفظ و بسط و توسعه معنی است تا به آنجا که لفظ تاب آن را داشته باشد، پس به طور کلی با تجدید نظر که عبارت است از تصرف در لفظ و تغییر آن متفاوت است. بنابر این تفسیر در حکم اصل الحاقی مصوب ۱۸ اردیبهشت ۱۳۲۸^{۱۸} نیز محسوب نمی‌شد تا در صلاحیت مجلس مؤسسان قرار گیرد. بنابراین، تفسیر قوانین اعم از اساسی و عادی در صلاحیت انحصاری مجلس شورای ملی قرار می‌گرفت. چنین اختیاری باعث می‌شد قانون اساسی دستخوش تفسیرهایی قرار گیرد که توسط تعداد نسبتاً کمی از نمایندگان مجلس شورای ملی صورت می‌گرفت. یکی از نتایج چنین اصلی متزلزل شدن

قانون اساسی بود. از طرفی، با توجه به دوره معین نمایندگی در مجلس شورای ملی، قانون اساسی تابع تفسیرهایی می‌شد که امکان داشت چندان عمیق و مطابق با روح قانون اساسی نباشد. قانون عادی نیز به چنین سرنوشتی گرفتار می‌آمد.

گفتار دوم

مسأله تفسیر قانون عادی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

سخن اول: قوانین عادی

اصل ۷۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در مورد مسأله تفسیر است:
شرح و تفسیر قوانین عادی در صلاحیت مجلس شورای اسلامی است. مفاد این اصل مانع از تفسیری که دادرسان در مقام تمیز حق از قوانین می‌کنند نیست.

این اصل در عین حالی که یکی از حقوق مجلس شورای اسلامی را بیان می‌کند، حدود و حیطه آن را نیز نشان می‌دهد. این اصل بر اصل ۵۷ پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بوده:

تفسیر قوانین عادی در صلاحیت مجلس شورای ملی است. مفاد این ماده مانع از تفسیری نیست که دادرسان در مقام تمیز حق از قوانین می‌کنند.^{۱۹}

این اصل را گروه چهارم مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی که شامل ده عضو و مختص قوه مقننه بود مورد بررسی قرار دادند که هفت نفر از آنها، فقها و مجتهدین مسلم بودند.^{۲۰} بررسی کنندگان، این اصل را در جلسه ۳۲ مجلس خبرگان قانون اساسی به بحث و بدون هیچ‌گونه صحبتی - چه از سوی موافقین و چه از سوی مخالفین - و حتی بدون قرائت هیچ‌گونه توضیح، پیشنهاد، سؤال و تذکری، به رأی گذاشتند و تصویب کردند.^{۲۱*} به طور کلی

* نتیجه آرا چنین بوده است:

کل آرا:	۶۷ رأی	۱۰۰٪
موافق:	۵۷ رأی	۸۵/۰۷۴٪

تنها نکته‌ای که درباره‌ی این اصل گفته شد از سوی شهید دکتر بهشتی بود:

قاضی قانون را فقط بر مصادیقش تطبیق می‌کند که در شأن قاضی است ولی در اینجا قصد این است که تفسیری کلی برای قانون بشود که در شأن مجلس شورای ملی است.^{۲۲}

در این اصل، تفسیر قوانین تنها مختص مجلس نیست بلکه تفسیر قضایی قضات هم حتمی تلقی گشته است. در حالی که تفسیر قضایی فقط در مقام تمیز حق است و در مورد یک پرونده خاص به کار می‌رود و شکل عام و همه‌گیر ندارد مگر آنکه دیوان عالی کشور، یک تفسیر را به عنوان رأی وحدت رویه اتخاذ کند. اما نکته مهمی که در مورد تفسیر قوانین عادی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران رعایت شده، آن است که:

نتیجه کار مجلس در مورد تفسیر و شرح چون در شکل مصوبه است و تمام مصوبات باید اعتبار قانون را پیدا نماید، تأیید شورای نگهبان را لازم دارد.^{۲۳}

به‌هرحال این حق به مجلس شورای اسلامی داده نشده است تا بتواند در زیر پوشش تفسیر، قانون جدیدی وضع کند. زیرا:

ممکن است تأیید شورای نگهبان از اصل قانون با برداشت خاصی بوده که شورای نگهبان از نظر مجلس داشته است. حال که مجلس آن را تفسیر و شرح می‌نماید، برداشت دیگری را ارائه می‌دهد که شورای نگهبان نتواند آن را تأیید کند. در چنین شکلی شورای نگهبان قانون مصوب سابق را از بین نبرده بلکه قانون سابق را با این تفسیر تأیید نمی‌کند، خاصه اینکه در بسیاری از موارد تفسیر قانون عادی برگشت دارد به تفسیر قانون اساسی که مرجعش شورای نگهبان است.^{۲۴}

بنابراین تفسیر قانون عادی که توسط مجلس شورای اسلامی صورت می‌گیرد، هم برای همگان لازم‌الاتباع است، هم بایستی به تأیید شورای نگهبان برسد، هم مثل قانون باید انتشار یابد و هم اینکه ضمانت اجرا دارد و عمل خلاف تفسیر قانون عادی، عمل خلاف قانون

محسوب می‌گردد و قابل پیگیری است. اگر غیر از مجلس شورای اسلامی که در عموم مسائل حق قانونگذاری دارد، مقامی بخواهد به شرح و تفسیر قانون پردازد، ملاک حقوقی ندارد: طبعاً حق اختصاص پیدا می‌کند به همان کسی که حق قانونگذاری را دارد. به عبارت دیگر، شرح و تفسیر قوانین یک مرحله از قانونگذاری است و این حق مخصوص مجلس شورای اسلامی است.^{۲۵}

فصل ۱۳ آیین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی طی مواد ۱۸۵ تا ۱۸۸ به چگونگی تفسیر قوانین عادی پرداخته است که می‌تواند به صورت طرح یا لایحه و به گونه یک فوریتی، دو فوریتی یا سه فوریتی باشد.^{۲۶} موارد متعددی از این نمونه تا کنون رخ داده است که ذکر آن ضرورتی ندارد.^{۲۷}

سخن دوم: تفسیر قضایی

جمله تکمیلی اصل ۷۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چنین است: مفاد این اصل مانع از تفسیری که دادرسان در مقام تمیز حق از قوانین می‌کنند، نیست.

این اصل را بایستی در کنار سه اصل دیگر مورد استناد قرار داد. بنابر اصل ۳۶: حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد.

مطابق اصل ۱۶۶:

احکام دادگاهها باید مستدل و مستند به مواد قانونی و اصولی باشد که بر اساس آن حکم صادر شده است.

در اصل ۱۶۷ که بحثهای فراوانی در مورد آن صورت گرفته:

قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر، حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا اجمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد.

از آنجا که قاضی نمی‌تواند از صدور حکم امتناع کند، منطق قضیه چنین نشان می‌دهد که

قاضی بایستی اقدام به توجیه، استدلال و استنباط کند که همگی از درون مایه‌های تفسیر هستند. اصل ۷۳ صراحتاً تفسیر را از لوازم تمیز حق دانسته و آن را در اختیار دادرسان قرار داده، هر چند که اعتبار آن محدود به دعوایی خاص است و برای سایر دادرسان الزام‌آور نیست. اما اصل ۱۶۷ برای کار قضاات نیز محدوده‌ای تعیین کرده و به قاضی حکم نموده است که ابتدا به قوانین مدونه رجوع کند:

به کار بردن عبارت «کوشش کند» در اصل فوق به این معنی است که تا مرحله استفاده از «روح قانون» برای یافتن حکم قانون قاضی باید تلاش کند.^{۲۸}

اما همین کار قضاات یعنی برداشت و نظر شخصی از مفاد قانون، خود نوعی تفسیر است؛ زیرا در حقیقت تطبیق قانون بر مورد خاص یک نوع معنی کردن و تفسیر نمودن آن است. البته مشخص است که با چنین روندی تفسیرها متفاوت می‌شود و با نظرهای قضایی متعدد مواجه می‌شویم. تنها راه گریز از این معضل توسل به رأی وحدت رویه دیوان عالی کشور است. برخی از حقوقدانان، مفاد اصل ۷۳ و ۱۶۷ را مخصوص قانون مدنی می‌دانند و نه قانون کیفری^{۲۹}؛ اما آن چیزی که مورد اتفاق همگان است آن است که فصل خصومت نشان‌دهنده توجه به حقوق انسانها و برآوردن خواسته قانونگذار عالی است. بنابراین:

به بهانه اجمال و تناقض یا نداشتن نص صریح، از فصل دعاوی نمی‌توان امتناع کرد و نه هیچ حقوقدانی می‌تواند از یافتن راه حل دشواریهای زندگی منصرف شود.^{۳۰}

مواد گوناگون آیین دادرسی مدنی و کیفری نیز چنین پدیده‌ای را نشان می‌دهد و قاضی را موظف می‌کند که از نص صریح قانون، روح و مفاد قوانین موضوعه و عرف و عادت مسلم بهره ببرد و حکم هر دعوا را تعیین نماید اما حق ندارد به طور عموم و قاعده کلی حکم بدهد. سرانجام آنکه قانونگذاری عالی خواسته است به طور قطع و یقین، فصل خصومت شود، ولی از سوی دیگر، همو اراده کرده است که احکام فیصله دهنده خصومتها مبتنی بر منابع حقوق و استدلال مکفی باشند. بنابراین:

قاضی متکی به قانون عادی است در حکم قضاوت و حق ندارد قانون عادی مصوب مجلس و شورای نگهبان را به این جهت که خلاف قانون

اساسی است، اجرا نکند. در تفسیر قوانین قضایی باز هم قانون عادی تعیین تکلیف می‌کند نه قانون اساسی.^{۳۱}

اما مستفاد از اصول ۷۳ و ۹۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌توان گفت که این قاضی است که باید حکم فیصله دهنده خصوصاً را بدهد. او نمی‌تواند منتظر تفسیر قانون اساسی بماند و حتی اگر تفسیری از قانون اساسی وجود داشته باشد، مانع صلاحیت دادگاه و قاضی در تفسیر و اجرای آن قانون در دعوی خاص نمی‌شود. اگر پذیرفته باشیم که قاضی «باید حکم کند» باید بپذیریم که او می‌بایست از بین انواع منابع حقوقی به ترتیب اولویت، استفاده و انشای رأی کند، این عمل خود عبارت از «تفسیر» است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چنین حقی را شناخته و آن را از اختیارات قضات قرار داده است.

سخن سوم: تفسیر و مجمع تشخیص مصلحت نظام

مجمع تشخیص مصلحت نظام یک نهاد جدید حقوقی است که پیش از آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سابقه نداشته و با فرمان مستقیم امام خمینی (س) در سال ۱۳۶۶ موجودیت یافته است. در ابتدا بنا بود که این مجمع، تنها در مواردی دخالت کند که اختلاف لاینحلی بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان اتفاق افتاده باشد. سپس در فرمان بازنگری قانون اساسی که در سال ۱۳۶۸ توسط ایشان اعلام گشت «مجمع تشخیص مصلحت نظام برای حل معضلات نظام و مشاوره با رهبری به صورتی که قدرتی در عرض قوای دیگر نباشد» در نظر گرفته شد. از سویی، اصل ۷۱ قانون اساسی، صلاحیت عام مجلس شورای اسلامی را در تدوین کلیه قوانین مورد نیاز جامعه به طرز انحصاری به رسمیت شناخته است. از سوی دیگر بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی، حل معضلات نظام را در اختیار رهبری و از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام قرار داده که:

در اجرای امر مذکور تاکنون موضوعات متعددی با ارجاع مقام رهبری به تصویب مجمع رسیده است که برخی از آنها تصویب ابتدایی قوانین می‌باشد.^{۳۲}

بسیاری از حقوقدانان حقوق اساسی ایران، قائل شدن رسالت قانونگذاری را برای مجمع خلاف حکومت قانون^{۳۳} و قانون اساسی^{۳۴} تلقی می‌کنند. تصور چنین است:

از ظاهر قوانین مصوب مجمع با ارجاع مقام رهبری در اجرای بند هشتم اصل ۱۱۰ به جای طی طریق طولانی قانونگذاری (مجلس، شورای نگهبان و مجمع در اجرای اصل ۱۱۲) از طریق سریع‌الاجابه بند ۸ اصل ۱۱۰ مورد استفاده قرار گرفته است.^{۳۵}

طبق اصل ۱۱۲ قانون اساسی، مقررات مجمع توسط خود اعضا تهیه و تصویب می‌شود و به تأیید مقام رهبری می‌رسد. هم در ماده ۱۰ نخستین آیین‌نامه داخلی^{۳۶} و هم در ماده ۱۲ دومین آیین‌نامه داخلی مجمع تشخیص مصلحت نظام،^{۳۷} در میان موضوعات قابل طرح هیچ اسمی از «تفسیر» برده نشده است. اما در موارد متعددی، مجمع اقدام به تفسیر نموده و آن تفسیر که مرتبط بوده با قانون عادی، به مرحله اجرا گذاشته شده است. مانند:

(۱) قانون تفسیر مصوبه مورخ ۶۷/۸/۲ در مورد قانون مبارزه با مواد مخدر^{۳۸}، که طی یک ماده واحد از تصویب گذشته و اصولاً از وظایف انحصاری شورای نگهبان بوده است.

(۲) قانون تفسیر مصوب ۶۷/۷/۲۶ مجمع در خصوص تعزیرات امور گندم و آرد و نان مصوب ۱۳۷۲/۱۱/۷ مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی^{۳۹}، که باز هم از قوانین عادی محسوب می‌شده است.

(۳) قانون تفسیر ماده ۳ قانون تعیین حدود صلاحیت دادسراها و دادگاههای نظامی کشور مصوب ۱۳۷۳/۵/۶ مجمع تشخیص مصلحت نظام^{۴۰}.

(۴) قانون تفسیر مصوب ۱۳۶۷/۵/۲۵ مجمع در خصوص حل مشکل اراضی بسایر مصوب ۱۳۷۳/۶/۳ مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی^{۴۱}.

(۵) قانون تفسیر قانون تعیین تکلیف اراضی واگذاری دولت و نهادها مصوب ۱۳۷۰/۱۲/۱۵ مصوب ۱۳۷۳/۹/۳ مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی^{۴۲}.

(۶) قانون تفسیر قانون نحوه اعمال تعزیرات حکومتی راجع به قاچاق کالا و ارز مصوب ۱۳۷۴/۲/۱۲ مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی^{۴۳}.

۷) قانون تفسیر تبصره‌های ۳ و ۶ قانون اصلاح مقررات مربوط به طلاق مصوب ۷۱/۸/۲۸ مصوب ۱۳۷۳/۶/۳ مجمع تشخیص مصلحت نظام اسلامی ۴۴.

اگر به نظر حقوقی یکی از حقوق‌دانان حقوق اساسی ایران دقت کنیم: آن دسته از مصوبات مجمع که در اجرای اصل یکصد و دوازدهم برای حل اختلاف مجلس و شورای نگهبان است در مجموعه یک قانون عادی ظاهر می‌شوند به ترتیبی که در طبقه‌بندی قوانین نمی‌توان ردیف خاصی که بالاتر از قانون عادی باشد برای آنها در نظر گرفت. زیرا آن مصوبات همانند قوانین عادی به اجرا درمی‌آیند. ۴۵

در خواهیم یافت که مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام، تقریباً به طرز متفق، از نوع قانون عادی است و شرح و تفسیر آن منحصرأ در صلاحیت مجلس شورای اسلامی است و نه مجمع تشخیص مصلحت نظام. هر چند خود مجمع از شورای نگهبان سؤال کرده:

۲- اگر ابهامی در مفهوم مصوبات بود رفع ابهام آن و تفسیر مصوبه با خود مجمع است و یا مرجع تفسیر، مجلس شورای اسلامی و یا تفسیرها احتیاج به ارجاع مجدد از سوی مقام رهبری است؟

۳- اصولاً آیا مصوبات مجمع قانون است و همه ویژگیهای قوانین عادی باید در مورد آنها مراعات شود و من جمله تفسیر؟ ۴۶

به نظر می‌رسد مجمع تشخیص مصلحت نظام با توجه به همه بحثها و حکمهایی که درباره آن شده، بیشتر یک نهاد حقوقی «مشخص» و «متمیز» است تا «مقتن». بنابراین نمی‌تواند قانون عادی وضع کند. با پذیرش این وجه از قضیه، معلوم است که تفسیرهای مجمع تشخیص مصلحت نظام، چندان وجه حقوقی ندارند و با بنیادهای حقوقی منطبق نیستند.

پاسخ شورای نگهبان به پرسش تفسیرخواهانه مجمع تشخیص مصلحت نظام، نیز چنین نظری را تأیید می‌کند:

تفسیر مواد قانونی مصوب مجمع، در محدوده تبیین مراد با مجمع است. اما اگر مجمع در مقام توسعه و توضیح مصوبه خود باشد، مستقلاً نمی‌تواند اقدام نماید. ۴۷

حقیقت آن است که مستفاد از نظریه تفسیری شورای نگهبان، تفسیر خودبه خود به معنای

رازگشایی و شرح است و غیر از این نمی‌تواند باشد که به گستره یک موضوع دامن یزند و یا از دامنه یک موضوع بکاهد. در هر حال نمی‌توان متقاعد شد که مجمع تشخیص مصلحت نظام حق تفسیر داشته باشد؛ و با چنین نگرشی به عبارت اولی، حق قانونگذاری نیز ندارد.

گفتار سوم

مسئله تفسیر قانون اساسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

اصل ۹۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به مسئله تفسیر قانون اساسی پرداخته:

تفسیر قانون اساسی به عهده شورای نگهبان است که با تصویب سه

چهارم آنان انجام می‌شود.

پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصلاً متعرض «مسئله تفسیر قانون اساسی» نشده و هیچ اصلی را به آن اختصاص نداده بود. گروه بررسی اصول، اصل مربوط به تفسیر قانون اساسی را با شماره ۸۳/۱ در مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی، طرح کردند:

تفسیر قانون اساسی به عهده شورای نگهبان است. ۴۸

این اصل در جلسه ۶۲ مجلس خبرگان قانون اساسی مورد بررسی قرار گرفت و آرای متفاوتی

درباره آن، ارائه شد:

۱) تفسیر قانون اساسی معمولاً به عهده مجلس شورای ملی است. ۴۹

۲) تفسیر قانون اساسی با دو مرجع مجلس شورای ملی یا مجلس

مؤسسان جدید است. ۵۰

۳) تفسیر قانون اساسی با دیوان قانون اساسی هر کشور است. ۵۱*

۴) تفسیر به عهده مجلس شورای ملی باشد ولی چون تفسیر خودش

یک مصوبه است به نظر شورای نگهبان هم خواهد رسید. زیرا یک هیأت

دوازده نفره صلاحیتش بیشتر از یک مجلس شورا نیست. ۵۲

۵) تفسیر قانون اساسی به عهده شورای نگهبان باشد. زیرا به دلیل

* شهید آیت الله دکتر بهشتی در این جلسه، تنها تفسیر قانون عادی را به عهده مجلس شورای ملی می‌دانسته‌اند. در حالی که در قانون اساسی مشروطیت، لفظ قوانین اعم به کار رفته و تفسیر قانون اساسی نیز به عهده مجلس شورای ملی گذاشته شده بود.

نظارتش بر مصوبات مجلس کاملاً بر قانون اساسی و زوایای گوناگون آن مسلط است و از طرف دیگر به دلیل وجود فقهای متبحر و حقوقدانان مسلط، شورای نگهبان اولی به تفسیر قانون اساسی است خصوصاً با توجه به اینکه قانون اساسی ایران دو جنبه‌ای است یعنی هم فقهی است و هم متون مدون و معمول حقوقی در آن دخیل است.^{۵۳}

۶) چون مجلس شورای ملی عالیترین مقام قانونگذاری است، اگر تفسیر قوانین عادی را به او بدهیم، قانون اساسی را نیز می‌تواند تفسیر کند.^{۵۴}

۷) اگر مجلس بتواند اضعف را تفسیر کند دلیل بر آن نیست که اقوی را هم بتواند. از سوی دیگر، مجلس شورای ملی نمایندگانی دارد که همگی در قانون‌شناسی و فهم زوایای گوناگون انطباق یک قانون متبحر نیستند. بنابراین بایستی به نهادی داده شود که همه آنها قانون‌شناس باشند.^{۵۵}

۸) اگر گفته شود مصوبات مجلس شورای ملی تا از نظر انطباق با قانون اساسی از مجرای شورای نگهبان نگذرد، قانونیت آن تام نیست معنایش این است که صلاحیت تام تشخیص انطباق یک قانون با قانون اساسی به عهده مجلس شورای ملی گذاشته نشده و اولی است که مقام تفسیر کننده قانون اساسی هم، او نباشد.^{۵۶}

۹) یک پیشنهاد جدید هم بوده است مبنی بر اینکه اگر همان خبرگان قانون اساسی با اکثریت $\frac{2}{3}$ بتوانند اجتماع کنند، تفسیر قانون اساسی به عهده آنها و گرنه به عهده شورای نگهبان باشد.^{۵۷}

در چنین وضعیتی، اصل ۸۳/۱ به رأی گذاشته ولی مردود اعلام شد. * سپس در جلسه ۶۳

* جریان رأی‌گیری:

حضور:	۵۷ نفر؛
آرا:	۵۸ رأی (حذف یک رأی به قید قرعه)؛
موافق:	۴۷ رأی
مخالف:	۵ رأی
ممتنع:	۵ رأی

طبق ماده ۷ آیین‌نامه داخلی مجلس بررسی نهایی قانون اساسی: برای تصویب هر یک از اصول قانون اساسی حضور و رأی موافق دو سوم نمایندگان یا چهل و نه نفر لازم است.

مجلس خبرگان قانون اساسی، بار دیگر مسأله و اصل تفسیر قانون اساسی به بحث گذاشته شد. صورت اصل مطروحه چنین بود:

تفسیر قانون اساسی به عهده شورای نگهبان است که با تصویب سه چهارم آنان انجام می‌شود.^{۵۸}

در این جلسه هم سخنانی دربارهٔ این اصل به میان آمد:

(۱) تأیید شورای عالی قضایی هم قید شود.^{۵۹}

(۲) اگر تشخیص عدم تعارض مصوبات مجلس را به عهده اکثریت شورای نگهبان بگذاریم، قید سه چهارم در مورد تفسیر نوعی تعارض اصل ۹۸ با اصل ۹۶ است.^{۶۰}

(۳) تفسیر به معنای احتمادی است که محتاج توضیح و شرح است، ولی تشخیص نوعی تعیین تعارض یا عدم تعارض است.^{۶۱}

(۴) در عین حال پیشنهاد می‌شود که چون با این وضعیت هیچ کدام از نمایندگان مجلس که نماینده ملت هستند در تفسیر قانون اساسی دخالت ندارند، بهتر است یک شورای ۲۴ نفره به طرز مساوی هم از میان ملت و هم شورای نگهبان برای این کار انتخاب شوند تا هم نظر رهبر و هم نظر ملت ملحوظ باشد.^{۶۲}

پس از اینکه پیشنهاد کفایت مذاکرات رأی آورد، اصل ۸۳/۱ یا ۹۸ به رأی گذاشته و تصویب شد.*

قانون اساسی کشورمان، مقام تفسیرکنندهٔ خود را به نهادی داده است که کمترین وابستگی را به قوای سه گانه دارد و می‌تواند بدون برهم زدن تعادل قوا، اقدام به این عمل مهم نماید. تفسیر قانون اساسی از آنجاکه به مثابهٔ خود قانون اساسی و هنجار برترین حقوقی کشور است، اهمیتی استثنایی دارد. به دلیل همین اهمیت است که به طور کلی کوشش می‌شود تا از واگذاری تفسیر

* جریان رأی‌گیری:

حاضر:	۵۹ نفر
آرا:	۵۹ نفر
موافق:	۴۹ نفر
مخالف:	۴ نفر
مستنع:	۶ نفر

قانون اساسی به مجالس قانونگذاری عادی جلوگیری شود. واضعین نخستین قانون اساسی همیشه پی جوی آن هستند که نهادی انتخاب شود که سیاست در آن رخنه نکند و شیوه کار چنان باشد که بیشتر به آرای عمومی ملت نزدیک گردد. از سوی دیگر:

در مورد تفسیر قانون اساسی چون مجلس مؤسسان (بررسی نهایی قانون اساسی و شورای بازنگری قانون اساسی) اصولاً موقتی و کوتاه مدت است و صرفاً برای تدوین و یا اصلاح و تغییر قانون اساسی تشکیل می‌شود و نمی‌توان چنین مجلسی را به طور دائم پابرجا داشت امر تفسیر توسط مجلس قانونگذار اساسی عملاً غیر ممکن خواهد بود. [به همین دلیل در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران] شورای نگهبان به عنوان قوه مؤسس ناظر، قائم مقام قوه مؤسس قانونگذار می‌باشد.^{۶۳}

در حقیقت شورای نگهبان مرجع جانشین قوه مؤسس است زیرا گفته می‌شود که بهترین مفسر قانون، همان واضع قانون است. آیین‌نامه داخلی شورای نگهبان طی مواد ۱۳ تا ۱۶ به چگونگی تفسیر پرداخته است.^{۶۴}

۱) در سالهای آغازین، شورای نگهبان در ارائه نظر و تفسیر بسیار سخاوتمندانه عمل می‌کرد ولی با تغییر آیین‌نامه داخلی، طبق ماده ۱۳، تنها چهار مقام حق دارند از شورای نگهبان تفسیر بخواهند.*

* تفسیر رسمی قانون اساسی منزلتی چون خود قانون اساسی دارد. بنابراین هرگاه اصلی از قانون اساسی مورد تفسیر قرار گیرد به منزله آن است که صورت و محتوایی به پیکره آن اضافه شده است. در نتیجه تفسیر قانون اساسی باید با مراقبت و احتیاط کامل صورت پذیرد و قانونگذاران، مجریان و قضات باید تلاش کنند با فهم دقیق مفاد آن از مراجعات مکرر به شورای نگهبان به منظور تفسیر قانون اساسی خودداری ورزند. با مراجعه به ماده ۱۳ آیین‌نامه داخلی شورای نگهبان مشخص می‌شود که باسداران قانون اساسی تمایل چندانی به تفسیر آن ندارند. با استناد به این ماده هم شورای نگهبان مقید می‌شود و هم کسانی که اجازه تفسیرخواهی قانون اساسی را دارند. بنابراین مقاماتی که می‌توانند از شورای نگهبان تفسیر بخواهند، نباید دمام این شورا را در هجوم پرسشهای خود قرار دهند، و شورای نگهبان نیز نباید بسادگی به ارائه تفسیر از قانون اساسی تن دهد. چون تفسیر رسمی قانون اساسی هیچ‌گاه در محدوده تبیین مراد مقنن باقی نمی‌ماند و در موضع اجرا، قضا و تقنین به توسعه یا تضییق مراد واضعین اولیه قانون اساسی گرایش پیدا می‌کند. بنابراین شیوه معقول حقوقی آن است که تنها بالاترین مقامات کشور مجاز به طرح پرسشهای تفسیرخواهانه باشند و همچنین شورای نگهبان باید خود را کاملاً مقید کند که تا حد امکان از فربه‌سازی قانون اساسی بپرهیزد. به علاوه، روح و کارویژه قانون اساسی نیز نشانگر آن است که نباید به محض طرح یک پرسش متن قانون اساسی را در معرض تفسیر قرار داد؛

۲) اگر شورای نگهبان اقدام به تفسیر نمود و یا نظریه شرعی خود را اعلام کرد در روزنامه رسمی به چاپ خواهد رسید و از آن پس به مثابه قانون تلقی خواهد شد.

۳) اینکه آیا مورد سؤال از مصادیق تفسیر است یا خیر، با اکثریت اعضای شورای نگهبان است و اگر چنین اکثریتی حاصل شد، شورای نگهبان اقدام به تفسیر خواهد کرد؛ و الاً نظر مشورتی خواهد داد.

۴) سؤال مشورتی و مشورت‌خواهی از شورای نگهبان هم محدود و منوط به چهار مقام و به تشخیص خود شورای نگهبان شده است.

در خصوص اصل ۹۸ گاهی چنین استنباط می‌شود که هر کس می‌تواند از شورای نگهبان تفسیر بخواهد و این وفور تفسیر را نشان می‌دهد، گاهی نیز عکس آن استنباط می‌شود. ولی باید توجه داشت که قانون اساسی از چنان اهمیتی برخوردار است که نبایستی دمام مورد تفسیر قرار گیرد، که این کار باعث سستی و تزلزل آن می‌شود. همچنین، باید توجه داشت که بایستی زمانی به تفسیر پناه برد که همه راهها آزمایش شده و به بن بست رسیده باشد. زیرا تفسیر قانون اساسی جزء جدایی‌ناپذیر قانون اساسی و عین آن است و بهتر است قانون اساسی یک کشور را وفور تفسیر فریه نکند. ابتدا مرحله‌های گوناگونی بایستی طی گردد و کش و قوسهای مختلف حقوقی صورت گیرد تا اگر واقعاً بن بست قانونی حادث شده باشد، آنگاه شورای نگهبان اقدام به تفسیر آن کند. در این گام، شورای نگهبان مختار است که با اعلام نظر حقوقی مشورتی و یا قانونی تفسیر، گره‌گشا باشد. بنابراین، شورای نگهبان ضمن وقوف کامل به نظام حقوقی و سیاسی کشور بایستی موقعیتهای زمانی و مکانی را بشناسد و آنگاه اگر لازم دید، اقدام نماید. به‌هرحال:

شورای نگهبان در تفسیر قانون اساسی مسئولیت مضاعفی دارد و خود

به هنگام تفسیر ملتزم به پرهیز از انحراف خواهد بود. ۶۵

اما یک نکته مهم در این زمینه وجود دارد. دو تن از حقوقدانان حقوق اساسی کشورمان معتقدند که خود شورای نگهبان می‌تواند فی‌البداهه و از نزد خود اقدام به تفسیر قانون اساسی نماید:

به تشخیص خود شورا، تفسیر ضروری باشد. ۶۶

بلکه باید در نظر داشت که در ساخت، کارمایه و مضمون قانون اساسی پاسخ بسیاری از پرسشها نهفته است. گرچه گرایش غالب این است که با کاربرد تفسیر قانون اساسی می‌توان آن را مطابق میل موسع یا مضیق کرد.

و دیگر آنکه:

بدون تردید هرگاه طبق آیین‌نامه داخلی این شورا، تفسیری از هر یک از اصول را لازم بداند، ضمن تفسیر، آن را به طور علنی و برای اجرا اعلام نماید.^{۶۷}

اما نگارنده به چند دلیل موافق نیست که چنین اختیاراتی را برای شورای نگهبان قائل شویم. این دلایل عبارتند از:

۱) عالیترین سند حقوقی و برترین هنجار قانونی یک کشور را نمی‌توان در اختیار تعدادی محدود از فقها و حقوقدانان قرار داد. با آنکه قانون اساسی، اکثریت خاص سه چهارم را برای تفسیر قانون اساسی قرار داده است، ولی در نتیجه کار تفاوتی نمی‌کند. آیا می‌توان قانون اساسی را در اختیار یک جمع نه نفره قرار داد و آنها را مختار کرد که سرنوشت حقوقی و سیاسی یک اجتماع را به سهولت در دست گیرند؟*

۲) قانون اساسی متنی است که در آن حقوق اساسی و آزادیهای فردی گنجانده شده و تفسیر اقدامی است که می‌تواند به توسیع یا تضییع حقوق و آزادیها منجر شود. روح قانون به هیچ عنوان اجازه نمی‌دهد که جمعی اندک بتوانند قانون اساسی را به نحوی تفسیر کنند که حقوق و آزادیها تضییع شود.**

* کارویژه قانون اساسی، انتظام امور اجتماعی است. در روند منتظم‌سازی نمی‌توان بین امر حقوقی و امر سیاسی تفاوت قائل شد. به نظر می‌رسد که امروزه حوزه کرده‌ارهای سیاسی از جایگاه والاتری نسبت به کارویژه‌های حقوقی برخوردار است. برای ممانعت از سیطره‌جویی نهاد حقوقی بر امور سیاسی نمی‌توان به قواعد اخلاقی متوسل شد؛ بلکه باید شیوه‌های بایسته حقوقی را فرا راه قرار داد. به نظر می‌رسد ابتکار آغازین شورای نگهبان در امر تفسیر قانون اساسی بدون آنکه طرف پرشش قرار گرفته باشد می‌تواند عرصه حقوقی را نیز به روزمرگی سیاسی آلوده کند. پسندیده آن است که تنها بالاترین مقامات سه فوه بتوانند از شورای نگهبان تفسیر قانون اساسی را بخواهند و شورای نگهبان (به دلیل صیغه کارویژه‌ای که عبارت از مقام پاسداری از کبان قانون اساسی است) این اجازه را نداشته باشد که از نزد خود اقدام به تفسیر قانون اساسی کند و یا حتی پرسشهای تفسیرخواهانه مقامات مادون سه فوه را پاسخ دهد.

** در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برخی از تأسیسات حقوقی بدون تعریفهای دقیق مفهومی به حال خود رها شده است؛ از جمله می‌توان از مسأله نظارت بر انتخابات، موضوع اصل ۹۹ قانون اساسی، نام برد که مقوله نظارت استصوابی با ناروشنیهای معنابه از آن برون تراویده است. به نظر می‌رسد تفسیری را که شورای نگهبان از اصل ۹۹ ارائه کرده از مصادیق توسعه و تضییق اختیارات و حقوق و آزادیهاست. از یکسو چنین تفسیری باعث توسعه اختیارات و اقتدارات شورای نگهبان در امر برگزاری انتخابات و از دیگر سو موجب

۳) مناسبت قانونی نیز اقدام به تفسیر ابتدایی را به شورای نگهبان نمی‌دهد؛ زیرا تفسیر هنگامی لازم می‌آید که نوعی بن بست در کار قوه مقننه، قضاییه و مجریه پدید آید و همانها هستند که می‌توانند با طی تمامی گامها، در صورت وجود بن بست واقعی از شورای نگهبان، تفسیر قانون اساسی را بخواهند. طبیعت کار شورای نگهبان نه اجرائیات است، نه قضاوت و نه تقنین. پس چگونه می‌تواند مرجعی خوب و مناسب برای تفسیر قانون اساسی باشد اگر خود بخواهد به چنین کاری اقدام نماید؟*

تضییق حقوق و آزادیهای مردمی در حقوق انتخاباتی شده است. نه قانون اساسی چنین بیانی را از امر نظارت بر انتخابات اراده کرده بوده و نه خود شورای نگهبان توانسته است دقیقاً مراد خود را بیان کند. بدون آنکه بخواهیم به محتوای بحث نظارت بر انتخابات و مقوله نظارت استصوابی وارد شویم، می‌بینیم که تفسیر اصل ۹۹ هم باعث کشمکشهای حقوقی و سیاسی بسیار و هم موجب توسیع اقتدارات یک نهاد حقوقی و تضییع و تضییق اختیارات مردم شده است. ماهیت و شیوه حقوقی پرسش تفسیرخواهانهای که در باب اصل ۹۹ از شورای نگهبان شده نشان‌دهنده آن است که پرسشگر چندان شائبه پرسش نداشته و شورای نگهبان می‌توانسته است با تمسک به روح ماده ۱۳ آیین‌نامه داخلی شورای نگهبان به آن پاسخ ندهد. در واقع، تعجیل در پاسخ به پرسشی که از سوی یک مقام نظارتی و غیر دیصلاح ارائه شد این همه در جامعه جنجال آفرید.

* مقوله نظارت استصوابی دستاورد پرسشی است که رئیس هیأت مرکزی نظارت شورای نگهبان بر انتخابات، آیت الله غلامرضا رضوانی، مطرح کرد و سپس خود او به همراه سایر فقها و حقوقدانان به آن پاسخ دادند. این در حالی است که اصل ۹۹ قانون اساسی منطوقاً و مدلولاً مجمل نبوده و نیازمند تفسیر نمی‌باشد؛ زیرا بنیاد نظارت بر انتخابات یک پدیده تازه تأسیس و نوپیدا نیست، بلکه کمابیش از اجمال و ابهام بری است. کشمکشهای سیاسی و حقوقی بسیاری که بر سر مسأله نظارت استصوابی به وجود آمده است نشان می‌دهد که آنچه مورد مجادله قرار گرفته تفسیر واژه استصوابی است نه خود اصل ۹۹. به تعبیر دیگر، اکنون تفسیر اصل ۹۹ نیازمند تفسیر شده است. اگر تفسیر شورای نگهبان از قانون اساسی را همسنگ قانون اساسی بدانیم که چنین نیز هست، دیگر نیازی به این نبود که مجلس شورای اسلامی در باب آن قانون بگذارد و استصوابی بودن نظارت بر انتخابات را قید کند. اکنون اگر بخواهیم مراد از نظارت استصوابی را بدانیم باید از کدام یک از دو نهاد حقوقی شورای نگهبان یا مجلس شورای اسلامی برسیده شود که منظور از آن چیست؟ مصوبه اخیر مجمع تشخیص مصلحت نظام در باب الزام به اعلام دلایل رد صلاحیت نامزدان انتخابات به آنها نشان‌دهنده آن است که روح کلی اصل ۹۹ قانون اساسی و مراد اصلی واضعین اولیه قانون اساسی دچار کش و قوسهای حقوقی و سیاسی متعدد شده است. اکنون مراد قانونگذار قانون اساسی از مسأله نظارت را بایستی از شورای نگهبان ببرسیم (که گفته است استصوابی است)، مراد قانونگذار قانون عادی را که مسبوق به نظریه تفسیری شورای نگهبان است بایستی از مجلس شورای اسلامی ببرسیم و مراد از مصوبه مبنی بر الزام به اعلام دلایل رد صلاحیت شدگان به نامزدان انتخابات را بایستی از مجمع تشخیص مصلحت نظام بخواهیم. اگر شورای نگهبان از همان ابتدا ساخت، کاروبزه و مضمون قانون اساسی را بخوبی ژرف‌شناسی می‌کرد، و اگر به تفسیر اصلی اقدام نمی‌کرد که نیازمند تفسیر نبود، و اگر حد منطقی تعریف نظارت استصوابی روشن بود و شورای نگهبان نیاز نداشت که در تفسیر اصل ۹۹ به تقنین بپردازد و خود را در جایگاه مجلس شورای اسلامی قرار دهد، اکنون دچار مجادلات این

۴) نه از اصل ۹۸ و نه از موارد مرتبط با تفسیر در آیین‌نامه داخلی شورای نگهبان چنین استنباط نمی‌شود که این شورا بتواند خود اقدام به تفسیر قانون اساسی نماید. در مذاکرات مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی نیز، روح همین استدلال حاکم بوده بدین معنا که تفسیر، تعبیر به پرسش و خواهش شده است و نه اقدامی که یک نهاد حقوقی از نزد خود بتواند انجام دهد.

۵) اصل ۵۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قوای سه‌گانه حاکم در جمهوری اسلامی را مستقل از یکدیگر می‌داند. این استقلال به این معناست که هر سه قوه نسبت به همدیگر حقوق و وظایفی دارند. اگر قائل به تفسیر ابتدایی توسط شورای نگهبان بشویم، یک گروه ۹ نفره می‌تواند خلاف قانون اساسی، به توسیع اختیارات یک قوه و تضییق اختیارات قوه دیگر دست بزند. با کدام منطق حقوقی می‌توان چنین استنباطی را قبول کرد؟

۶) نیز می‌توان توجه کرد که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مقام رهبری با عنوان ولی مطلقه فقیه، عالیترین مقام کشور و صاحب بیشترین اختیارات است. در یک فرض حقوقی می‌توان چنین استنباط کرد که گروه ۹ نفره‌ای از اعضای شورای نگهبان می‌توانند طی تفسیری به توسعه بیش از حد اختیارات رهبری و یا حتی کاهش آن بپردازند. به ویژه اگر دقت کنیم که «تفسیر قانون اساسی» هنگامی که ارائه شد، خود به خود جزء متن قانون اساسی است و اصلاً عین همان محسوب می‌شود. آیا عقلایی است به تفسیر آغازین و فی‌البداهه قانون اساسی توسط شورای نگهبان باور داشته باشیم؟

۷) به طرز دیگری نیز می‌توان استدلال نمود. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قوای سه‌گانه را مستقل از همدیگر و زیر نظر امامت امت و رهبری، خواسته است. اگر قائل شویم که شورای نگهبان خود می‌تواند اقدام به تفسیر نماید و آن را اعلام کند، آیا در چنین فرضی، قدرتی

چنین نمی‌شدیم. دلیل اساسی افزوده شدن ابهاماتی از این نوع بر پیکره قانون اساسی و در متن قانون عادی آن است که شورای نگهبان در پاسخ به پرسشی اقدام به ارائه نظریه تفسیری کرده که پرسشگر آن خود شورای نگهبان بوده است. درحالی که فقها و حقوقدانان شورای نگهبان می‌توانستند طبق ماده ۱۳ و ۱۶ آیین‌نامه داخلی شورا خود را ملزم به پاسخ‌گویی به پرسشهای مقامات میان رتبه و پایین رتبه ندانند و هم آنکه آن را از موارد مصدق تفسیر قلمداد نکنند. وانگهی چه اشکالی داشت که امری به اهمیت و جایگاه انتخابات در درون کردارهای سیاسی و حقوقی سه قوه آنقدر به تمرین گرفته می‌شد تا راه حلهای مناسب و متعددی می‌یافت و دیگر نیاز به تفسیر قانون اساسی و فریبه‌شدن متن و پیکره آن نبود؟

فوق‌العاده، برای آن نهاد قائل نشده‌ایم، حتی بالاتر از سه قوه و یا بیشتر از آن مافوق مقام رهبری؟ زیرا در فرض حقوقی، حتی اگر ناممکن به نظر آید، بایستی استدلال حقوقی ارائه نمود. بنابراین به نظر نگارنده، شورای نگهبان تنها زمانی می‌تواند اقدام به تفسیر قانون اساسی کند که از آن خواسته شود؛ ولی خود به تنهایی و بدون آنکه طرف مشورت و یا سؤال تفسیری قرار گیرد، نمی‌تواند فی‌البداهه اقدام به تفسیر نماید.

نتیجه‌گیری

(۱) از آنجاکه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سه نوع تفسیر قانون اساسی، قانون عادی و قضایی را به رسمیت شناخته و آن را در اختیار سه مرجع گوناگون قرار داده است، وضعیت حقوقی مناسب‌تر و بهینه‌تری را نسبت به قانون اساسی مشروطیت دارد که در آن همه گونه تفسیر قوانین از صلاحیتهای مختصه و انحصاری مجلس شورای ملی دانسته بود.

(۲) در قانون اساسی مشروطیت، سرنوشت همه گونه قوانین، اعم از اساسی و عادی به مجلس شورای ملی سپرده شده بود. این نکته، نشان می‌دهد که حتی قانون اساسی نیز تحت اختیار آن مجلس بود و چنین رسمی، مطابق با قواعد حقوقی و منطق قانون‌پروری نیست.

(۳) در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این امور تفکیک شده است تا نتوان قانون اساسی را به سهولت متزلزل کرد. برای تفسیر قانون اساسی، راهی صعب تعبیه شده و این کار نشان‌دهنده حمایت از قداست قانون اساسی است.

(۴) در متن قانون اساسی همچنین مرجع تفسیر قانون عادی و تفسیر قضایی معلوم گشته است تا تداخلی در روند امور پیش نیاید.

(۵) به نظر می‌رسد مجمع تشخیص مصلحت نظام با تمام جوانب آن، به لحاظ حقوقی نمی‌تواند یک قانونگذار باشد. بنابراین تفسیرهایی که تاکنون این مجمع ارائه کرده در صلاحیت مجلس شورای اسلامی و جزء قوانین عادی بوده است و با منطق حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، سازگار نیست.

(۶) به نظر می‌رسد شورای نگهبان تنها زمانی می‌تواند اقدام به تفسیر قانون اساسی نماید که:

الف) مقام رسمی صلاحیتداری از آن بخواهد؛

ب) خود شورای نگهبان، پرسش را از موارد صدق و نیازمند تفسیر بداند.

اما اینکه خود شورای نگهبان بدون درخواست مقامات صلاحیتدار اقدام به چنین کاری نماید، عملی است که در آن تشکیک حقوقی و قانونی بسیار می‌توان روا دانست.

یادداشتها

- (۱) محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران: حاکمیت و نهادهای سیاسی، تهران: شهید بهشتی و یلدا، جلد ۲، ۱۳۷۲، ص ۳۳۲.
- (۲) مهدی صاحبی، تفسیر قراردادها در حقوق خصوصی، تهران: ققنوس، ۱۳۷۶، ص ۲۹.
- (۳) محمد هاشمی، همان، ص ۱۸۲.
- (۴) ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، بی‌جا: شرکت انتشار و شرکت بهمن برنا، چاپ بیست و یکم، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹؛ برای مطالعه بیشتر در زمینه دو تفسیر شخصی از یک موضوع در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌توانید به دو منبع زیر مراجعه کنید:
- «محمود کاشانی، «تفسیر اصول ۸۹ و ۱۳۵ قانون اساسی»، در کتاب: اندیشه‌هایی در حقوق امروز، بی‌جا: نشر حقوقدان، ۱۳۷۶، صص ۱۸۳ - ۱۹۴.
- «حسین مهرپور»، نظری بر تفسیر شورای نگهبان پیرامون رأی عدم اعتماد»، در کتاب: دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، تهران: اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۷۴، صص ۸۱ - ۹۷.
- (۵) جعفر بوشهری، حقوق اساسی، کلیات حقوق اساسی، حقوق اساسی ایران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۵۳، صص ۱۷۷ - ۱۷۸.
- (۶) احمد عراقی، حقوق اساسی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۳۴، ص ۲۶۹.
- (۷) جعفر بوشهری، همان، ص ۱۷۸.
- (۸) احمد عراقی، همان، ص ۲۵۸.
- (۹) قاسم قاسم‌زاده، خلاصه حقوق اساسی، بی‌جا: بی‌نا، چاپ سوم، ۱۳۲۶، ص ۴۰۳.
- (۱۰) جعفر بوشهری، همان، ص ۱۷۶.
- (۱۱) قانون اساسی و اصلاحات آن، بی‌جا، مجلس شورای ملی، بی‌نا.
- (۱۲) عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی: حقوق اساسی و مبانی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶، صص ۱۸۲ و ۱۸۳.
- (۱۳) مرتضی راوندی، تفسیر قانون اساسی ایران، تهران: مبشری، بی‌نا، ص ۱۱.
- (۱۴) جعفر بوشهری، همان، ص ۱۷۷.
- (۱۵) همان.
- (۱۶) همان، صص ۱۷۶ و ۱۷۷.
- (۱۷) ایرج گلدوزیان، حقوق جزای عمومی ایران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸.
- (۱۸) فریدون کار، متن کامل قانون مدنی به انضمام قانون اساسی، بی‌جا: انتشارات جاویدان، بی‌نا، صص ۲۳۱ و ۲۳۲.
- (۱۹) اداره تبلیغات و انتشارات مجلس شورای اسلامی، راهنمای استفاده از صورت مشروح مذاکرات

- مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران همراه با معرفی مجلس و اعضای خبرگان، تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۱۱. [از این پس: راهنمای...]
- (۲۰) همان، صص ۲۶ و ۲۷.
- (۲۱) همان، ص ۱۴۵.
- (۲۲) اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بی جا: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، صص ۸۴۰ - ۸۴۱. [از این پس: صورت...]
- (۲۳) جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران: قوه مقننه - مجلس شورای اسلامی، تهران: سروش، جلد سوم، ۱۳۶۶، ص ۱۹۴.
- (۲۴) جلال‌الدین مدنی، همان، صص ۱۹۴ و ۱۹۵.
- (۲۵) محمد بزدی، قانون اساسی برای همه، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، صص ۴۵۳ و ۴۵۴.
- (۲۶) جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: نشر همراه، ۱۳۷۰، صص ۴۹۸ و ۴۹۹.
- (۲۷) اداره کل قوانین مجلس شورای اسلامی، مجموعه قوانین اولین دوره مجلس شورای اسلامی: ۷ خرداد ۱۳۵۹ تا ۶ خرداد ۱۳۶۳، بی جا: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۶، صص ۵۵۳، ۵۴۵، ۶۱۰. همچنین: مجموعه قوانین دومین دوره مجلس شورای اسلامی: ۷ خرداد ۱۳۶۳ تا ۶ خرداد ۱۳۶۷، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، بی تا، صص ۱۸، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۰۹، ۳۱۱، ۳۴۵، ۵۹۸، ۶۲۴، ۷۴۸، ۷۹۱، ۸۲۶.
- (۲۸) جلال‌الدین مدنی، مبانی و کلیات علم حقوق، بی جا: نشر همراه، چاپ سوم، ۱۳۷۴، ص ۱۹۷؛ و نیز: ناصر کاتوزیان، همان، صص ۲۳۳ و ۲۳۴.
- (۲۹) همان.
- (۳۰) ناصر کاتوزیان، همان، ص ۲۱۸.
- (۳۱) جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران: قوه مقننه - شورای نگهبان، تهران: سروش، جلد چهارم، ۱۳۶۶، ص ۷۳.
- (۳۲) محمد هاشمی، همان، ص ۷۴۷.
- (۳۳) جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی...، ص ۲۶۴.
- (۳۴) محمد هاشمی، همان، صص ۷۴۴ و ۷۴۵.
- (۳۵) همان، ص ۷۴۸.
- (۳۶) بهرام بهرامی، مصوبات مجمع تشخیص مصلحت نظام: ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۶، بی جا: مشیری، ۱۳۷۶، ص ۱۲.
- (۳۷) همان، ص ۹۳.
- (۳۸) همان، ص ۹۴.
- (۳۹) همان، ص ۲۷۴.
- (۴۰) همان، ص ۲۸۱.
- (۴۱) همان، ص ۲۷۶.
- (۴۲) همان، ص ۲۷۹.

- (۴۳) همان، ص ۲۹۱.
- (۴۴) همان، ص ۲۷۵.
- (۴۵) محمد هاشمی، همان، ص ۷۴۵.
- (۴۶) بهرام بهرامی، همان، ص ۲۷۳.
- (۴۷) امیرموشنگ ساسان‌نژاد، مجموع مصویبات مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران: فردوسی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰.
- (۴۸) راهنمای...، ص ۱۷۳.
- (۴۹) صورت...، جلد ۳، ص ۱۷۰۶.
- (۵۰) همان، ص ۱۷۰۶.
- (۵۱) همان.
- (۵۲) همان، ص ۱۷۰۷.
- (۵۳) همان.
- (۵۴) همان.
- (۵۵) همان، ص ۱۷۰۷ و ۱۷۰۸.
- (۵۶) همان، ص ۱۷۰۸.
- (۵۷) همان.
- (۵۸) همان، ص ۱۷۲۴.
- (۵۹) همان.
- (۶۰) همان، ص ۱۷۲۵.
- (۶۱) همان.
- (۶۲) همان.
- (۶۳) محمد هاشمی، همان، صص ۳۳۴ و ۳۳۵.
- (۶۴) جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی...، ص ۲۳۰.
- (۶۵) محمد هاشمی، همان، ص ۳۳۵.
- (۶۶) جلال‌الدین مدنی، همان، صص ۲۳۱ و ۲۳۲.
- (۶۷) قاسم شعبانی، حقوق اساسی و ساختار حکومت جمهوری اسلامی ایران، تهران: اطلاعات، چاپ سوم، ۱۳۷۴، ص ۱۷۶.

اصل شرطیت قدرت در تکالیف و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی امام خمینی (س)

سید حسن خمینی*

چکیده: در این مقاله نویسنده با بررسی رأی اصولی حضرت امام در باب شرطیت قدرت در تکالیف و مقایسه آن با آراء مقابل، تأثیر آن را در اندیشه و عمل سیاسی امام نشان داده است.

در این مقاله بر آنیم تا با نگاه به یکی از مسائل اصولی، ضمن آنکه نظر حضرت امام خمینی (س) را در مورد آن بررسی می‌کنیم به تأثیر مبانی اصولی آن بزرگوار در حوادث و جریانات انقلاب اسلامی اشاره نماییم. نگارنده ضمن اعتراف به عجز علمی خویش، امیدوار است این سطور فتح بابی باشد در یافتن رد پای اصول فقه شیعه در سیره معمار انقلاب شکوهمند اسلامی.

۱- مرحوم آخوند خراسانی، صاحب کفایة الاصول، بر آن است که حکم شرعی چهار مرتبه

دارد:^۱

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

نخست، مصلحت ذاتی حکم که آن را حکم اقتضایی می‌نامد.
 دوم، حکم انشایی که نوعاً به وسیله امر کردن به مأمور صورت می‌پذیرد.
 سوم، فعلیت حکم که عبارت است از تحقق و به فعلیت رسیدن محکوم به در حق محکوم.
 چهارم، تنجز حکم که از آن با عنوان حکم منجز یاد می‌کنند و عبارت است از مرحله‌ای که
 عبد حکم فعلی را دومی یابد و با دارا بودن شرایط عقلاً موظف به اتیان مأمور به می‌گردد.
 این تقسیم‌بندی اگر چه توسط بسیاری مورد مناقشه واقع شده است؛^۲ لکن از زمان حضور
 در اصول فقه، احکام و تقسیم‌بندی‌هایی یافته و همچنین باعث وضوح و تمایزی در حدود و
 ثغور احکام شده است. در این مقال بدون ارزش‌گذاری بر این تقسیم‌اثراتی را که بر آن مترتب
 است ذکر می‌کنیم:

الف) مادام که حکم در مرحله اقتضا باشد، هیچ تکلیفی را بر مکلف ثابت نمی‌کند. این
 مرحله، در حقیقت، ریشه در این عقیده مذهب عدلیه دارد که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی
 است. البته بسیاری از احکام اقتضایی به واسطه موانعی هرگز از این مرتبه تجاوز نمی‌کنند.

ب) حکم انشایی هنگامی پدید می‌آید که مولا آن را انشاء کند. بعد از صدور حکم، تا فعلیت
 یافتن شرایط این حکم متوقف باقی می‌ماند. مثلاً اگر قبل از ظهر به کسی امر کردند که نماز ظهر
 را به جای آورد، حکم انشاء شده است؛ لکن فعلیت آن پس از اذان ظهر حاصل می‌شود. حکم
 انشایی به تنهایی تکلیف‌آور نیست. (طبق عقیده مرحوم آخوند اوامر امتحانی هرگز فعلیت
 نمی‌یابند؛ هر چند بزرگانی این دسته از اوامر را نیز دارای فعلیت می‌دانند).^۳

ج) حکم فعلی در حق عالم و جاهل ثابت است و این مرتبه، آخرین مرتبه‌ای است که شارع
 مقدس در آن نقش مستقیم دارد. به عبارت دیگر وقتی حکمی بالفعل ثابت شد و به مرتبه فعلیت
 رسید، در حق همه مکلفین ثابت است و در صورت آگاهی مکلفین از آن و دارا بودن شرایط
 تکلیف (بلوغ) جملگی موظف به اطاعت آن می‌باشند.

د) حکم فعلی آنگاه که معلوم گردید، به واسطه حکم عقل به اینکه باید از حق تعالی (و یا هر
 منعم دیگر) اطاعت کرد، در حق مکلف منجز می‌گردد و چنین حکمی اگر از ناحیه مکلف مورد
 مخالفت قرار گیرد، باعث استحقاق عقاب می‌شود و در عرف عام چنین حکمی اگر از ناحیه عبد
 ترک شود، عبد مستحق مذمت عقلاً می‌گردد.

ه) معلوم گردید که وجه متمایز حکم فعلی و حکم منجزی، علم و جهل است. به عبارت روشن‌تر، حکم فعلی در حق عالم و جاهل مشترک است و تنها تفاوت عالم و جاهل در مرتبه تنجز می‌باشد.

و) اگر مکلفی می‌داند که از فلان تکلیف آگاهی ندارد و می‌داند که تکلیف به خصوصی را نمی‌داند، به عبارت دیگر، علم اجمالی به تکلیف دارد ولی تفصیلاً آن را نمی‌داند به واسطه اینکه تکلیف در مقام فعلیت می‌باشد باید کسب آگاهی کند. (قابل توجه آنکه عمده دلیل اشتراک احکام بین عالم و جاهل را لزوم دور ذکر کرده‌اند که برخی نیز به آن پاسخ داده‌اند. مرحوم اصفهانی معتقد است اگر خطاب مخصوص به عالمین بالقوه به معنای امکان وصول به علم باشد مشکلی پدید نمی‌آید).^۴

ز) اگر مکلفی نمی‌داند که می‌تواند از تکلیف ثابتی آگاه گردد یا نه، اینجا نیز اصل اشتغال است؛ چرا که فعلیت تکلیف در حق جاهل مسلم است و آنچه محل شک است تنجز تکلیف است. فعلیت یقینی محتاج بر اثبات یقینی است و در نتیجه مکلف باید تا آنجا که در توان دارد برای یافتن حکم تلاش کند.

۲- اکنون که نسبت حکم و علم به حکم را دانستیم به بررسی نسبت حکم و قدرت بر حکم می‌پردازیم:

الف) قدرت بر دو نوع است: قدرت عقلی و قدرت شرعی. قدرت عقلی، یعنی توانایی انجام کار و قدرت شرعی یعنی اجازه شرعی برای انجام کاری داشتن. هرگاه مکلف به واسطه منع شرعی نتواند فعلی را انجام دهد گفته می‌شود که وی فاقد قدرت شرعی است. مراد ما از قدرت در اینجا قدرت عقلی است.

ب) علم و قدرت و بلوغ و عقل از شرایط عامه تکلیف هستند. به این معنا که جمیع تکالیف برای کسی وارد شده است که این چهار شرط را داشته باشد. دانستیم که جهل مانع از تنجز حکم است. به این دلیل کسی که عالم است دارای حکمی است که عدم اتیان آن منجر به عقاب می‌گردد.

ج) اما برخلاف علم، قدرت در کلام بزرگان، شرط فعلیت تکلیف دانسته شده است.^۵ نتیجه کلام ایشان آن است که اگر کسی قدرت ندارد، در حقیقت هیچ حکمی در حق او فعلیت نمی‌یابد

و به طریق اولی منجّز نمی‌گردد.

د) مرحوم امام قدرت را در خطابات قانونی شرط تنجّز می‌دانند و معتقدند احکام بین قادر و غیر قادر مشترک است و حکم همان طور که در حقّ قادر فعلیت دارد، در حقّ غیر قادر نیز فعلیت دارد و غیر قادر تنها در پیشگاه حق معذور است. به عبارت دیگر، حکم در حقّ او منجّز شده است. در نتیجه، طبق عقیده امام عجز مانع است و نه اینکه شرط تکلیف باشد.

۳- دلیل عمده کسانی که مدعی هستند احکام فعلی مخصوص به قادرین است لزوم لغویت می‌باشد. به این بیان که مولا برای امر کردن باید انگیزه‌ای داشته باشد، انگیزه مولا آن است که عبد از بعث کردن، منبعث گردد و به عبارت دیگر امر مولا در عبد مؤثر باشد و اگر مولا بداند عبد نمی‌تواند از امر او متأثر شود، امر کردن لغو است.^۶

۴- مرحوم امام استدلالاتی بر مدّعی خویشتن دارند که به واسطه اهمیت بحث ترجمه‌ای آزاد از آن را ارائه می‌کنیم. احکام کلی قانونی با احکام شخصی از جهاتی تفاوت دارد و خلط بین این دو نوع حکم منشأ اشتباهاتی گردیده است. از جمله اشتباهات این است که توهم شده معقول نیست خطاب شرعی به عاجز و غافل و ساهی متوجه گردد. چرا که خطابات شرعی ضرورتاً برای انبعاث است و انبعاث عاجز و مثل عاجز معقول نیست. چنین نظری از موارد خلط بین حکم کلی و جزئی است؛ چرا که خطاب شخصی به عاجز و مثل عاجز لغو است و چنین خطایی از انسان متوجه صادر نمی‌شود. برخلاف خطابات کلیه‌ای که به عنوان کلیه همانند مردم و مؤمنین متوجه همگان می‌شود. اینگونه خطابات در صورتی که در میان مردم کسی باشد که از این خطاب منبعث شود صحیح و غیر مستهجن است و برای رفع استهجان لازم نیست تا تمام مکلفین منبعث شوند یا امکان انبعاثشان موجود باشد. آیا نمی‌بینید خطاب شخصی به کسی که عاصی است و یا خطاب کلی به عنوان عصیانگران (به اینکه بگوییم ای عصیانگران) مستهجن است و ممکن نیست از عاقلی که توجه دارد صادر شود. در حالی که خطاب عمومی مستهجن نیست بلکه واقع شده است؛ چرا که ضرورتاً خطابات و اوامر الهی شامل عصیانگران نیز می‌شود و حتی مبنای محققین آن است که این دسته خطابات شامل کفّار نیز می‌باشد. در حالی که خطاب خصوصی به کفّاری که طفیان آنها معلوم است از اقبیح مستهجنات است. پس

اگر خطابات عام همانند خطاب جزئی بود مجبور بودیم ملتزم شویم به آنکه چنین خطابات‌ی مخصوص به غیر عصیانگران است. در حالی که این سخن، سخنی سخیف است و همین طور است سخن در جاهل، غافل و انسان خواب و هر کس دیگری که معقول نیست خطابی بخصوص متوجه او گردد. حال که در یک مورد خطاب عمومی صحیح است در تمام مواردی که در مناط با آن مشترکند خطاب به این صورت صحیح است. در نتیجه خطاب عمومی به عامه مردم بدون آنکه مخصوص به قادرین باشد صحیح است و همه را شامل می‌شود. اگر عاجز، جاهل، فراموشکار و غافل و امثال ایشان معذور می‌باشند به واسطه آن است که مخالفت با حکم فعلی به واسطه عذر جایز است و سرّ آنچه گفته شد آن است که خطابات عامه به خطابه‌های جزئی به اندازه تعداد مکلفین منحل نمی‌گردد تا لازم بیاید که هر خطاب متوجه فرد بخصوصی گردد؛ بلکه خطاب عمومی خطابی واحد است که عموم را مخاطب قرار داده است. همچنین اینطور نیست که مولا در اراده تشریحیه ایشان مکلف و انبعاث او را اراده کرده باشد؛^۷ و الا لازم می‌آید انفکاک‌ی بین اراده حق و انبعاث عبد پدید نیاید و امکان عصیان برداشته شود. بلکه اراده تشریحیه عبارت است از اراده قانونگذاری و جعل حکم عمومی و در چنین مواردی صحت و فساد خطاب با توجه به جعل قانون تعریف می‌شود نه با انبعاث و یا عدم انبعاث و یا عدم انبعاث تک تک افراد. کما اینکه این مطالب با تأمل در قوانین عرفی روشن می‌شود.^۸

۵- پس از آنکه بیان مرحوم امام را از نظر گذراندیم، به نکاتی پیرامون آن و همچنین ثمره مهم بحث می‌پردازیم:

الف) از جمله مسلمات فقه شیعه آن است که تفحص در شبهات موضوعیه لازم نیست و اگر شک در موضوع پدید آید اصل براءت است. در حالی که در مورد کسی که شک دارد که آیا قدرت بر فعل بخصوصی دارد یا نه، از جمله موارد تسالم است که باید فحص و جستجو صورت پذیرد.^۹ به عبارت دیگر، در مورد کسی که در قدرت شک دارد، اکثریت فقها گفته‌اند فحص از قدرت لازم می‌باشد.

ب) بر طبق مبنای امام احتیاط در مورد شک در قدرت بر طبق قاعده است؛ چرا که طبق عقیده ایشان اصل تکلیف به صورت بالفعل بر عهده مکلف ثابت است و مکلف باید احراز نماید که به واسطه عدم قدرت، تکلیف در حق او منجز نگردیده است. در حالی که کسانی که

فعلیت حکم دارند و طبیعی است که حکم به براءت صادر می‌نمایند.

ج) بعضی از بزرگان خواسته‌اند برای احتیاط در مورد شک در قدرت دلایلی اقامه کنند و از طریقی غیر از طریقه امام، حکم به احتیاط را ثابت نمایند.^{۱۰} به این بیان که: وجوب تنها به واسطه امر حاصل نمی‌شود؛ بلکه اگر عبد از راه دیگری بفهمد که مولا خواسته‌ای دارد، شرعاً و عقلاً موظف به اطاعت است. در مسأله مورد بحث می‌توان گفت کشف ملاک فقط از راه خطاب نیست تا در صورتی که خطاب مقید به قادرین شد راه کشف مسدود شود؛ بلکه می‌توان به اطلاق ماده تمسک کرد،^{۱۱} یا از طریق تناسب حکم و موضوع، حکم را در مورد غیر قادرین نیز ثابت دانست و یا بگوییم: حتی اگر قدرت در لسان، دلیل اخذ شده باشد، عرف ملاک وجود حکم در شأن عاجز را درک می‌کند و لذا حکم به احتیاط می‌نماید.

د) با آنچه گفته شد روشن می‌شود که تفاوت دو مبنا به دو اختلاف عمده می‌انجامد: اول آنکه احتیاط طبق عقیده کسانی که قدرت را شرط فعلیت می‌دانند مادامی است که جستجو صورت نپذیرفته است و بعد از فحوص از قدرت اگر کماکان شک داشته باشیم که آیا قدرت داریم یا نه، به اصالة البرائة متمسک می‌شویم. در حالی که طبق مبنای امام اگر بعد از جستجو نیز شک باقی باشد، مقام، مقام احتیاط است.

دوم آنکه طبق عقیده مخالفین، در مورد شک در قدرت، در صورتی حکم به احتیاط می‌شود که ملاک احراز شده باشد و در صورتی که ملاک احراز نشده باشد، احتیاط لازم نیست. اما طبق عقیده حضرت امام، احراز ملاک لازم نیست و صرف وجود خطاب و امر شرعی باعث می‌شود که تکلیف در حق عاجز فعلیت یابد.

۶- از جمله آنچه گفته شد روشن می‌شود، مبنای مذکور در زندگی امام راحل تا چه میزان منشأ اثر بوده است.

الف) مبارزه با ظلم از واجبات مسلم اسلام است، لکن اگر کسی شک کند که قدرت محو ظلم را دارد یا نه؛ طبق مبنای دیگر بعد از فحوص از قدرت و بقای حیرت و شک، اصالة البرائة را جاری می‌کند چرا که فعلیت تکلیف در حق او مسلم نیست، الا اینکه توانسته باشد ملاک را در حق عاجز نیز احراز کند؛ ولی امام قائل است که باید مبارزه کرد تا یقین حاصل شود که قدرت موجود نیست و احتیاجی به احراز خارجی ملاک وجود ندارد.

ب) رد پای این ثمره را در جنگ تحمیلی هم می‌توان یافت. جواز به زیر تانک رفتن و انهدام تانک دشمن را شاید بتوان از موارد و مصادیق این ثمره دانست. خلاصه آنکه توسعه مصادیق این نگاه اصولی ایشان راهگشای بسیاری از سوالات در حوزه فقه سیاسی است. امید آنکه بتوانیم در فرصتی مناسب به یافتن مصادیق و بررسی یکایک آنها مبادرت نماییم.

یادداشتها

- ۱) کفایة الاصول، ص ۱۹۳ و ۲۹۷، الفوائد الاصول، ص ۳۶ و ۳۱۴.
- ۲) از جمله توسط مرحوم امام، نگاه کنید به: تنقیح الاصول، جلد ۲، ص ۱۲۳ و انوار الهدایه، جلد ۱، ص ۳۸.
- ۳) کفایة الاصول، جلد ۱، مباحث الفاظ، بحث اوامر.
- ۴) آقا سید محمد حسین غروی اصفهانی [کمپانی]، نهایة الدراریة فی شرح الکفایة.
- ۵) فوائد الاصول، ص ۳۰۸.
- ۶) آقا سید محمد حسین غروی اصفهانی [کمپانی]، همان.
- ۷) و یا ممکن است انگیزه مولا انعام حجت بر عبد و یا هر انگیزه معقول دیگری غیر از انبعاث باشد.
- ۸) روح الله موسوی خمینی، مناهج الاصول، ص ۲۵؛ همچنین نگاه کنید به: تهذیب الاصول، جلد ۱، ص ۳۰۷؛ تنقیح الاصول، جلد ۲، ص ۱۲۴؛ معتمد الاصول، ص ۱۲۹.
- ۹) مناهج الاصول، جلد ۲، ص ۲۶.
- ۱۰) تقریرات درس آقای زنجانی کتاب النکاح.
- ۱۱) تمسک به اطلاق ماده که به مرحوم فشارکی نسبت داده شده به این معناست که اگر چه هیأت امر و وجوب تکلیف بر عاجز را ثابت نمی‌کند، ولی از اینکه ماده امر (مثلاً صلوة در امر به نماز) مطلق است؛ یعنی مصلحت موجود در صلوة درباره همه افراد چه قادر و چه عاجز ثابت است، می‌توانیم بگوییم این ملاک و مصلحت در مورد عاجز هم ثابت است و لذا عاجز هم تکلیف دارد. به عبارت دیگر می‌گوییم از آنجا که اگر امر به عاجز تعلق بگیرد لغویت لازم می‌آید ممکن نیست که اوامر شرع عاجز را شامل شود ولی می‌توان وجوب را درباره عاجز از طریق اطلاق ماده ثابت کرد. لکن باید عارض کنیم که این سخن باعث نمی‌شود که قدرت را شرط فعلیت بدانیم بلکه طبق همین مبنا باید قبول کنیم که تکلیف در حق عاجز هم بالفعل است؛ لکن فعلیت از طریق ای غیر از خطاب مستقیم ثابت می‌شود. ضمن اینکه پذیرفت اطلاق ماده در جمیع مصادیق ما نحن فیه محل اشکال است.

ریشه‌یابی مهمترین چالشهای انقلاب اسلامی ایران در دهه سوم

سید ابوتراب فاضل*

چکیده: هدف اصلی از نگارش این مقاله ارائه پاسخ به این پرسش اساسی است که چالشهای مهم انقلاب اسلامی در دهه سوم کدامند؟ نگارنده با رویکردی تاریخی-تحلیلی سعی کرده تا تحولات ساختاری دو دهه قبل را به عنوان مبنای نظری تحلیل دستمایه قرار دهد و بر این اساس چالشهای انقلاب اسلامی را در دو حوزه فرهنگ و سیاست بررسی نماید.

انقلاب اسلامی ایران، به طور اساسی، مولود شرایطی بود که بعد از سالهای آغازین دهه ۴۰ شمسی در کشور جاری و ساری شد؛ تحولات ساختاری که تمامی عرصه‌ها و قلمروها را در بر گرفت و نهایتاً ساخت سیاسی قدرت شاهنشاهی را هدف قرار داد. بسیاری از پژوهشگران در بررسی تحولات دو دهه آخر حیات سیاسی محمدرضا به مواردی از جمله رشد طبقات متوسط، آگاهی اجتماعی، بهبود شرایط اقتصادی، تغییر در عرصه تکنولوژی رسانه‌ای، آموزش، سواد و صنعتی شدن، شهر نشینی و... به عنوان علل ناپایداری شرایط اواخر دهه ۵۰ شمسی

اشاراتی دارند.

از سوی دیگر، بررسی دقیق و علمی پدیده‌های سیاسی - اجتماعی این حکم نسبتاً قطعی را جاری می‌سازد که «تحولات ساختاری» یک واقعیت انکارناپذیر است و در تمامی جوامع به نحوی از انحا خود را نمایان می‌سازد. تحولات ساختاری فراگردی مبتنی بر تحول اجتماعی بر مبنای توسعه اقتصادی - سیاسی است. فرایند دگرگونی اجتماعی است که طی آن بسیاری از شاخصهای جوامع توسعه نیافته به سمت بالا حرکت می‌کند و تغییر می‌نماید. البته نوسازی لزوماً به معنای پیشرفت نیست، ولی مفهوم «تغییر» کاملاً از آن مستفاد می‌شود.^۱ به عبارتی، همه جوامعی که به نوعی فرایند نوسازی را آغاز کرده‌اند بعد از گذشت چند سال با «تغییر» در حوزه‌های فرهنگ، اقتصاد، سیاست و... مواجه شده‌اند. بر این اساس تحولات ساختاری ناظر بر فرایندی است که عمده شاخصهای اجتماعی را دچار تغییر و تحول می‌نماید و نفس حاکمیت این فرایند موجب رشد این شاخصها می‌گردد. البته رشد اینها (به تجربه کشورهای توسعه نیافته) به هیچ عنوان نشانه «مدرن شدن» نیست، چه اینکه در همه تجارب به دست آمده در کشورهای توسعه نیافته، گذار از جامعه سنتی به جامعه نو پایه فرایند تحولات ساختاری را تشکیل می‌دهد.

در نگاه بومی‌گرایانه به توسعه، از آنجا که جامعه ایران آموزه‌ها، ایستارها، هنجارها و بستر اجتماعی متفاوتی را - نسبت به جوامع غربی - با خود حمل می‌کند، ضرورت دارد تا تحولات ساختاری در بستر ملی تعریف شود و لذا عناصر ذیل را در این فرایند مؤثر می‌دانیم:

(۱) افزایش نسبت شهرنشینی و صنعتی شدن؛

(۲) تحرک اجتماعی، رشد سواد و گرایش عمومی به رسانه‌ها؛

(۳) هویت‌یابی افراد جامعه بر مبنای آموزه‌های دین اسلام و مؤلفه‌های ملی ایران؛

(۴) حاکمیت ایستارها و انگاره‌های عقلانی؛

(۵) افزایش سطح مشارکت سیاسی شهروندان.

پس از انقلاب اسلامی، نوسازی در قالب برنامه‌های توسعه و به مفهوم مدرن شدن، سالهای بعد از جنگ شروع شد. رشد صنعتی شدن، تحول در انگاره‌های توده مردم، میل به مصرف بالا، رشد شهرنشینی، گسترش آموزش عالی و... شاخصهای چنین روندی بود. نهایت این فرایند اگرچه به بهسازی ساختاری جامعه ایران کمک نکرد؛ ولی بدون تردید تحولات عمیقی را به

ساخت جمعیتی - اجتماعی کشور تحمیل ساخت و به تبع آن در نهادهای اجتماعی، آموزش، فرهنگ و... تغییرات چشمگیری ایجاد شد. متأسفانه باید اذعان نمود که عمق این دگرگونی که ریشه بسیاری از چالشهای حال و آینده این جامعه است بررسی نگردیده و در این نوشتار نیز سعی خواهد شد تنها به بخشی از این تحولات اشاره‌ای گذرا شود.

واقعیت این است که جامعه‌ای که امروزه ۲۸ درصد آن را نسل جوان از ۱۴ تا ۲۹ سال تشکیل می‌دهد، مولود تحول اساسی در بنیادهای اجتماعی است. تحول در ترکیب فرهنگی جامعه از طریق اشاعه شبکه گسترده‌ای از مدارس و دانشگاهها، تحول در شبکه ارتباطی درون کشوری و ایجاد پیوند مستقیم میان شهرها و روستاها و اعطای خدمات جدید رفاهی مانند آب، برق، تلفن و... به بخش عظیمی از مردم روستاها، افزایش گسترده شهرها و تبدیل جامعه روستایی موجود به جامعه‌ای نیمه شهری یا شبه شهری، گسترش وسایل و امکانات جدید ارتباطی مانند تلویزیون، ویدئو، موبایل، ماهواره و... در میان بخش کثیری از جامعه، تحولات عمیق و گسترده اقتصادی و پیدایش یک طبقه متوسط پرشمار شهری - روستایی در کشور و سرانجام افزایش بی سابقه مصرف کالاهای جدید در ابعاد شگرف، دگرگونیهای بس عمیق و تحول برانگیز در ساختار اجتماعی جامعه ایران پدید آورده است. این دگرگونیها چنان گسترده و ژرف است که بدرستی می‌توان از آن به عنوان یک «انقلاب ساختاری» یاد کرد و عامل ناشناخته‌ای است که در بنیاد مسائل اجتماعی بعد از انقلاب قرار گرفته و ابعاد چالشها را فراتر از رقابت گروههای سیاسی یا رفتار حکومتگران نشان می‌دهد. در واقع، بدون وجود و حضور پیامدهای این «انقلاب ساختاری»، تحول فکری در میان بخش عمده‌ای از نسل جوان یا شکل نمی‌گرفت و یا به یک پدیده اجتماعی مهم بدل نمی‌شد.

این تحول چنانکه گفتیم در بعد اجتماعی پیامد مستقیم دگرگونیهای ساختاری بود که در دوران ۱۸ ساله پس از انقلاب اسلامی رخ داد و در بعد فکری مولود تحولی بود که در این دوران حتی در بخشی از نخبگان سیاسی زاینده و پرورش یافته انقلاب و به طور عمده در میان نسل تحصیلکرده و جوان جامعه پدید آمد. بنابراین از این نگاه می‌توان شرایط موجود را، مرحله‌ای نوین در فرایند توسعه انقلاب اسلامی، رویکردی جدید در تبیین مفاهیم و ارزشهای انقلاب و تلاشی نو برای بازسازی جامعه بر مبنای این انگاره‌ها و مفاهیم شناخت.

به بیانی دیگر، چنانچه تجربه بسیاری از جوامع بشری نشان داده، اصولاً بروز خواست

تحول و دگرگونی در مقاطع ۲۰ ساله حیات اجتماعی امری طبیعی است. این دورانی است که نسل جدیدی از نخبگان فکری و سیاسی به عرصه بلوغ می‌رسند و طبعاً خواستار ایفای نقش خود در مدیریت جامعه می‌گردند. در حقیقت، «انقلاب ساختاری» در قالب هنر مدیریت سیاسی کشور باید به عرصه‌های مختلف پویایی و «جان‌بخشی» کند، به نوعی که همراه با تحولات، شرایط جدید با الزامات روزآمد به وجود آید؛ در این صورت هیچ‌گاه چالشها به تهدید نمی‌انجامد.

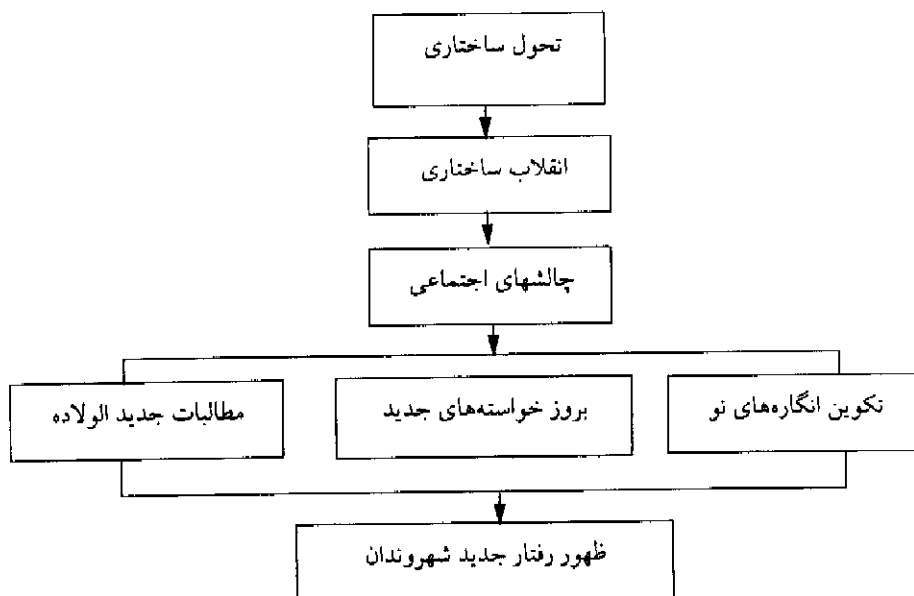
تبدیل چالش به «فرصت» یا «تهدید» مبحثی کاملاً ضروری در مباحث اجتماعی است. اینکه آیا میدان چالش به عرصه فرصت بدل می‌شود یا بسان تهدیدی خودنمایی می‌کند به مؤلفه‌هایی چند بستگی دارد این مؤلفه‌ها عبارتند از:

(۱) رفتار حکومتی؛

(۲) فرایند تحول ساختاری و الزامات؛

(۳) جامعه داخلی و جهانی.

در حقیقت، وجود چالش در تمامی جوامع امری کاملاً بدیهی و به اقتضای هویت متغیر بشر ضروری است. جوامعی که این چالشها را به عنوان جزئی از حیات سیاسی - اجتماعی خود پذیرفته‌اند، مسلماً در مهار آنها و تبدیل کردن آن به «فرصت» بهترین کارآمدی را از خود نشان می‌دهند؛ ولی در جوامع کمتر توسعه یافته عدم درک این چالشها در زمان مساعد، رفتار ناهنجار در نوع برخورد با آنها و بعضاً تلاش برای مبارزه با آن، باعث می‌گردد تا چالشهای اجتماعی که ماهیتاً انکار ناپذیر است، بسان یک تهدید قلمداد شده و در برخورد با آن نه تنها مهار چالش امکان‌پذیر نگردد؛ بلکه میدان برای از دست رفتن همه فرصتها مهیا شود. با توجه به آنچه گفته شد و با فرض این موضوع که انقلاب اسلامی ایران در دهه سوم فضای جدیدی را از نظر سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی تجربه خواهد کرد، در این نوشتار سعی خواهد شد تا مدل ذیل به آزمون گذاشته شود:



در الگوی فوق چالش‌های اجتماعی عبارت است از مسائل و عرصه‌هایی که در حال حاضر و آینده حیات اجتماعی ایران را بنا به الزامات موجود به مبارزه خواهد طلبید و در نهایت به تکوین انگاره‌ها، فضای جدید و رفتارهای نو خواهد انجامید. نهایت این فرایند رفتارهای جدید شهروندان است که در صورت عدم پاسخ‌یابی مقتضی بسان یک تهدید، اجتماع ایران را با معضلاتی ساختاری روبه‌رو می‌سازد. اما در این وضعیت رفتار حکومتی و همچنین نوع نظام داده و ستاده می‌تواند بهترین و مؤثرترین روش برای سامانمندی فرایند مذکور باشد.

در بخش اول این نوشتار، تلاش شده تا تحولات ساختاری و به عبارتی شاخص‌های انقلاب ساختاری در طی دو دهه پس از انقلاب تبیین شود و در بخش دوم چالش‌های ناشی از انقلاب ساختاری و راه برون رفت از آنها ذکر شده است.

شاخص‌های انقلاب ساختاری در ایران (۱۳۵۸-۱۳۷۶)

به طور کلی می‌توان گفت که وقتی یک جامعه تصمیم به برنامه‌ریزی و توسعه گرفت و این مفهوم را در عمل پیاده کرد، دگرگونی‌های عمیقی در سطوح مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن جامعه رخ می‌دهد. این تغییرات به نوبه خود ذائقه‌های مردم را دگرگون می‌کند که از

آن جمله می‌توان به میزان، نوع و نحوه ارائه خواستها و مطالبات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی اشاره کرد. جامعه‌ای که این تحولات را به خود دیده باشد، بدون تردید به دنبال خواستها و تمایلاتی است که قبل از توسعه فاقد آن بوده و هیچ‌گاه بر آن اصرار نمی‌کرده است. این تغییرات و تحولات ناشی از عملی شدن مفهومی است که توسعه نام دارد.^۲ در جامعه امروزی ما نیز که از دهه ۳۰ شمسی به بعد همواره به دنبال توسعه بوده و با اقدامات انجام شده در دهه گذشته (در قالب برنامه‌های پنج ساله و...) در صدد دستیابی آن بوده است تمامی تحولات یاد شده، به طور کامل، اتفاق افتاده است. نتیجه چنین تحول عظیمی که در چند دهه به وقوع پیوسته است، تغییر در نوع نگرش، خواسته‌ها، ذائقه‌ها و علایق نسلی است که در چنین روندی پرورش یافته و به شکل دیگری فکر می‌کند. باید متذکر شد که فضای ناشی از تحولات ساختاری، فرهنگها را بشدت متأثر می‌سازد به نحوی که ایماژ (Image) حاصله، فضای ذهنی افراد را تغییر می‌دهد. نهایت چنین روندی تکوین انگاره‌های نوین و تأسیس چالشهای اجتماعی می‌باشد.^۳

الف: تحول جمعیتی^۴

آمارها نشان می‌دهد، میانگین نرخ رشد جمعیت در ایران تا سال ۱۳۷۵، ۳/۹ درصد بوده است. در جدول شماره ۱ می‌بینیم که از سال ۱۳۴۵ تقریباً هر ۱۰ سال، به طور میانگین حدود ۱۱ میلیون نفر به جمعیت ایران افزوده شده است.

علی‌رغم بالا بودن نرخ رشد جمعیت در سالهای پیش از انقلاب، با وقوع انقلاب اسلامی، سیاستهای کنترل جمعیت به کنار نهاده شد و بعضاً تدابیر تشویقی در جهت رشد بالاتر جمعیت اعمال گردید. به طور مثال واگذاری مسکن و یا زمین به خانوارهای ۷ نفر به بالا در اولویت قرار گرفت. این مواضع به همراه نوعی برداشت ایدئولوژیکی و انقلابی از مقوله رشد جمعیت منجر به اعمال سیاستهای غیر رسمی تشویق گرایانه در افزایش مولید شد.

به عبارت دیگر، در اوایل پیروزی انقلاب اسلامی سیاستهای «توده ستایانه» بدون در نظر گرفتن آثار سوء بلند مدت اقتصادی و اجتماعی منجر به بالا رفتن سطح درآمدها و دادن رفاه بیشتر بدون هیچ اتکایی بر زیر ساختهای تولیدی و اقتصادی و تنها با تکیه بر منبع نفت، اعمال شد.

مجموع این سیاستها بر روند افزایش ناگهانی نرخ جمعیت تأثیر گذارد به طوری که به استناد جدول شماره ۱، تعداد جمعیت جوان از سال ۱۳۵۵ تقریباً به دو برابر در سالهای ۱۳۷۵ رسید. در این میان نکته قابل توجه این است که تراکم رشد جمعیت طی سالهای محدود (۱۳۶۵-۱۳۷۵) باعث جوان شدن ترکیب جمعیتی کل کشور و ظهور نسل جدیدی شد. به طوری که بیشتر جمعیت کشور به نسل جوان و جدید اختصاص می یافت.

سال	کل جمعیت	میزان جمعیت ۷ سال به بالا	درصد	میزان جمعیت ۱۶ سال به بالا	درصد
۱۳۴۵	۲۵,۰۷۸,۹۲۲	۱۹,۳۷۱,۸۵۶	۷۷/۲	۱۳,۳۲۲,۴۰۹	۵۳/۱
۱۳۵۵	۳۳,۷۰۸,۷۴۴	۲۶,۰۴۴,۶۱۵	۷۷/۲	۱۷,۹۷۶,۷۳۲	۵۳/۴
۱۳۶۵	۴۹,۴۵۵,۰۱۰	۳۸,۷۰۸,۸۷۹	۷۸/۳	۲۵,۷۷۸,۳۱۸	۵۲/۱
۱۳۷۵	۶۰,۰۵۵,۴۸۸	۵۲,۲۹۴,۹۷۹	۸۷/۰	۳۴,۶۶۲,۲۴۰	۵۷/۷

جدول شماره ۱: نمایه تحول جمعیتی در ایران (۱۳۴۵-۱۳۷۵)

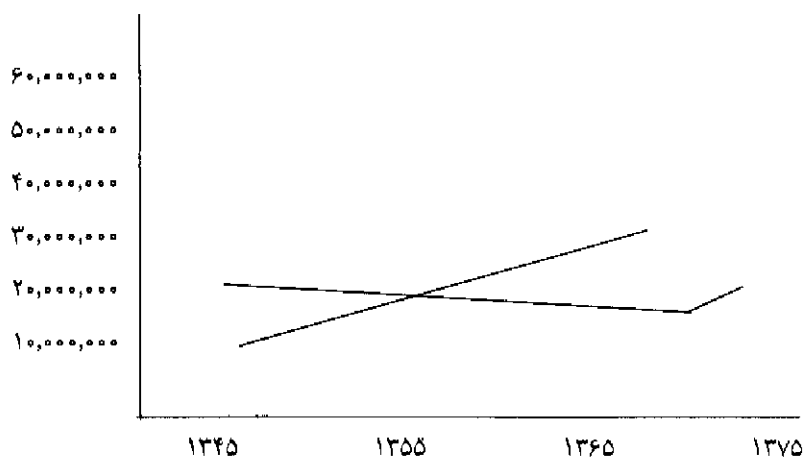
منبع: گزارشهای مرکز آمار ایران

ب: افزایش شهرنشینی

از سال ۱۳۴۵ تا سال ۱۳۷۵ رشد جمعیت شهرنشین بالغ بر ۲۳ درصد بوده است. به طور کلی، علاوه بر جاذبه های شهرنشینی، رفاه، بالا بودن سطح سواد، وجود امکانات اقتصادی، برنامه های بهداشتی، آموزشی، سیاسی، اطلاع رسانی گسترده و غیره، می توان گفت که برنامه های توسعه خود عامل مهمی در تشویق و هدایت روستاییان به شهرنشینی بوده است. در جامعه ایران این تحول کاملاً نمایان است، و به استناد آمار می توان گفت که شهرنشینی گسترده، روند رو به افزایش طبقه متوسط را باعث گردیده است.

سال	کل جمعیت	شهرنشین	درصد	روستانشین	درصد
۱۳۴۵	۲۵,۷۸۸,۷۲۲	۹,۷۹۴,۲۴۶	۳۷/۹	۱۵,۹۹۴,۴۷۶	۶۲/۱
۱۳۵۵	۳۳,۷۰۸,۷۴۴	۱۵,۸۵۴,۶۸۰	۴۷/۰	۱۷,۸۵۴,۰۶۴	۵۲/۱
۱۳۶۵	۴۹,۴۵۵,۰۱۰	۲۶,۸۴۴,۵۶۱	۵۴/۳	۲۲,۳۴۹,۳۵۱	۴۵/۲
۱۳۷۵	۶۰,۰۵۵,۴۸۸	۳۶,۸۱۷,۷۸۹	۶۱/۳	۲۳,۰۲۶,۲۹۳	۳۸/۳

جدول شماره ۲: نمایه مقایسه‌ای شهرنشینی و روستایی
در ایران طی سالهای (۱۳۴۵-۱۳۷۵)



نمودار ۱ - نمایشگر شهرنشینی و روستانشینی از سال ۱۳۴۵ تا ۱۳۷۵

این نمودار بخوبی بیانگر رشد قابل توجه شهرنشینی از سال ۴۵ لغایت ۷۵ می‌باشد. این رقم رشد، دقیقاً عکس آن رقمی است که در سال ۱۳۴۵ وجود داشته است. به عبارت دیگر، در فاصله سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۷۵ ترکیب جمعیت شهرنشین و روستانشین دقیقاً حرکتی معکوس داشته است. در حالی که جمعیت روستانشین در سال ۱۳۴۵، ۶۱/۳ درصد جمعیت کل کشور را تشکیل می‌داده است، در سال ۱۳۷۵ مشابه این رقم یعنی ۶۱/۳۰ درصد جمعیت کشور را

شهرنشینان تشکیل داده‌اند. بدیهی است، این جامعه با خود فرهنگ خاصی (آپارتمان نشینی، ایجاد فضای خصوصی و...) می‌آورد و فرهنگ شهرنشینی خود مؤید درخواست جدید از حاکمیت می‌باشد. براساس نظر جامعه‌شناسان^۵، شهر فرهنگ خاص خود را دارد. این فرهنگ که در متون کلاسیک تحت عنوان «فرهنگ ابرشهرها» از آن یاد می‌شود، بشدت جهت‌گیری کثرت‌گرایانه دارد. ارزشها و سنتهای گذشته در کنار برجهای سفید و سیاه سر بر فلک کشیده، تیزی خود را کم کم از دست می‌دهد. اساساً فرهنگ شهرنشینی حاصل تساهل و تسامح است. زندگی آپارتمان‌نشینی در فضاهای بسیار تنگ و فشرده با فرهنگها و ارزشهای گوناگون فقط در سایه تساهل و تسامح امکان‌پذیر است.

ج: افزایش باسوادی

یکی از آثار و اهداف مهم توسعه در جامعه افزایش میزان باسوادی است. بالارفتن میزان سواد نتایج و آثار دیگری را نیز به دنبال دارد؛ زیرا نیازها و حوایج فرد تحصیلکرده و باسواد با فرد بیسواد تفاوت دارد. علاوه بر این، اثر متقابل مؤلفه سواد بر محیط پیرامون کاملاً مشهود است. ذائقه‌های افراد باسواد در یک جامعه در حال تحول، نوع برداشت از مسائل سیاسی - اجتماعی، نحوه تصمیم‌گیری، رجوع به مرجع تصمیم‌گیری و... تغییر می‌کند و فرد برای خود حقوق شهروندی قائل می‌شود. افراد باسواد ضمن آنکه احساس استقلال بیشتری می‌کنند، حس مشارکت جویی فراوانی در مسائل پیرامونی خود دارند و قاعدتاً با نگاه انتقادی به مسائل می‌نگرند.

نگاهی به آمارها نشان می‌دهد که رشد جمعیت باسواد ایران از سالهای آغازین دهه ۴۰ شمسی همگام با برنامه‌های توسعه قابل توجه است. در حالی که ۲۸/۷ درصد از کل جمعیت ایران را در سال ۱۳۴۵ افراد باسواد تشکیل داده‌اند، این رقم در سال ۱۳۷۵ به ۷۹/۵۱ درصد رسیده است.

عنوان	سال ۱۳۵۶	سال ۱۳۷۶	درصد رشد مطلق
باسواد	۱۲,۸۰۰,۰۰۰	۴۳,۰۰۰,۰۰۰	۳۳۵
دانش آموز	۷,۵۰۰,۰۰۰	۱۸,۹۷۹,۸۶۳	۲۵۲
کادر آموزشی	۱۵۲,۰۰۰	۸۷۷,۹۵۲	۵۷۷/۲
کادر آموزش عالی (هیأت علمی)	۱۳,۹۵۲	۲۷,۶۵۰	۱۹۶
آموزشگاه تحصیلی	۲۵,۵۰۰	۱۹۳,۰۵۲	۲۲۷

جدول شماره ۳

منبع: مرکز آمار ایران

نرخ رشد باسوادی سال	کل جمعیت ۷ سال به بالا	میزان باسوادی (درصد)	مناطق شهری (درصد)	مناطق روستایی (درصد)
۱۳۴۵	۱۹,۳۷۱,۸۵۶	۲۸/۷	-	-
۱۳۵۵	۲۶,۰۴۴,۶۱۵	۴۷/۵	۶۵/۲	۲۹/۷
۱۳۶۵	۳۸,۷۰۸,۸۷۹	۵۲/۵	۵۹/۸	۴۴/۷
۱۳۷۵	۵۲,۲۹۴,۹۷۹	۷۹/۵۱	۷۲/۹۱	۵۶/۲۶

جدول شماره ۳-۱: نمایه مقایسه‌ای رشد جمعیت باسوادی در سالهای ۱۳۴۵-۱۳۷۵

منبع: مرکز آمار ایران

عنوان	سال ۱۳۶۵	سال ۱۳۷۶	درصد رشد مطلق
دانشجو	۱۵۴,۰۰۰	۱,۲۵۰,۰۰۰	۸۱۲
مراکز آموزش عالی	۶۰	۲۶۶	۴۴۳
مؤسسات تحقیقاتی	۸۱	۱۹۸	۲۴۴/۴
پژوهشگر	۱,۹۲۴	۱۱,۳۹۲	۵۰۰
کارشناس و تکنیسین	۲,۳۱۴	۱۸,۹۱۸	۷۰۰
دانشجوی تحصیلات تکمیلی	۵,۳۹۲	۲۶,۸۶۲	۴۰۰

جدول ۳-۲: مقایسه شاخصهای فرهنگی بر اساس مرکز آموزشی - فرهنگی

منبع: گزارشهای وزارت فرهنگ و آموزش عالی

رشد سواد از دهه ۱۳۴۵ تا ۱۳۷۵ به طور فزاینده‌ای سیر صعودی داشته است. این رشد مؤید تغییر کیفیت جامعه‌ای است که شهری نیز شده است. از آمارهای ذکر شده استفاده می‌شود که نرخ رشد باسوادی در جوامع شهری بیشتر از جوامع روستایی است و نرخ رشد باسوادی در روستاها نیز در مقایسه با قبل از انقلاب، بویژه در سال ۷۵، به نرخ رشد باسوادی در شهرها نزدیکتر شده است. به عبارت دیگر، روستاها نیز از نظر سواد رشد کرده و غالب آنها باسواد شده‌اند. چنین جامعه‌ای که در آن نرخ رشد باسوادی بالا است، ویژگی خاصی پیدا می‌کند که از آن جمله آشنایی و آگاهی بالا از مسائل اجتماعی و سیاسی است. این آگاهی به نوبه خود ذائقه‌های جدید سیاسی و اجتماعی و فرهنگی به آنها اعطا می‌کند که نتیجه آن در درخواستهای مشارکت سیاسی خودگردان (انتخابات) تجلی می‌یابد. افزایش تحصیلات در مقاطع عالی نیز اگر چه در زمره باسوادی می‌تواند مورد تحلیل قرار گیرد، لیکن این بحث را در قالب رشد روشنفکری مورد مطالعه قرار خواهیم داد.

همچنین، آمارها نشان می‌دهد که در سال ۱۳۴۶ از کل افراد ۷ سال به بالا ۲۸/۷ درصد باسواد بوده‌اند. نسبت مردان با سواد در این سال ۳۹/۲ و زنان ۱۷/۴ درصد و همین نسبت برای مناطق شهری ۵۰/۴ و در مناطق روستایی ۱۴/۶ درصد بوده است. در سال ۱۳۵۵ از مجموع جمعیت کشور ۱۲,۲۷۱,۲۲۵ نفر باسواد بوده که این رقم در مورد مردها ۷,۸۴۱,۱۱۷ نفر و در مورد زنان ۴,۴۳۰,۱۰۸ بوده است.

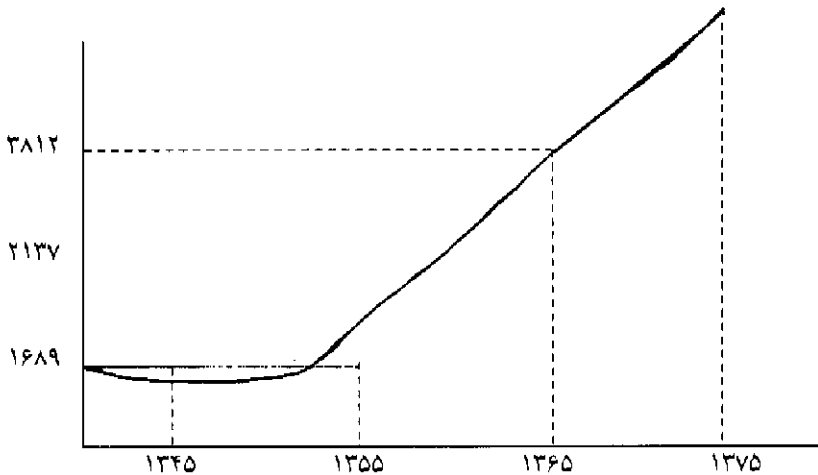
نسبت کل باسوادان در مناطق شهری در این سال ۸,۳۱۵,۴۶۵ نفر و در مناطق روستایی ۳,۹۵۵,۷۶۰ نفر بوده است.

بر این اساس، ملاحظه می‌گردد که رشد سریع جمعیت باسواد، از جمله شاخصهای ملموس و آشکار دوران نوسازی بخصوص بعد از انقلاب بوده است که این مهم خود به صورت علت در پویایی روشنفکری و رشد وسایل ارتباط جمعی اثرگذار بوده است.

د: تحول و افزایش در حوزه کتاب^۶

بر اساس گزارش مؤسسه نمایشگاههای فرهنگی ایران در سال ۱۳۷۵، مجموعاً ۱۲,۸۹۷ عنوان کتاب با تیراژ ۷,۳۸۶,۳۳۸ جلد در کشور منتشر شده که از این تعداد ۱۰,۳۶۲ عنوان تألیف و تعداد ۲,۵۳۵ عنوان ترجمه بوده است.

در سال ۱۳۶۵ این رقم ۳۰۸۱۲ عنوان کتاب اعلام گردیده و در سال ۱۳۵۵ جمعاً ۱۶۸۹ عنوان کتاب منتشر شده است. از این تعداد کتاب ۲۶۷ عنوان ترجمه و ۱۳۷۸ عنوان تألیف بوده است. در سال ۱۳۵۰ مجموع کتب منتشره ۱۰۹۶۱ عنوان کتاب بوده است. به عبارت دیگر، رشد انتشار کتاب از ۱۳۵۰ تا ۱۳۷۵ از رقم ۱۰۹۶۱ به ۱۲۰۸۹۷ رسیده است. به نمودار ذیل توجه کنید:



نمودار ۲ - استخراج گزارشهای مؤسسه نمایشگاههای فرهنگی ایران

۵: رشد و تحول در مطبوعات

در دوره گذار، مطبوعات و وسایل ارتباط جمعی، نه تنها عامل توسعه و نوسازی هستند؛ بلکه محصول آن نیز می‌باشند. چنانچه صنعت و سطح باسوادی افزایش نیابد یا وجود نداشته باشد، احتمالاً استفاده و بهره‌وری از این قبیل ابزار نیز کاهش خواهد یافت. به عبارت دیگر، وسایل ارتباط جمعی و مطبوعات در جوامع و اجتماعاتی رونق دارد که اولاً، مردم علاقه‌مند به مسائل اجتماعی و سیاسی باشند. ثانیاً، توانایی تحلیلی آن را داشته باشند و نیازهای معیشتی آنها تا حدی برطرف شده باشد.

بر اساس آمار تعداد نشریات در سال ۱۳۷۵، ۷۴۹ عنوان است. در حالی که این رقم در سال ۱۳۶۵، ۳۱۵ نشریه (شامل مجله و روزنامه) و در سال ۱۳۵۵، ۳۲۴ و در سال ۱۳۵۰، ۳۷۹ نشریه می‌باشد. قابل ذکر است که تأثیرگذاری شاخصهای فوق باعث شده تا تیراژ مطبوعات در

سال جاری به حدود ۳ میلیون نسخه در روز برسد. این رقم قبل از آنکه علت فضای فرهنگی جدید باشد، می‌تواند به عنوان معلول مؤلفه‌های پیش گفته به حساب آید.

سال	۱۳۵۰	۱۳۵۵	۱۳۶۵	۱۳۷۵
روزنامه	۳۳	۱۹	۱۶	۲۶
هفته‌نامه	۶۹	۱۷	۴۴	۸۲
فصلنامه	۸۸	۱۱۶	۷۲	۱۶۵
ماهنامه	۴۸	۸۸	۱۱۳	۲۱۲
تعداد کل	۳۷۹	۳۲۴	۳۱۵	۷۴۹

جدول شماره ۴: نمایه مقایسه‌ای (۱۳۵۰-۱۳۷۵)

و: سایر رسانه‌ها و ارتباطات

بر اساس گزارش مرکز آمار ایران از سالهای ۱۳۵۰-۱۳۷۵ وضعیت تولید برنامه‌های رادیو و

تلویزیون به شرح زیر است:

(۱) صدا: میزان ساعت برنامه‌های شبکه‌های رادیویی ۱۱۱,۹۰۲ ساعت (پخش)

* در سال ۱۳۵۵: میزان ساعات برنامه‌های شبکه‌های رادیویی $\frac{۱۶۶,۷۷۴}{۳۳,۳۲۸}$ ساعت تولید

* در سال ۱۳۶۵: میزان ساعات برنامه‌های شبکه‌های رادیویی $\frac{۵۴,۸۴۶}{۲۸,۹۰۹}$ ساعت تولید

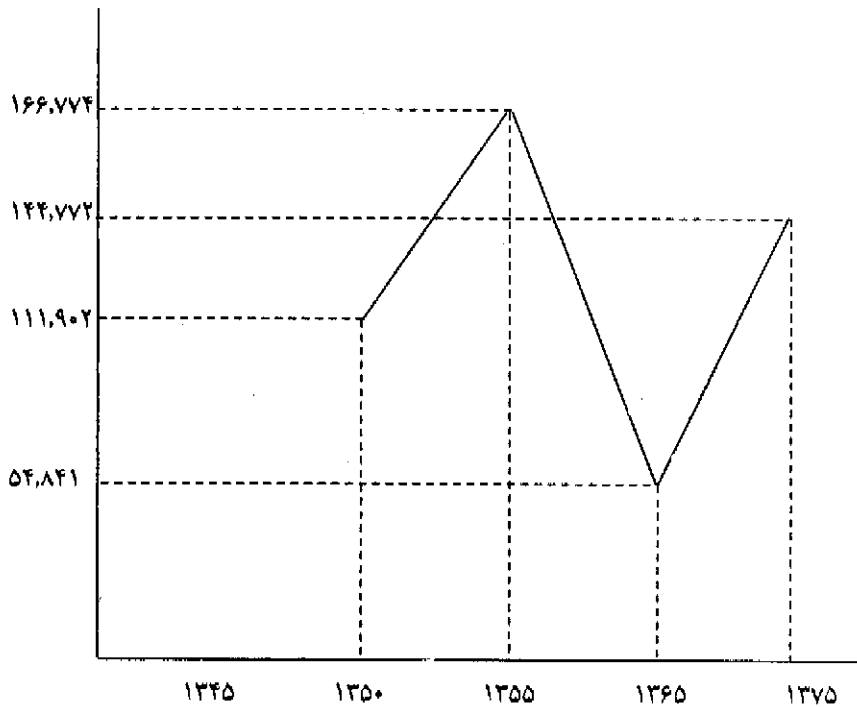
* در سال ۱۳۷۵: میزان ساعات برنامه‌های شبکه‌های رادیویی $\frac{۱۴۴,۷۷۲}{۱۱۱,۱۱۳}$ ساعت تولید

(۲) سیما: میزان تولید برنامه در سال ۱۳۵۰، ۴۹۹۷ پخش

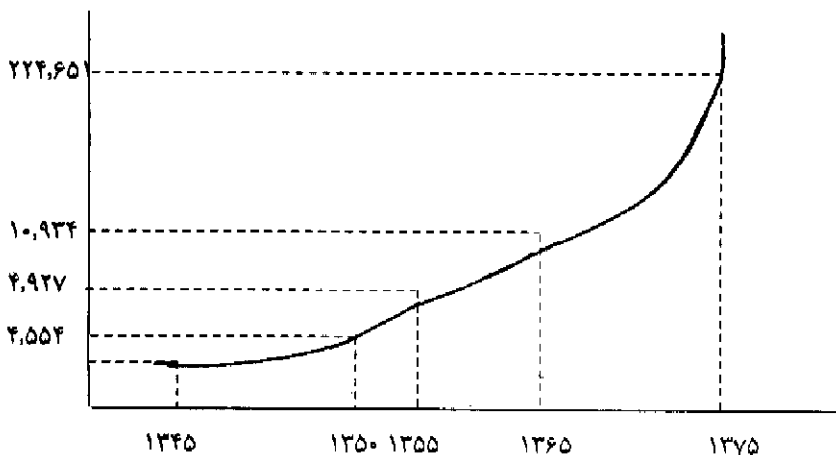
* میزان تولید برنامه در سال ۱۳۵۵: ۴,۵۵۴ ساعت

* میزان تولید برنامه در سال ۱۳۶۵: $\frac{۴,۳۹۵}{۱۰,۹۳۴}$ پخش

* میزان تولید برنامه در سال ۱۳۷۵: $\frac{۱۹,۸۵۳}{۲۲۴,۶۵۱}$ پخش



نمودار ۴- رشد ساعت پخش برنامه‌های صدا



نمودار ۵- رشد ساعت پخش برنامه‌های سیما

گسترش وسایل ارتباط جمعی، جامعه را در معرض امواج متعدد فکری - فرهنگی قرار

می‌دهد. همان طوری که آمارها و نمودارها نشان می‌دهد، میزان تولید و پخش برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی در دوره مورد بررسی، همواره رو به رشد بوده است. البته در دوران جنگ تحمیلی استثنایی است، چون به دلیل شرایط و اوضاع خاص اقتصادی و جنگی بویژه در بخش رادیویی شاهد کاهش هستیم؛ اما در کل و مخصوصاً در سال ۱۳۷۵ نرخ رشد ساعات پخش و تولید همچنان رو به تصاعد است. گرچه پس از انقلاب غالب برنامه‌ها با محتوای اسلامی و دینی تولید و پخش شده‌اند، باید پذیرفت که بسیاری از این برنامه مخصوصاً سریالها، نشریات، کتب و فیلمها و غیره تحت تأثیر فرهنگ غربی بوده‌اند. به این ترتیب روشن می‌گردد نتیجه چنین روندی تغییر ذائقه‌های فرهنگی، سیاسی و نیز درخواستهای جدید سیاسی خودگردان می‌باشد.

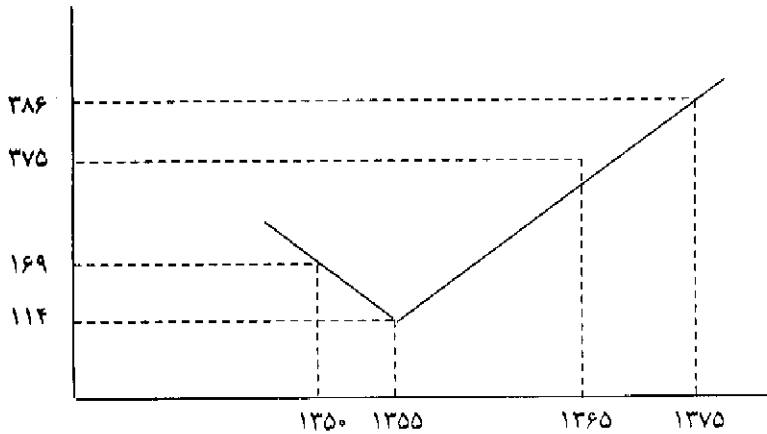
عنوان	سال ۱۳۵۶	سال ۱۳۷۶	درصد رشد مطلق
نشریات	۲۱۶	۱,۰۰۰	۴۶۲/۵
کتاب (عنوان)	۲,۸۰۰	۱۶,۰۰۰	۵۷۲
کتابهای موجود در کتابخانه‌ها	۱,۶۰۰,۰۰۰	۵,۷۸۴,۰۰۰	۳۶۱/۵
فیلم	۴۹	۵۶	۱۱۴/۲
کتابخانه‌های عمومی	۳۶۰	۶۷۰	۱۸۶
صدا و سیما (تولید)	۱۸,۸۰۰ ساعت	۱۶۶,۱۲۵	۸۸۳

جدول شماره ۴-۱: مقایسه شاخصهای فرهنگی بر اساس ابزار فرهنگی

(آمار سال ۱۳۷۳)

از جمله شاخصهای رشد فرهنگی در روند تحولات ساختاری افزایش تعداد و کیفیت فیلمهای تولید شده در سال است. در سال ۱۳۵۰ مجموع فیلمهای اکران اول ۳۷۵ فیلم بوده که از این تعداد ۷۵ فیلم ایرانی و بقیه خارجی بوده‌اند. در سال ۱۳۵۵ مجموعاً ۳۴۰ فیلم در دوره اول اکران شده که از این تعداد ۶۱ فیلم ایرانی و بقیه خارجی بوده‌اند. این ارقام در سال ۱۳۶۵ با

رشدی معادل ۷۰ درصد به رقم ۱,۳۰۹ می‌رسد و در سال ۱۳۷۵ تعداد کل فیلمهای بررسی شده ۳۰۳، تعداد فیلمهای مجوز گرفته ۱۶۹ و رقم آکران به ۳,۹۴۷ یعنی سه برابر سال ۱۳۶۵ رسیده است. نمودار شماره ۶ تعداد فیلمهای مجوز گرفته و تولید شده سینمای ایران را نشان می‌دهد:



نمودار شماره ۶- نمایه رشد فیلم از سال (۱۳۴۵ - ۱۳۷۵)

ز: تحول قشر روشنفکر

رشد جمعیت روشنفکر، یکی دیگر از اجزاء و عناصر تئوری تحولات ساختاری است. بر اساس این نظریه یکی از پیامدها و نتایج مهم نوسازی و توسعه، رشد جمعیت روشنفکر در هر جامعه است. نماد جمعیت روشنفکر می‌تواند موارد مختلف باشد. به عبارت دیگر، تعریف روشنفکری تا حدودی مشکل است و اجزای تشکیل دهنده آن به حسب دیدگاهها مختلف، متفاوت و متعدد می‌باشند.^۷ روشنفکری، بنا بر تعریف متداول در ایران، به جریان فکری خاصی گفته می‌شود که با ابزار علم و تکنولوژی، مظاهر تمدن جدید را می‌پذیرد و ساختارهای کهنه و سنتی را طرد می‌کند. البته، از نظر این تحقیق، روشنفکری به جریانی اطلاق می‌شود که با تکاپوی فکری خود، به تولید فکر در یک جامعه اشتغال داشته و بر اساس واقعیتهای فرهنگی و بومی به اصلاح و رشد جامعه می‌اندیشد و الزاماً موافق به هم ریختن ساخت سنتی جامعه نیست. در این روند، روشنفکر نقش مؤثری در تغییر و تحولات سیاسی جوامع ایفا می‌کند. روشنفکران طیفی متنوع و گسترده را در جامعه تشکیل می‌دهند که به چند دسته مهم از آنان

۱) دانشجویان: به هر میزان که تعداد دانشجو در جامعه‌ای بیشتر باشد، جریان روشنفکری در آن جامعه فعالتر و قویتر عمل می‌کند.

۲) اعضای هیأت علمی و مدرسین دانشگاهها: یکی از ویژگیهای جوامع در حال توسعه یا توسعه یافته، داشتن کادر متخصص و با تحصیلات عالی در مقاطع کارشناسی و دکتری می‌باشد. این طیف هم در تسریع تحولات اجتماعی نقش مؤثری به عهده دارند و هم خود محصول توسعه و دگرگونی اجتماع و جامعه در حال توسعه و یا توسعه یافته هستند و در حقیقت رابطه متقابل با یکدیگر دارند.

۳) پژوهشگران و محققین: این گروه ضمن تحقیق و کنکاش و ارائه پروژه‌های پژوهشی، نقشی بس مؤثر در حل مشکلات و رفع موانع توسعه دارند.

۴) مؤسسات و نهادهای آموزشی و تحقیقاتی: در یک جامعه در حال توسعه و یا توسعه یافته رشد این مؤسسات در ارتباط با سایر اجزاء و عناصر قبلی دانشجویان، مدرسین و... امری طبیعی و بدیهی است.^۸

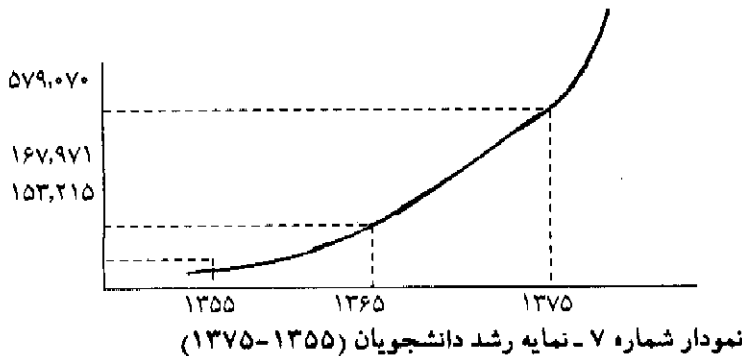
از ویژگیهای جوامع در حال توسعه رشد چشمگیر این نهادهاست و هم اکنون بهترین و موفقترین دانشگاهها و مراکز تحقیقی و آموزشی در کشورهایی که زودتر از بقیه در این مسیر گام برداشته‌اند دیده می‌شود. در مجموع، ظهور این نهادها و جمعیت روشنفکر در جریان روند نوسازی از شرایط و عوامل ضروری تکامل روند توسعه است و در تغییر و دگرگونیهای بنیادی جوامع نقش ویژه دارد. این طیف فکری بتدریج موجب تحول و جنبشی نوین در سطح اجتماع می‌شوند و ضمن مخالفت با نهادها و ساختارهای سنتی، حکومتهای غیر مردم‌سالار و بسته را به چالش می‌طلبند. هانتینگتون در این مورد می‌گوید:^۹ مخالفت روشنفکران شهری با حکومت نه تنها خصلت رایج جوامع مدرن است؛ بلکه خصلت تقریباً هر نوع جامعه دستخوش نوسازی به شمار می‌آید. در جوامع مدرن، دانشجویان معمولاً فعالترین و مهمترین نیروی سیاسی طبقه متوسط را می‌سازند. در نظامهای سیاسی سنتی، دانشگاه پایتخت، معمولاً کانون رویکردهای دشمنانه و توطئه بر ضد رژیم است. مخالفت دانشجویان با حکومت، شدیدترین نشانه مخالفت طبقه متوسط است؛ زیرا این مخالفت بسیار پایدار است. این نوع مخالفتها در بیشتر موارد از کاستیهای مادی سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه بیشتر از عدم امنیت روانی، از خودبیگانگی و احساس

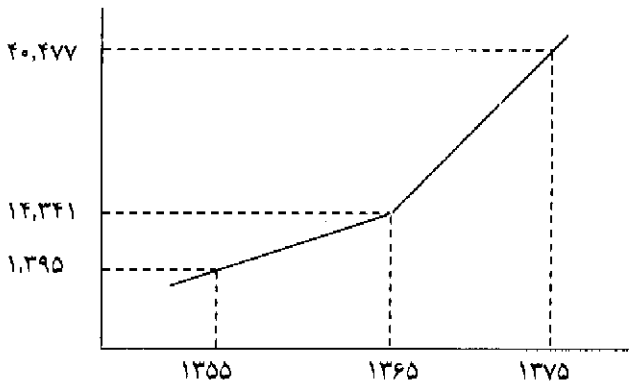
گناه شخصی و نیاز شدید به احساس هویت مایه می‌گیرد.

طبقه متوسط شهری، شأن ملی، پیشرفت هدف ملی و فرصت اشتراک در بازسازی سراسر جامعه را خواستار است. اینها هدفهای آرمانی هستند و این درخواستها را هیچ حکومتی نمی‌تواند برآستی برآورده سازد. به همین جهت این عناصر طبقه متوسط را نمی‌توان با «اصلاحات» آرام ساخت.

دانشجویان بیشتر از دیگران با جهان‌نویین و ملت‌های پیشرفته و غرب آشنایی دارند. در ذهن آنها دو شکاف بزرگ وجود دارد. یک شکاف، میان اصول نوین شدگی (برابری، عدالت، اشتراک اجتماعی و رفاه اقتصادی و تحقق آنها در جامعه‌شان) و دیگری، شکاف میان اوضاع فعلی ملت‌های پیشرفته و اوضاع جامعه خودشان. دانشجویان و روشنفکران جامعه با مشاهده تفاوت عمیق جامعه خود با جوامع پیشرفته، از جامعه شرمسار و بیگانه می‌شوند و پیوسته در آرزوی بازسازی کامل جامعه و در صف ملت‌های پیشرفته جای گرفتن، می‌سوزند. این قشر که از خانواده و هنجارها و الگوهای رفتار سنتی جدا افتاده است به معیارها و اصول انتزاعی نوین شدگی سرسپرده می‌شود. اینک باید دید در جامعه ایران این قشر روشنفکر، چه تحولاتی را پشت سر گذارده است.^{۱۰}

متأسفانه از سال ۱۳۴۵ اطلاعات دقیق و درستی نداریم؛ لیکن در دوره پس از آن شاخصهای آماری سیر صعودی رشد طبقه مذکور را ثابت می‌کند. ذیلاً در قالب نمودار مراحل و نحوه افزایش نرخ رشد هر یک از موارد یاد شده نشان داده شده است:





نمودار شماره ۸ - نمایه رشد کادر آموزشی در دانشگاهها (۱۳۵۵-۱۳۷۵)



نمودار شماره ۹ - نمایه تعداد مراکز آموزشی و تحقیقاتی

این آمار صرفاً متعلق به دانشگاههای دولتی طی سالهای یاد شده است. علاوه بر این آمار، دانشگاه آزاد اسلامی در سال ۱۳۷۵، تعداد ۶۱۳,۴۶۸ نفر را تحت پوشش داشته است که باید تعداد کارکنان آموزشی دانشگاه آزاد اسلامی در سال ۱۳۷۵ را هم به آن اضافه نمود که بالغ بر ۱۸,۲۲۸ نفر بوده‌اند.

به این ترتیب نرخ رشد تحصیلات عالی در ایران و مراکز آموزشی تحقیقاتی که نقش مستقیم و عمیقی بر شکل‌گیری جریان روشنفکری در جامعه ایران داشته است، طی سالهای اخیر و به طور کلی در سالهای ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۵ به طور بی‌سابقه‌ای افزایش داشته است و مسلماً این طیف

با تأثیرگذاری بر افکار عمومی، بینش و سطح آگاهیهای مردم و مسئولین و تغییر ذائقه‌های موجود جامعه، آن را به عنوان بستری مسالمت‌آمیز، به دگرگونی واداشته است و این موضوع با نظریه تحولات ساختاری ارتباط دقیق و کامل دارد.

ح: تحول در ساختار طبقاتی^{۱۱}

جامعه ما در ۲۰ سال گذشته صحنه یک جابه‌جایی و تلاطم عظیم و گسترده در ترکیب طبقات اجتماعی بود که دست به دست تحولات پیشین چهره آن را آشفته‌تر می‌کرد و عناصر ثابت و تعادل نسبی ساختاری آن را سلب می‌نمود. سیاستهای اقتصادی - اجتماعی ۲۰ سال گذشته به افزایش عظیم حجم طبقه متوسط مصرف‌گرا و هجوم بخش کثیری از جامعه به بازار مصرف انجامید. با وجود این، از آنجا که این سیاستها یا حجمی بسیار گسترده‌تر از شعارها همراه بود، نتوانست در میان این گروهها روانشناسی «تأمین» و «رضایت» اجتماعی و سیاسی را فراهم آورد و به عکس احساس «عدم امنیت» و تنش روانی و تکاپوی تب آلود برای ارتقا را در هرم طبقاتی در میان این گروههای اجتماع، نوظخته سبب شد. تعارض این احساس که می‌توان به وضع بهتری دست یافت و مقایسه وضع خود با وضع مطلوبتری که همگنان به آن دست یافتند، نوعی احساس «پس افتادگی» و غبن را آفرید.

دانیل لرنر، استاد دانشگاه هاروارد، افزایش شکاف میان «توقعات» و «واقعیات» را یکی از عوامل بحران و چالشهای اجتماعی می‌داند. طبق نظریه او - که به فرمول لرنر معروف است - احساس محرومیت مولد نسبی است که انسان میان «خواسته‌ها» و «یافتهای» خویش احساس می‌کند. بنابراین، سیاستگذاری نسنجیده می‌تواند سطح ثروت طبقات فقیر جامعه را افزایش دهد. درحالی که هیچ‌گاه به احساس رفاه دست نیابند و به عکس خود را «محروم» تر از گذشته پندارند و همواره از وضع موجود ناراضی باشند.

پیدایش این طبقه نوظخته، از آنجا که بر بنیاد برنامه‌ریزی و مهندسی اجتماعی صورت گرفته بود، منجر به ایجاد یک طبقه متوسط مولد نشد، یعنی گروههای اجتماعی را که دارای جایگاه با ثبات و مفیدی در ساختار اجتماعی و اقتصادی باشند پدید نیاورد. به عکس، این موج خود به خود سبب انباشت مقادیر عظیم سرمایه‌های کوچک در دست گروههای کثیری از اعضای جامعه شد. صاحبان این سرمایه‌ها در پی تحقق دو هدف بودند: تأمین نیازهای مصرفی و

افزایش سرمایه و تکاپو برای افزایش نقدینگی که این طبقه نوکیسه را به سوی شاخه‌های هر چه کم‌زحمت‌تر و پرسودتر اقتصاد سوق داد. شاخه‌هایی که نیازمند دانش و تجربه نیز نبود و چنین شد که افزایش طبقه متوسط در ایران عملاً به افزایش یک قشر اقتصادی دلال و واسطه و درگیر در مشاغل مرتبط با کالاهای مصرفی و خدمات مرتبط با این عرصه انجامید. به این ترتیب ظهور این طبقه متوسط انبوه و پرشمار به جای آنکه به نیروی محرکه اقتصاد تولیدی در ایران بدل شود، به عاملی نیرومند در جهت نابسامانی و فساد ساختار اقتصادی جامعه بدل شد. اشاعه و رشد فرهنگ دلالی و مصرفی و تب افزایش ثروت در فرهنگ جامعه نیز بازتاب مستقیم و چشمگیر یافت. نتیجه این دگرگونی ژرف، «ساخت زدایی» یا «بی‌اندام شدن» جامعه بود.

افزایش این طبقه متوسط، طبقات تهیدست شهری و روستایی را از میان نبرد؛ بلکه ترکیب و کیفیت آن را دگرگون ساخت. یعنی گروه‌های جدیدی به صفوف طبقات تهیدست رانده شدند که بعضاً در گذشته در صفوف طبقه متوسط جای داشتند و دورانی از ثبات اجتماعی را تجربه کرده بودند.

در مقابل این تحول طبقاتی در بدنه جامعه، که از یکسو به اشاعه فرهنگ مصرف و دلالی انجامید و از سوی دیگر به رانده شدن بخش‌های کثیری از جامعه به صفوف طبقات تهیدست، نوع جدیدی از تراکم ثروت در بخش‌هایی از جامعه شکل گرفت و ظهور طبقات جدیدی از کلان و ثروتمندان را سبب شد. مهمترین و مؤثرترین بخش این گروه در پیوند با بخشی از دستگاه‌های متنوع حکومتی و از طریق سوء استفاده از عرصه قدرت پدیدار شد. به عبارت دیگر، منشأ ثروت این طبقه جدید نیز ارتزاق از درآمد نفت و رانتهای سیاسی بود و نه تولید و ثروت اجتماعی.

چالش‌های اجتماعی انقلاب اسلامی در دهه سوم

همچنان که ملاحظه گردید تحولات ساختاری در انقلاب (به‌خصوص طی سال‌های ۱۳۶۸-۱۳۷۶) بر بسیاری از شاخصه‌های اجتماعی تأثیر ماندگار گذاشت. واقعیتی انکارناپذیر در پس این تأثیرگذاری وجود دارد و آن وقوع چالش‌های عمیق در اجتماع حال و آینده ایران است. در حقیقت، انقلاب اسلامی ضرورتاً به سمت چالش رهنمون می‌شود و در این راستا رفتار حکومتگران در روز آمد کردن جامعه، تأمین نیازها و پاسخگویی مقتضی به مطالبات

جدیدالولاده در همه عرصه‌ها می‌تواند فرصتهای نوینی را برای پویایی انقلاب مهیا سازد. چرا که وقتی از آثار تحولات ساختاری سخن می‌گوییم مرادمان آن دگرگونی‌هایی است که معمولاً همراه با نوسازی رخ می‌دهد و این فرایند مستلزم ایجاد تغییر در حوزه‌های متعدد جامعه است. تأثیر بر نظام فشریندی، سیاست، آموزش، ارزشها، نگرشها، شخصیت، اقتصاد و... از جمله مؤلفه‌های تأثیرپذیر از این روند می‌باشد که ما به طور گذرا چگونگی این تأثیرگذاری را در حوزه‌های مختلف یادآور می‌شویم:

الف: تحول سیاسی

در این حیطة دلبستگیهای محلی و قومی جای خود را به ملی‌گرایی و نگرش کل‌گرایانه می‌دهد. مشارکت سیاسی به عنوان نمادی‌ترین رکن سیاست وارد مرحله تازه‌ای شده و عمده‌اقتضای اجتماع را در برمی‌گیرد. فرد احساس می‌کند که می‌تواند در روند دموکراتیک شدن جامعه سهمیم باشد. بنابراین خواسته‌های جدید خود را به نظام سیاسی تحمیل می‌کند. در این حالت دولت کارکردهای خود را گسترش داده و پیچیدگی دولت در این شرایط حکم می‌کند که گروه‌های مختلف سیاسی به سوی نهادینه شدن حرکت کرده و گرایش به سمت فعالیتهای سیاسی افزایش یابد. تحزب ثمره چنین وضعیتی است. ناهنجاری در سامان فعالیتهای سیاسی به هنجارهایی در قالب نهادها، احزاب، انجمنها و سندیکاها تبدیل می‌شود. ارزشهای عام گرایانه سیاسی به جای ارزشهای خاص‌گرایانه مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این حالت مشارکت واقعی شهروندان متجلی می‌شود. حال اگر سیستم سیاسی ظرفیت چنین خواسته‌هایی را داشته باشد، جامعه بدون هر کنش و چالش اجتماعی به آن سمت حرکت می‌کند. در غیر این صورت گرایشات جدید، کنشهای اجتماعی را سبب می‌شوند.^{۱۲}

ب: تحول اجتماعی

ذکر این نکته ضروری است که تحولات مورد اشاره، ضرورت نوسازی نیست؛ بلکه بنا بر اقتضای جامعه ممکن است در آینده، نوسازی در مسیری قرار گیرد که مستلزم این نوع دگرگونیها نباشد. آنچه مسلم است این است که در جامعه مورد مطالعه ما (ایران بعد از انقلاب اسلامی) این تحولات در حوزه‌های مختلف رخ داده است.

در باب تحولات اجتماعی می‌توان به شاخصهایی چون جمعیت، رسانه‌ها، قشربندی اجتماعی، سطح سواد خانواده، جمعیت روشنفکری و... اشاره کرد. تغییرات جمعیتی که همراه با نوسازی رخ داده‌اند، شامل افزایش جمعیت و مهاجرت در مناطق روستایی به مناطق شهری است. در جامعه سنتی ۷۰ درصد یا بیشتر مردم در بخش کشاورزی اشتغال دارند، ولی جامعه متجدد جامعه‌ای شهری است. در جریان نوسازی همچنین در قشربندی اجتماعی و تحرک طبقاتی تغییرات متعددی رخ می‌دهد. تامین (Tumin) در قشربندی جامعه در حال گذار ۹ دگرگونی کمی را تشخیص داده است:^{۱۳}

- (۱) تقسیم کار پیچیده‌تر می‌شود و تعداد متخصصین افزایش می‌یابد.
 - (۲) این گرایش پیدا می‌شود که منزلت افراد مبتنی بر اکتساب باشد نه انتساب.
 - (۳) وسیله مناسبی برای اندازه‌گیری عملکرد کسانی که در تولید فعالند مورد توجه قرار می‌گیرد.
 - (۴) کار از یک فعالیت ذاتاً خشنودکننده به فعالیتی که جنبه وسیله‌ای دارد تبدیل می‌شود؛ یعنی به جای اینکه خود پاداش محسوب شود، وسیله‌ای برای دستیابی به پاداش می‌گردد.
 - (۵) پاداشهای موجود برای توزیع افزایش می‌یابند.
 - (۶) پاداشها بر مبنای تساوی توزیع می‌گردند.
 - (۷) برخی دگرگونیها، در توزیع اعتبار اجتماعی رخ می‌دهد.
 - (۸) در امکانات زندگی اقشار اجتماعی گوناگون پاره‌ای تغییرات به وقوع می‌پیوندد.
 - (۹) تغییرات و مسائل مشابهی در توزیع قدرت یافت می‌گردد.
- به این ترتیب می‌توان گفت که در جریان نوسازی، طبقات متوسط و بالا گسترش می‌یابند و این خود پایه و بنیاد دگرگونی ریختی اجتماع است.

ج: تحول فرهنگی

تفسیر در نگرشها، ارزشها و باورهای مستولی شده بر جامعه سنتی در فرایند نوسازی یک تکیه‌گاه محسوب می‌شود. انگاره‌های اجتماعی در این روند به سمت عقلانیت پیش رفته و بر نگرش افراد به جامعه، سیاست و فرهنگ تأثیر می‌گذارد.

به قول ماکس وبر ما در جهانی به سر می‌بریم که وجه مشخصه آن عقلانی شدن و هوشمند

شدن است و بر اساس این مدنیت جامعه به سمت تقدس‌زدایی، دنیایی شدن و انتخابگری پیش می‌رود. افراد یک اجتماع در حال نوسازی، گروه‌های مرجع سنتی را پس می‌زنند و خود با اتکا به عقل خویش انتخابگری می‌کنند.^{۱۴}

به عبارتی، فرایند تحول فرهنگی دست کشیدن از شرکت عاطفی در تفکر درباره جهان است. روندی که طی آن واکنش انسان به محیط انسانی و طبیعی‌اش و کنترل وی بر آن عوامل، به طور فزاینده‌ای توسط ملاحظات اجتماعی و عقلانی تنظیم می‌گردد. انسان نوین، خود خود را به عنوان یک ابزار اولیه برای درک و کنترل زندگی خویش به کار می‌بندد و این جنبه سیاسی نوسازی است.

از نظر فردی و شخصیتی نیز می‌توان تحولاتی را بر اجتماع از بعد فرهنگی مترتب دانست. آمادگی برای پذیرش امور جدید، نوآوری، توان قاعده‌مند کردن عقاید مربوط به موضوعات گوناگون، دارا بودن این گرایش که در آن عقاید دموکراتیک باشد، اعتقاد به تسلط بر سرنوشت، توان درک و پیش‌بینی دقیق رفتار دیگران، ایمان به علم و تکنولوژی و اعتقاد به عدالت در توزیع و ...

د: تحول اقتصادی

اساساً نوسازی مستلزم رشد اقتصادی است ولی آن رشد ممکن است مبتنی بر صنعتی شدن باشد یا نباشد. به هر ترتیب، عرصه اقتصاد مهمترین حوزه تأثیرپذیر در روند نوسازی است. تحولات ساختاری عمدتاً متوجه اقتصاد است که تغییر در مؤلفه‌های آن می‌تواند به رشد شهرنشینی، تحول طبقاتی، افزایش سطح توقعات و تغییر در الگوی مصرف منجر شود. در پی این تحولات بخصوص رشد شهرنشینی، گسترش ارتباطات، سطح سواد و... را نیز شاهد هستیم. افزایش توقعات نیز چالش‌های بسیاری را به جامعه تحمیل خواهد کرد که در قسمتهای آینده در خصوص آن توضیح بیشتری خواهیم داد.

فرهنگ: اولین چالش در خور تأمل

بدون تردید و با توجه به مطالب ذکر شده شاخصهای فرهنگی مهمترین هدف و آسیب‌پذیرترین بخش در برابر تحولات ساختاری جامعه هستند. آمارها، نظرسنجیها و

مطالعات مختلف، این حکم را در مورد ایران نیز صادق می‌داند. در کنار این مسأله، باید در خصوص ایران به یک پدیده مهم طی سالهای گذشته نیز اشاره کرد و آن اینکه دولت سازندگی (طی سالهای بعد از جنگ به علت تمرکز بیش از حد بر مسائل اقتصادی) کمتر به مسائل فرهنگی توجه کرد و شاید بتوان گفت که عرصه فرهنگ بخصوص در سالهای پایانی سازندگی به فراموشی سپرده شد. این روند که البته تا حدود زیادی طبیعی نیز بود (به علت اینکه بلافاصله بعد از جنگ، یعنی دوره سرکوب طبیعی توقعات مادی افراد، دولت عنان امور را به دست گرفته بود و به ناچار دولت به سمت تأمین نیازهای اقتصادی جامعه رفت) به مرور زمان فضای خاص فرهنگی را به کشور تحمیل کرد.

الگوی مصرف تغییر یافته و تشکیل طبقه اقتصادی جدید به همراه رشد آگاهیهای اجتماعی باعث شد تا آرمانهای انقلابی دچار فراموشی شده و افتخارات و نمادهای ارزشی به کناری نهاده شود. درگیری مسئولین با حوزه اقتصاد، رفاه‌طلبی افراد نزدیک به حکومت، استفاده از رانتهای سیاسی و... از جمله پدیده‌هایی بود که کارکرد فرهنگی نظام را با مشکلات جدی مواجه ساخت. این در حالی بود که تکنولوژیهای رسانه‌ای و ارتباطی مانند ماهواره، ویدئو و... هر روز، بیش از پیش، با خرده فرهنگهای تحمیلی به جامعه سرازیر می‌شد. نبود استراتژی فرهنگی، عدم تلاش برای فرهنگ‌سازی از طریق رادیو و تلویزیون، سینما، ادبیات و... فقدان انسجام منطقی در کارکردهای دستگاههای فرهنگی و... باعث گردید تا حوزه فرهنگ کارآمدی خویش را از دست دهد. ذکر این نکته ضروری است که در زمان جنگ بدون اینکه هیچ تولید فرهنگی در جامعه باشد، فضای مبتنی بر آموزه‌های دینی و نقش آفرینی عالمانه حضرت امام (س) و تداوم فضای انقلابی، جریان فرهنگی حاکم را به نحوی مثبت پیش می‌برد؛ ولی این روند در دوران استیلائی تفکر اقتصاد محوری کاملاً متوقف شد.

روی دیگر سکه در بعد جامعه‌شناسی فرهنگی است و واقعیت این است که جامعه ما تحولات چند سویه را به خود دیده است. بر اساس یافته‌های آماری ۱۳۵۵، در آستانه انقلاب اسلامی جامعه ایران، جامعه‌ای نیمه شهری و تقریباً بیسواد بود. به این معنا که فقط ۴۷/۵ درصد از جمعیت کشور در آبان ۱۳۵۵ باسواد بودند و فقط ۴۷ درصد از جمعیت در شهرها زندگی می‌کردند. سرشماری ۱۳۷۵ کل کشور نشان می‌دهد که نزدیک به ۸۰ درصد از جمعیت ۶ سال به بالا باسواد هستند و نسبت باسوادی در مناطق شهری ۸۶ درصد و در مناطق روستایی قریب به

۷۰ درصد است. در این دو دهه نسبت زنان باسواد کشور از ۳۶ درصد به بیش از ۷۴ درصد رسیده است و این نسبت برای زنان شهری ۸۲ درصد است. به طور کلی، جمعیت در حال تحصیل کشور از ۷,۲۵۱,۰۷۳ نفر در سال تحصیلی ۱۳۵۷-۱۳۵۸ به ۱۹,۳۲۴,۱۰۴ نفر در سال ۱۳۷۵ رسید و در واقع ۲۶۶ درصد افزایش یافت.^{۱۵}

ورود تحصیلکردگان دانشگاهی به ارکان اجرایی و قانونگذاری کشور، رسوخ رسانه‌های مکتوب و غیر مکتوب، تحرک طبقاتی، افزایش منزلت اجتماعی، قدرت سیاسی اقشار سنتی، اعتماد به نفس و... از جمله مؤلفه‌هایی است که مستقیماً تحت تأثیر سواد در جامعه ما خود نمایی می‌کند.

از سوی دیگر، افزایش جمعیت و رشد مولید در اوایل انقلاب که به «انبوه» جمعیت در دهه ۷۰ منجر شد، با توجه به شرایط خاص انقلابی کشور و ضرورت آگاهی و عدم انقطاع نسلی کاملاً ملموس بود. تداوم سیاست فرهنگی انقلاب در گرو انتقال مفاهیم به نسل جدید است؛ اما سرعت تحولات ساختاری چنین فرصتی را به متولیان فرهنگی جامعه نداد. نسل جدید اگر چه با شتاب به صحنه آمد؛ ولی هیچ‌گاه حضور او درک نگردید. همین امر تحول ناگهانی در افکار عمومی را باعث شد و اکثریت فکری جدیدی (همگام با رشد سواد و جمعیت روشنفکری) حول موضوعهای نوینی مانند نوگرایی دینی، ارزشهای مدنی و... شکل گرفت.

نسل جدید، انگاره‌های نوینی را با خود پدید آورده و حمل می‌کند. این جمعیت جوان متأثر از عوامل بسیاری به یک خودباوری نسبی رسیده و لذا نیازهای فرهنگی جدیدی را می‌طلبد. تحول از فردگرایی منفی به فردگرایی مثبت، رجوع به عقل، نفی رفتار تبعی، استقلال طلبی، تنوع طلبی و فزون‌طلبی از جمله شاخصه‌های خودباوری این نسل است که مسلماً بستر فرهنگی خاصی را برای رشد و تداوم نیاز دارد.

نتایج برخی نظرسنجیها در مورد چالشهای فرهنگی کاملاً قابل تأمل است:

بر اساس نظر سنجی که مرکز پژوهشهای مجلس درباره مهمترین نیازهای امروز ایران از دیدگاه مردم در سال ۱۳۷۶ انجام داده است، نیازهای ذیل به ترتیب استخراج شده‌اند:

(۱) افزایش آزادی بیان در مطبوعات؛

(۲) تشکیل شوراهای و احزاب؛

(۳) حذف سانسور از رسانه ملی؛

افراد دانشگاهی ۴/۵۶ درصد، افراد دیپلمه ۵/۲۲ درصد و افراد بیسواد ۳/۳۷ درصد تقاضای آزادسازی ماهواره را داشته‌اند. نکته قابل تأمل در این سنجش این است که ارقام مذکور تفاوت اندکی را بین شهرنشینها و روستاییان نشان می‌دهد و این امر ناشی از یکسان‌سازی فضای عمومی فرهنگی متأثر از تحولات ساختاری است.

تحقیقات موردی بسیاری، فرضیه فوق را ثابت می‌کند. در این زمینه می‌توان به استناد آماری استخراج شده در تحقیقات برخی نهادها بعد از دوم خرداد و بعضی تحقیقات دانشگاهی مانند کتاب توسعه و تضاد به قلم دکتر فرامرز رفیع‌پور اشاره کرد که در این نوشتار به دلیل کمی فرصت تنها به ذکر نام آنها پرداختیم.

مجموع نتایج سنجشها و نگاهی عمیق به جامعه در حال تحول کنونی نشان می‌دهد که خواست، تغییر و انباشت آموزه‌های فرهنگی نو کاملاً نمایان است: تقاضا برای جابه‌جایی سلسله مراتب ارزشی، قرائتهای نو و امروزی از بنیادهای فرهنگی و ارائه چهرهٔ مألوفی از دین از جمله مؤلفه‌هایی است که می‌توان به عنوان چالش جدی در عرصه فرهنگ در آینده برشمرد. قابل ذکر است که چالشهای فرهنگی پیش گفته ضرورتاً به سمت تغییر منفی میل نکرده و نمی‌کنند. اگر چه برخی آموزه‌های فرهنگی جدید با آنچه نظام ارزشی خوانده می‌شود، همخوانی ندارد؛ ولی می‌تواند به عنوان یک «فرصت» از آنها استفاده شود.

سیاست: دومین چالش مهم انقلاب اسلامی

تحولات ساختاری - که در سنجش پیش به طور مفصل مورد بررسی قرار گرفت - نقش بسیار مؤثری در تحولات سیاسی دارد. جمعیت جوان، حضور زنان در فعالیتهای اجتماعی، آگاهی افراد جامعه و میل به تغییر برای تأمین خواسته‌های نو از جمله عواملی است که ساختار قدرت سیاسی را بشدت متأثر ساخته و از این به بعد نیز متأثر خواهد ساخت. عرصه سیاست با انتخاب آقای خاتمی در دوم خرداد ۷۶ کاملاً نشان داد که در فرایند تحولات ساختاری تغییر اساسی ایجاد شده است. اگر چه معتقدیم باور به مفاهیم مدنی در حریم سیاست مانند قانون، آزادی بیان، شکل‌گیری احزاب و نهادهای واسطه همراه با پیروزی انقلاب اسلامی خودنمایی کرد ولی دوران فترت پس از انقلاب به دلیل جنگ و الزامات انقلابی آن را با تأخیر مواجه

ساخت.

در اواسط دهه ۷۰ شمسی، ما شاهد تأثیرگذاری تحولات ساختاری رخ داده بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در جامعه هستیم. در این فرایند خواسته‌های زیادی ایجاد شده، ساختهای تصمیم‌گیری و مراکز متعدد قدرت به سمت نهادینه شدن حرکت نموده و گرایش برای آشکاری فعالیت‌های سیاسی بیشتر شده است. نیروهای اجتماعی، چه آنها که زمانی در انقلاب اسلامی نقش آفرین بودند و اینک در حاشیه قدرت قرار دارند و چه نسل جدید نسبت به وضعیت موجود «یکسان انگار» شدند و در نتیجه تمایل به مشارکت سیاسی افزایش یافت. در این روند فرد، آگاهانه درگیر عرصه سیاسی در سطوح مختلف می‌شود و جامعه‌پذیری سیاسی به او حکم می‌کند که چگونه رفتار و الگویی را برای حرکت سیاسی خود انتخاب کند.

همچنان که بیان شد، نسل جوان در یک فضای خاص سیاسی رشد کرده بود، وعده و وعیدها، بسیج سیاسی برای دفاع از دین و ملک، آینده شغلی نامطمئن و... از جمله شاخصه‌های نوع تربیت سیاسی این نسل بود که همراه با الگوی آرمانی انقلاب اسلامی، روحیه اعتراضی - البته از نوع مسالمت‌آمیز آن - را به او تحمیل کرده بود و همین فرایند، عزم ملی برای مشارکت سیاسی به منظور تغییر را فراهم ساخت.

به نظر نگارنده، شرایط مذکور در کنار عوامل شتاب‌زدایی مانند کنار رفتن فضای جنگ، حاکمیت فرهنگ مصرف‌گرایی، افزایش ارتباطات با جهان خارج، عدم سختگیری حکومت در مسائل اجتماعی، رشد نقدینگی در جامعه و به تبع آن تشکیل طبقات جدید با مشخصه‌های ویژه، رشد شهرنشینی و توزیع امکانات در سطح کشور از جمله مواردی است که بشدت خود را به جامعه تحمیل نمود و باعث گردید تا انتخابات دوم خرداد ۷۶ یک رویداد شگفت‌آور تلقی شود.

در این حال آنچه به عنوان چالش در عرصه سیاست خودنمایی می‌کند «خواست تغییر» است. نگاهی به وقایع دو سال اول دولت آقای خاتمی، که تجلی تغییر فضای سیاسی کشور می‌باشد، نشان می‌دهد که در مقابل چنین تحولات عمیقی، همچنان بخشی از حاکمیت واکنش پیشگیرانه از خود بروز می‌دهد و در مقابل مطالبات جدید که در جامعه ظهور و حضور جدی دارند، مقاومت می‌کند. این مقاومت نابخردانه در مقابل نهادمندی جامعه می‌تواند زمینه بروز کنشهای فعال اجتماعی باشد و در بدترین حالت آن اعتراضهای غیر مسالمت‌آمیز را به وجود

آورد. این مسائل را باید در کنار چالشهای اقتصادی و هجوم فعال جوانان در عرصه اجتماع مهمتر تلقی کرد. در حقیقت «مشارکت‌جویی» برای نسل جوان به مثابه یک «حق» و «وظیفه» محسوب می‌گردد، جوان امروز نماینده نسلی است که موج عظیم مدرک‌گرایی توقع او را بالا برده و شاخص امید به آینده او به سمت صفر میل نموده و بیکاری احتمالی سبب گردیده تا برای خود چاره‌ای بیندیشد و همه اینها به همراه کثرت این قشر باعث شده تا اولاً تلاش ذهنی را برای تغییر به صورت پنهانی آغاز کرده و ثانیاً تصویر و انگاره‌های فکری و ارزشی موجود او را به سمتی می‌برد که برای تغییر آماده شود. در چنین شرایطی مسلماً نهادمندی جامعه می‌تواند بهترین شیوه برای سامان دادن به خواسته‌های متنوع باشد و استقرار جامعه مدنی راه برون رفت از بحران احتمالی سیاسی خواهد بود.

فرایند بعدی، سیاسی شدن زنان است. بخش عمده‌ای از زنان، بویژه زنان طبقات متوسط و پایین، در جریان بسیج سیاسی و تحول ساختاری بشدت سیاسی شده و به صحنه آمدند. بسیاری از زنان مورد بحث تا قبل از نوسازی، گروهی زیر ستم بوده و در فرایندهای سیاسی جامعه درگیر نمی‌شدند و اساساً الگوی رفتار سیاسی مشخصی نداشتند؛ اما اهمیت یافتن اشتغال زنان و تأثیر آن بر بودجه خانواده در شرایط بحران اقتصادی و افزایش سواد این قشر به آنان اعتماد به نفسی داده که به راحتی می‌توانند در جریان مشارکت سیاسی نقش‌آفرینی کنند و در آینده به عنوان قشر مهم اجتماعی در محاسبات سیاسی به حساب آیند. به طور کلی و بر اساس تئوریهای جامعه‌شناسی سیاسی، تحولات ساختاری منجر به ایجاد یک فضای ذهنی متفاوت می‌گردد و در این راستا مقاومت در برابر تغییرات خواسته شده، کنشهای سیاسی را سبب می‌شود. پل ریکور^{۱۶} در تئوری خود به نام ایماژینه (Imagination) توضیح می‌دهد که نوعی وجدان جمعی که وی نام آن را ایماژینه می‌گذارد، بر فضای اجتماعی سایه افکن شده و به طور مستمر در معرض تفسیر و تغییر قرار می‌گیرد. این وجدان جمعی که فضای فرهنگی خاصی را زیرینا قرار می‌دهد، بر رفتار اجتماعی افراد تأثیر گذاشته و تحولاتی را باعث می‌گردد. ایماژ حاکم بر فضای ذهنی جامعه به واسطه تحولات ساختاری، تأثیر گذاری افزونتری می‌یابد و همچون یک متن (Text) مورد بازخوانی قرار می‌گیرد. شرایط مذکور را می‌توان با تتبع بیشتر منطبق با فضای حاکم بر جامعه ما دانست که امکان بازخوانی آن در مقاطع مختلف به واسطه جوانی جمعیت بسیار زیاد است.

اما تدگار در تئوری محرومیت نسبی خود بر این نکته مهر تأیید می‌زند که «محرومیت نسبی نقطه عزیمت برای تحلیل جنبش‌هاست». وی محرومیت نسبی را «درک کنشگر از تفاوت میان تواناییهای ارزشی و انتظارات ارزشی» می‌داند و به عبارت دیگر محرومیت نسبی عبارت است از تفاوت میان انتظارات مشروع و واقعیات عالم خارج.

گار، به صورت اجمالی، ارزشها را به سه دسته ثروت، قدرت و منزلت تقسیم کرده است. آنگاه تئوری خود را بر فراز مقوله محرومیت نسبی به عنوان متغیری مستقل بنا می‌کند و سایر شرایط اجتماعی و سیاسی را به عنوان متغیرهای وابسته با آن ترکیب می‌کند و انواع رفتار سیاسی را از آن نتیجه می‌گیرد.

اگرچه پژوهشگران سیاسی به تئوری محرومیت نسبی ایراداتی وارد ساخته‌اند و گستردگی آن را دلیل بی‌فایده‌گی اش دانسته‌اند؛ ولی گار معتقد است که محرومیت نسبی علت کشمکش مدنی است. اگرچه سایر عوامل نظیر مشروعیت و سهولت اجتماعی نیز ممکن است وارد این قاعده شوند، وی بر این باور است که کشورهایی که به طور شتابان نوسازی می‌شوند مستعدترین کشورها برای ایجاد کنش سیاسی هستند و اگر مردم احساس کنند که باید در نظام ارزشی و سیاسی آنها تغییراتی به وجود آید، ولی این تغییرات صورت نگیرد، آنگاه مستعد کنش اجتماعی و سیاسی هستند.

نتیجه‌گیری

آنچه گفته شد تنها گذری به چالشهای سیاسی و فرهنگی انقلاب اسلامی در دهه سوم بود و بررسی مفصل‌تر آن نیاز به فرصت بیشتری دارد. مسلماً انقلاب ما در سالهای آینده در زمینه اقتصاد و دیگر شاخصه‌های اجتماع با مسائل، موانع و حتی موفقیت‌هایی روبه‌رو خواهد شد که درک عمیق از ریشه این تحولات می‌تواند همه مسائل پیش رو را به نهادهای موفقیت و پویایی بدل سازد. گریزی از این واقعیت نیست که جهان امروز نیازها، ضرورتها و الزامات خاص خود را می‌طلبد و روزآمدی رفتارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی می‌تواند بزرگترین و مؤثرترین شیوه برای برخورد با چالشهای آینده باشد.

در نوشتار حاضر به برخی از ریشه‌ها اشاره شد. بدون تردید در سالهای آتی نیز تحولات ساختاری در حوزه‌های مذکور اتفاق خواهد افتاد و الزاماً جامعه را با مسائل جدیدتری مواجه

خواهد ساخت. آنچه در ۱۰ سال گذشته روی داد در ۱۰ سال آینده چهره می‌نمایاند. این در حالی است که عنصر افزایش بی‌رویه جمعیت و ورود جمعیت جوان با خواسته‌های افزون و نو به عرصه اجتماع یک واقعیت است و باید برای این مهم در دهه سوم در تمام زمینه‌ها برنامه‌ریزی مدون داشته باشیم.

جوان بودن جمعیت به خودی خود امری منفی نیست ولی اگر بازار کار مناسب، رفاه مطلوب، تأمین خواسته‌های سیاسی و فرهنگی آنها در دستور کار قرار نگیرد، مسلماً جوانی جمعیت تهدیدی جدی برای آینده انقلاب خواهد بود. به باور نگارنده جوانان کشور ما که نسل دوم انقلاب را تشکیل می‌دهند، هنوز معتقدند که انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی ایران توان پاسخگویی به نیازهای مادی و معنوی آنها را دارد، ولیکن ضعف مدیریت و عدم سازماندهی امور باعث گردیده تا ناهنجاریهایی به جامعه تحمیل شود. این نگرش خیرخواهانه به طور جدی باید مورد توجه قرار گیرد.

جمعیت جوان همچنین در فرایند «تصمیم‌سازی سیاسی» نقش فعالی را طلب خواهد کرد. کانالیزه کردن خواسته‌ها از طریق نهادهای مدنی و مطبوعات مستقل می‌تواند در آینده مشکلات سیاسی کشور را به مراتب تنزل داده و سامانی برای آن بیندیشد.

یادداشتها

- (۱) گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه دکتر منصور ونوقی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۳۲.
- (۲) رونالد اینگلهارت، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، مریم وتر، تهران: کوبر، ۱۳۷۳، ص ۴۷۳.
- (۳) برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به پایان‌نامه کارشناسی ارشد سعید حجاریان، جنبشهای موهودی و... دانشگاه تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- (۴) تمامی آمارها مستند به گزارشهای رسمی مرکز آمار ایران می‌باشد.
- (۵) ساموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم، ۱۳۶۹.
- (۶) تمامی آمارها مستند به گزارشهای مؤسسه نمایشگاهی فرهنگی ایران می‌باشد.
- (۷) رابرت ایچ لاور، دگرگونی اجتماعی، ترجمه کاووس سید امامی، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۵.
- (۸) رونالد اینگلهارت، همان.
- (۹) ساموئل هانتینگتون، همان، ص ۲۲۴.
- (۱۰) همان، ص ۲۴۷.
- (۱۱) برای بسط مفهومی این بحث از تقریرات آقای عبدالله شهبازی (منتشر نشده) استفاده شده است.

- ۱۲) تقریرات درس «نوسازی سیاسی» دکتر بشیریه، دانشگاه تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال تحصیلی ۷۲-۷۳.
- ۱۳) برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به:
- * لئونارد برکووتیز، روانشناسی اجتماعی، ترجمه حسین فرجاد و عباس محمدی، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۲، صص ۲۳۴-۲۹۲.
- * تاملین ملوین، جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابریهای اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نوتیا، ۱۳۷۳.
- ۱۴) حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲.
- ۱۵) آمارها مستند به گزارشهای مرکز آمار ایران می‌باشد.
- 16) P. Ricoeur, *From Text to Action: Essays In Hermeneutics*, trans, North western university press Evanston, 1991.

منابع

- ۱) تدگار، چرا انسانها شورش می‌کنند، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷.
- ۲) حسین ادیبی، طبقه متوسط جدید در ایران، تهران: جامعه، ۱۳۵۸.
- ۳) پللو، شهروند و دولت، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- ۴) حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.
- ۵) سید ابوتراب فاضل، موانع رشد جامعه مدنی در ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، ۱۳۷۶.
- 6) Lerner: *Thapassing of Traditional Society*, Boston press, 1993.
- ۷) علی طایفی، «جامعه فراصنعتی و نظریات تلفیقی در قشربندی اجتماعی» نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۸۹ - ۹۰ و ۹۱ - ۹۲.

الگوی تأسیسی تلفیقی «جمهوری اسلامی» و چالشهای نظری

یحیی فوزی*

چکیده:

این مقاله بررسی دیدگاههای مختلف در خصوص الگوی نوسازی سیاسی بعد از انقلاب و تعیین جایگاه الگوی مورد حمایت امام خمینی (س) در بین الگوهای مذکور می‌پردازد. به نظر نویسنده الگوی مورد حمایت امام خمینی (س) نوعی الگوی تأسیسی - تلفیقی است که در مقابل الگوهای یکسان‌انگار و یکتاانگار مطرح گردید. این الگو هر چند دارای وجوه اشتراک و افتراق با الگوهای دیگر است اما در نهایت الگوی مستقل اما انعطاف‌پذیری را تشکیل می‌دهد.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، یکی از مباحث مهم، تعیین نوع نظام سیاسی و نحوه تلفیق، حاکمیت خدا و حاکمیت مردم در کشور بود. در این باره جریانهای فکری سیاسی مختلف نظریات خود را در قالب ارائه الگوهای مختلفی مطرح کردند. بررسی این دیدگاهها نشان‌دهنده

* دکتری علوم سیاسی و عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

آن است که محور اصلی منازعه، نحوه ارتباط بین اسلام و دموکراسی یا اسلام و جمهوریت بود که از همان سال نخستین انقلاب آغاز شد و در سالهای بعد نیز هر چند به صورتی نهفته، در مجامع روشنفکران دینی ادامه یافت.

هدف این مقاله بررسی الگوی نظری ارائه شده از سوی امام خمینی (س) در بین الگوهای مختلفی است که از جانب جریانهای سیاسی - فرهنگی گوناگون در مورد نوع نظام سیاسی بعد از انقلاب در کشور مطرح شده است.

فرضیه ما در این پژوهش این است که الگوی امام خمینی (س) نوعی الگوی تأسیسی تلفیقی است که در مقابل الگوهای یکسانانگار^۱ و یکتانانگار^۲ مطرح گردید. این الگو ضمن دربرداشتن ویژگیهای منحصر به فردی که از اعتقاد به امامت در اندیشه شیعی ریشه میگیرد دارای وجوه مشترکی با عناصر تمدنی جهان معاصر می باشد که متأثر از توانایی های بالقوه فقه شیعی در به کارگیری بسیاری از مؤلفه های تمدنی و تجارب بشری است. این الگو هرچند وجوه مشترکی با دموکراسی غربی (یعنی حاکمیت مردم بر مردم) دارد، اما به طور کامل بر دموکراسی غربی منطبق نیست و تشابهات و تعارضات خاصی دارد که در نهایت الگوی مستقل و منحصر به فرد اما انعطاف پذیری را تشکیل می دهد.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نیروهای سیاسی فکری مؤثر را عمدتاً می توان به دو جریان اصلاح طلبان مذهبی و غیر مذهبی، تقسیم بندی کرد. نیروهای اصلاح طلب غیر مذهبی (تجددگرایان) به طور کلی در گروه های سیاسی چپ (کمونیستها، سوسیالیستها و...) یا راست (جبهه ملی و...) حضور داشته و از نوعی تفکر سکولار و غیر دینی در اصلاحات سیاسی بعد از انقلاب حمایت می کردند و قرائتی از مذهب را که می توانست در خدمت الگوی نوسازی خاص آنها باشد مورد تأکید قرار می دادند. این گروه با حمایت از «جمهوری» یا «جمهوری دموکراتیک»، خواستار ایجاد نوعی دموکراسی به عنوان ایده آل سیاسی خود بودند.

در مقابل، اصلاح طلبان مذهبی معتقد بودند که اهداف نوسازی سیاسی در کشور می باید بر اساس ویژگیهای خاص ایران از جمله ارزشهای مذهبی تعریف شود. این گروه با حمایت از الگوهایی همچون «جمهوری دموکراتیک اسلامی»، «جمهوری اسلامی»، «حکومت اسلامی» در تلاش بودند تا الگوی سیاسی متأثر از اسلام و ایدئولوژی اسلامی را طراحی کنند. این گروه درباره مکانیسم تأثیرپذیری حکومت از اسلام سه راه حل مختلف را پیشنهاد می کردند. گروهی

که می‌توان از آنها تحت عنوان حداقل‌گرایان مذهبی تعبیر کرد، معتقد بودند که انتظار از دین وارد نشدن به جزئیات است. بنابراین، مذهب تنها اهداف کلان حکومت را معین می‌کند و سازماندهی آن را به خود مردم واگذار کرده است. این گروه از نوعی الگوی تقلیدی حمایت کرده و خواهان ارائه قرائتی دمکراتیک از اسلام بوده و از جمهوری دمکراتیک اسلامی حمایت می‌کردند. گروه دوم معتقد بودند که مذهب نه تنها در تعیین اهداف و ارزشها بلکه در تعیین راهکارها و نحوه رسیدن به هدف نیز دخالت دارد. به نظر این گروه، نوسازی سیاسی و نوع حکومت دینی هیچ‌گونه وجه مشترکی با تمدن مادی‌گرای حاکم بر جهان که مبتنی بر اومانیسم (اصالت انسان) است ندارد. بنابراین، صرف وجود برخی شباهتها بین دو تمدن غرب و اسلام، نمی‌توان نهادها و راهکارهای غرب را در جامعه اسلامی تجویز کرد. این گروه را می‌توانیم دیدگاهی حداکثرگرا بنامیم که از نوعی الگوی تأسیسی تحت عنوان حکومت اسلامی حمایت می‌کردند.

گروه سوم که از طرف امام خمینی (س) و بیشتر فقهای اصولی شیعی و روشنفکران مسلمان حمایت می‌شدند و نوعی دیدگاه اعتدالی داشتند، قائلان به این دیدگاه بر اساس اندیشه امامت معتقد بودند که مذهب شیعی یک مذهب منفعل درباره نحوه هدایت زندگی دنیوی از جمله روند توسعه نیست. بلکه ضمن داشتن جهت‌گیرهای اساسی درباره تعیین اهداف و ارزشهای حاکم بر روند توسعه در مورد راهکارها نیز بی‌تفاوت نیست. اما دیگر راهکارهای عقلانی را نیز به رسمیت می‌شناسد این گروه از نوعی الگوی تأسیسی تلفیقی حمایت کرده و بر عنوان «جمهوری اسلامی» تأکید داشتند.

طرفداران این نظریات مختلف در سالهای اول انقلاب با یکدیگر به چالش برخاستند و دیدگاههای خود را در نشریه‌ها، روزنامه‌ها و سخنرانیها ارائه دادند. به طوری که نگاهی گذرا به روزنامه و نشریه‌های اسفند ۵۷ و فروردین ۵۸ به خوبی این چالشها را منعکس می‌کند. مهمترین چالش بین جریان اسلامگرایان اعتدالی به رهبری امام خمینی (س) و تجددگرایان بود. هر چند مواضع برخی حداقل‌گرایان نیز به مواضع تجددگرایان نزدیک بود.

امام خمینی (س) به عنوان رهبر انقلاب در برخی از مصاحبه‌های خود قبل و در آغاز پیروزی انقلاب، از جمهوری اسلامی به عنوان حکومت آتی ایران نام می‌برد. وی اعلام کرد که حکومت پیشنهادی ایشان برای آینده کشور جمهوری اسلامی است که باید به آراء عمومی گذاشته شود.^۳

و آن را حکومت جمهوری متکی به آراء عمومی و اسلامی، متکی به قانون «اسلام» تعریف کردند.^۴ وی همچنین چنین نظام نوینی را مشروط به تدوین قانون اساسی مناسب که «متکی به قانون اسلام باشد» دانسته^۵ و تأکید کردند که «جمهوری اسلامی متکی به آراء عمومی و قوانین اسلامی خواهد بود»^۶ که بعداً جزئیات آن تعیین خواهد شد.^۷ اما مهندس بازرگان نخست وزیر دولت موقت (که عمدتاً افراد آن دولت از حداقل گرایان مذهبی بودند) طی مصاحبه‌ای در تاریخ ۵۷/۱۱/۳۰ اعلام کرد:

مردم در رفتارندم آتی در مورد تعیین شکل رژیم آینده باید به این سؤال

پاسخ دهند: جمهوری دمکراتیک اسلامی آری یا نه؟^۸

حتی عنوان «جمهوری دمکراتیک اسلامی» در اساسنامه مصوب شورای انقلاب که از طرف اعضای شورا تهیه شده بود نیز برای نظام آتی در نظر گرفته شد.^۹ در واکنش به این مواضع، تجددگرایانی که از الگوی نوسازی سیاسی غیردینی حمایت می‌کردند، قید اسلامی را ضروری دانستند. در این باره حسن نزیه (رئیس کانون وکلا و مدیر عامل شرکت نفت) طی مصاحبه‌ای با روزنامه کیهان اعلام کرد:

عنوان جمهوری ایران هم می‌تواند کافی باشد و قید اسلامی ضروری

نیست، زیرا قانون اساسی آینده، شامل فلسفه اسلامی است.^{۱۰}

جمعی دیگر از اعضای کانون وکلا طی سخنانی ضمن تأکید بر اینکه جمهوری اسلامی عنوان مبهمی است اعلام کردند:

این عنوان معجونی از یک کلمه سنتی و یک کلمه خارجی و دارای

تضاد شدید است. زیرا جمهوری اصلاً قوانین الهی را ره می‌کند. چون

منشأ آن ملت و مردم است ولی قوانین الهی لا یتغیر است.^{۱۱}

داریوش شایگان (یکی از اعضای جبهه ملی) نیز خواستار ایجاد یک دمکراسی واقعی و دولتی مدرن (مانند دولت آلمانی) شد.^{۱۲} دبیر حزب ایران وابسته به جبهه ملی نیز «جمهوری اسلامی» را یک مجهول مطلق دانست و از «جمهوری دمکراتیک ایران» حمایت کرد و معتقد بود از آنجا که اکثر مردم ایران مسلمانند و متأثر از اسلام می‌باشند، بنابراین همیشه تار و پود رژیم ما در بافت آیین ما خواهد بود. وی الگوی جمهوری اسلامی را مبهم و مخالف دمکراسی آزاداندیش دانست.^{۱۳} علی اصغر حاج سید جوادی (مسئول یک گروه سیاسی به نام جنبش) نیز

در این باره گفت:

از آنجا که مردم ایران اکثراً مسلمان هستند و انقلاب ما هم اسلامی است خود به خود احتیاجی به اضافه کردن صفت اسلامی به دنبال جمهوری نیست.^{۱۴}

عبدالکریم لاهیجی (سخنگوی انجمن دفاع از آزادی و حقوق بشر) نیز جمهوری اسلامی را یک چیز غلط دانست و معتقد بود اساساً نمی‌توان بین جمهوری و اسلام آشتی داد.^{۱۵} برخی دیگر نیز حکومت را امری بشری دانسته و مخالف دولتی شدن دین بوده و حکومت جمهوری را که در بردارنده آزمایش، خطا و تصحیح است پیشنهاد می‌کردند.^{۱۶}

به دنبال این اظهارنظرها، امام خمینی (س) ضمن انتشار بیانیه‌ای در ۵۷/۱۲/۹، هنگام ترک تهران به سوی قم اعلام کرد که در رفراendum آتی «من به جمهوری اسلامی رأی می‌دهم.» و از مردم نیز خواست به «جمهوری اسلامی نه یک کلمه کم و نه یک کلمه زیاد.» رأی دهند. وی آن را «تنها مسیر انقلاب دانست.» هر چند در این اعلامیه اضافه شده بود «کسانی که مخالف هستند آزاد و مختارند که اظهار نظر کنند و آزادانه رأی خود را بدهند.»^{۱۷}

وی در سخنان دیگری در هنگام ورود به قم، استفاده از لفظ «دمکراتیک» برای رژیم اسلامی را تفسیح کرد و آن را فرم غربی نامید و افزود «آنکه می‌گوید جمهوری دمکراتیک؛ یعنی جمهوری به فرم غرب» و افزود: «ما فرمهای غربی را نمی‌پذیریم.» وی در عین حال تأکید کرد که ما تمدن غرب را قبول داریم لکن مفاسدش را نمی‌پذیریم. وی افزود:

آنچه ملت ما می‌خواهد جمهوری اسلامی است نه جمهوری، نه جمهوری دمکراتیک، نه جمهوری دمکراتیک اسلامی، جمهوری اسلامی.

وی در ادامه «جمهوری اسلامی» را تأمین کننده استقلال، عدالت، آزادی و رفاه دانست.^{۱۸} وی در سخنان دیگری تأکید کرد که عمال اجانب می‌خواهند اسلام را از این کشور حذف کنند می‌گوید:

اینها می‌خواهند یا جمهوری را در اینجا ایجاد کنند که اسلام نباشد یا جمهوری دمکراتیک را که باز اسلام در کار نباشد یا جمهوری دمکراتیکی اسلامی، دمکراتیک را که باز رنگ غربی به آن بدهند.

وی مجدداً از همه خواست به جز به جمهوری اسلامی به چیز دیگری رأی ندهند.^{۱۹}

امام خمینی (س) در سخنان بعدی خود نیز این مباحث را تأکید می‌کرد. به طوری که در اکثر سخنرانیها و اعلامیه‌های ایشان در دو ماه اسفند ۵۷ و فروردین ۵۸ نامبرده ضمن اشاره به عنوان «جمهوری اسلامی» و تشویق مردم به رأی دادن به آن، به نقد نظریه‌های مخالفین می‌پردازد.^{۲۰} وی در این سخنان مخالفین جمهوری اسلامی را افرادی می‌داند «که بویی از اسلام نبرده و با اسلام مخالفند» و معتقد است آنها با طرح «جمهوری» یا «جمهوری دمکراتیک» و حذف اسلام «می‌خواهند همان مصایب قبل را با فرم دیگر برای ما به بار بیاورند.» وی می‌افزاید:

«ما اسلامی را می‌خواهیم ملت ما اسلام را می‌خواهد.»^{۲۱} در سخنان دیگری می‌افزاید

آنها که اصرار دارند اسلام را از کنار جمهوری کنار بگذارند خائنان به ملت هستند و آنها غرب‌زدگانی هستند که نمی‌فهمند چه می‌گویند.... اینها مگر با اسلام دشمنند؟ مگر با ملت اسلام دشمنند؟ که می‌خواهند منحرف کنند... ملت ما خون داده تا جمهوری اسلامی وجود پیدا کند نه جمهوری، نه جمهوری دمکراتیک؛ یعنی جمهوری غربی؛ یعنی بی‌بند و باری غرب، این تقلیدها را کنار بگذارید، این غرب‌زدگی‌ها را کنار بگذارید، بگذارید ملت با این سیری که گرفته است استقلال خودش را تمام کند.^{۲۲}

این مواضع امام خمینی (س) به شدت مورد حمایت مراجع و فقهای اصولی شیعه قرار گرفت و آنان در سخنان و اعلامیه‌های خود ضمن حمایت از جمهوری اسلامی به عنوان نظامی مطلوب از مردم می‌خواهند تا به آن رأی دهند و آن را ضامن حاکمیت احکام اسلام و سعادت مردم می‌دانند. در این باره آیت الله گلپایگانی و آیت الله خونی (دو تن از مراجع بزرگ شیعی) ضمن اشاره به اینکه اکثر مردم ایران شیعه بوده‌اند و باید قوانین موافق مذهب آنان باشد، حمایت خود را از جمهوری اسلامی اعلام کردند.^{۲۳} آیت الله شریعتمداری نیز جمهوری اسلامی را دمکراسی واقعی و خواست همه مردم دانست و معتقد بود دمکراسی به معنای غربی؛ یعنی حاکمیت مردم بر مردم، در حالی که جمهوری اسلامی شامل دو بعد حکومت خدا بر مردم و مردم بر مردم می‌باشد؛ یعنی مردم نمایندگان خود را انتخاب می‌کنند و نمایندگان نیز ملزمند که بر اساس خواست مردم مسلمان، قوانین و احکام اسلام را مراعات کنند. وی تأکید دارد که دمکراسی در ایران باید متناسب با مفاهیم فکری و عقیدتی مردم ایران باشد و دمکراسی واقعی در چهارچوب انقلاب اسلامی خواست مردم است که در قالب جمهوری اسلامی به نحوی

تحقق خواهد یافت. ۲۴ آیت الله طالقانی نیز معتقد بود جمهوری اسلامی؛ یعنی مال همه مردم، نظر همه مردم و بر طبق موازین اسلام (که خواست همه مردم است). وی می‌افزاید:

دمکراسی و دمکراتیک غربی از نظر اسلام یک حکومت مردمی نیست. زیرا در غرب سرمایه و تبلیغات تسلط دارد و فحشاء و فساد را گسترش می‌دهد و ما آن چنان دمکراسی را نمی‌خواهیم. ما دمکراسی اسلامی؛ یعنی جمهوری اسلامی را که بر طبق معیارهای اعتقادی و اخلاقی و انسانی و آزادی همه مردم است خواستاریم. ۲۵

در همین حال برخی از روحانیون حتی عنوان جمهوریت را نیز نپسندیده و از حکومت اسلامی به عنوان رژیم مورد علاقه خود نام بردند. در این باره آیت الله روحانی طی مصاحبه‌ای با کیهان اعلام کرد که من به حکومت اسلامی رأی می‌دهم چون کیفیت حکومت اسلامی به نفع عامه مردم است. ۲۶

این مشاجره‌ها و حمایت گسترده رهبران مذهبی و مردم از الگوی سیاسی پیشنهادی «جمهوری اسلامی»، باعث شد تا برخی از جریانهای سیاسی مانند کمونیستها، رفراندوم را تحریم کنند. ۲۷ و برخی نیز مانند سازمان مجاهدین به صورت مشروط به جمهوری اسلامی رأی دهند. ۲۸ برخی دیگر نیز مانند جبهه ملی موضع خود را تعدیل و حمایت خود را از جمهوری اسلامی اعلام کنند. ۲۹ به طوری که سنجایی دبیر کل جبهه ملی، جمهوری اسلامی را طبیعی‌ترین ثمره انقلاب دانست. ۳۰ در نهایت رفراندوم با استقبال گسترده مردمی روبه‌رو شد و ۹۹٪ از رأی دهندگان از جمهوری اسلامی حمایت کردند. ۳۱

نگاهی گذرا به مباحث مذکور حول «نوع رژیم سیاسی» در ایران بعد از انقلاب نشان می‌دهد در حالی که دو گروه مدرنیستها و حداکثرگرایان مذهبی از دو منظر متفاوت بر عدم قابلیت تلفیق اسلام و دمکراسی و اسلام و جمهوریت سخن می‌گفتند، دیگر نیروهای اصلاح‌طلب بومی مذهبی قائل به تلفیق اسلام و دمکراسی بودند که بین این جریان نیز دو گرایش مختلف را می‌توان دید. حداقل‌گرایان مذهبی، با تأکید بر جمهوری دمکراتیک اسلامی، اسلام را تنها در قالب یک فضای فرهنگی که تأثیرات خود را بر رفتار تصمیم‌گیران سیاسی بر جای خواهد گذارد می‌دیدند. آنها قرائت دمکراتیکی از اسلام را مورد توجه قرار می‌دادند که تفاوتی با دمکراسی در

غرب نداشت. اما علمای اصولی بویژه امام خمینی (س) با تأکید بر جمهوری اسلامی، معتقد بودند که اسلام خود دموکراسی واقعی را در بر دارد و بر برخی تفاوتها بین دموکراسی غربی و دموکراسی واقعی که در اسلام است اشاره می‌کردند و جمهوری اسلامی را در بردارنده نوعی قرائت دموکراتیک از اسلام می‌دانستند که با قرائت غربی آن متفاوت است. بر این اساس هدف نوسازی سیاسی این گروه رسیدن به یک نظام ایده‌آل سیاسی بود که از آن می‌توان به عنوان یک الگوی تأسیسی تلفیقی نام برد. این الگو هر چند وجوه مشترکی با دموکراسی غربی (یعنی حاکمیت مردم بر مردم) داشت، اما به طور کامل بر دموکراسی غربی انطباق نداشت و دارای تشابهات و تعارضات خاصی با آن بود و اما الگوی مستقلی را تشکیل می‌داد که در نوع خود منحصر به فرد بود. امام خمینی (س) به عنوان مهمترین ایدئولوگ این جریان فکری در این باره بر وجه مشترک منظور خود از «جمهوری» با قرائت دیگران از «جمهوری» اشاره می‌کند و می‌گوید:

اما جمهوری به همان معنایی است که همه جا جمهوری است لکن این جمهوری بر یک قانون اساسی متکی است که قانون اسلامی می‌باشد اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم این است که هم شرایط منتخب و هم احکامی که در ایران جاری می‌شود اینها بر اسلام متکی است لکن انتخاب با ملت است و طرز جمهوری هم، همان جمهوری است که همه جا هست. ۳۲.

این چالشهای نظری مجدداً هنگام انتخابات و تدوین پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی تشدید شد و جریانهای فکری مختلف فوق الذکر تلاش کردند دیدگاههای خود را درباره نحوه تلفیق جمهوریت و اسلامیت و ویژگیهای نظام سیاسی آینده کشور مطرح کنند.

ترکیب نمایندگان منتخب مجلس خبرگان قانون اساسی موجب شد تا این چالش عمدتاً بین حداقل‌گرایان مذهبی از یکسو و اعتدالیون که اکثر نمایندگان مجلس را تشکیل می‌داده و از طرف امام خمینی (س) و بسیاری از فقهای شیعی و روحانیون نیز حمایت می‌شدند، بروز کند. هر چند که در این چالشهای نظری، نومدرنیستهای راست و چپ و حداکثرگرایان مذهبی (در بیرون مجلس و در مطبوعات) نیز شرکت داشتند و نظریات خود را مطرح می‌کردند.

نحوه تلفیق اسلام و جمهوریت، جد و حدود آزادیهای فردی و اجتماعی، آزادی مطبوعات، احزاب و گروههای سیاسی، ویژگی نظام اقتصادی از جمله مباحث مهمی بود که مورد چالش

قرار می‌گرفت و باعث می‌شد که جریانهای فکری به ارائه دیدگاههای خود پردازند. در این مباحثات امام خمینی (س) معتقد بود که چون مردم به جمهوری اسلامی رأی داده‌اند در حقیقت مردم به حاکمیت اسلام و اسلامی کردن سیاست، اقتصاد و فرهنگ رأی داده‌اند که دارای ویژگیهای مربوط به خود است و می‌تواند وجوه مشترک یا مغایری با اهداف نوسازی مدرنیستها داشته باشد. این نگرش در مقابل دیدگاههایی قرار داشتند که یا بر ارزشهای مدرنیستی تأکید می‌کردند یا از نوعی «مدرنیزم اسلامی»^{۳۳} به عنوان هدف اصلاحات، یاد کرده و تلاش می‌کردند قرائتی از اسلام را مطرح کنند که با ارزشهای مدرنیستی نیز هیچ‌گونه مخالفتی نداشته باشد.

امام خمینی (س) به عنوان هدایت کننده اصلی جریان به تدریج از همان ابتدا به شکل شفافتری به تبیین این آرمان پرداخت. وی در سخنان خود اعلام کرد:

مسیر ما اسلام است ما اسلام را می‌خواهیم... آزادی و استقلال
بی‌اسلام به چه دردمان می‌خورد... آیا شما شهادت را برای خودتان فوز
می‌دانید برای اینکه مثل مثلاً سوئیس بشوید؟^{۳۴}

وی همچنین مکرراً خواستار «تحقق محتوای اسلام در جمهوری اسلامی»^{۳۵} می‌شود و معتقد است که

تحقق اسلام موجب تحقق آزادی واقعی، دموکراسی واقعی و رشد و
تعالی انسان می‌گردد که با الگوی غربی آن متفاوت است.

وی که «الگوی غربی کردن»^{۳۶} را متفاوت از الگوی «اسلامی کردن» قلمداد می‌کند به نقد آن الگو می‌پردازد و می‌گوید:

ما می‌خواهیم یک مملکت اسلامی درست کنیم ما نمی‌خواهیم یک
مملکت غربی درست کنیم...^{۳۷}

مملکت اسلامی باید قانونش اسلامی باشد... بعد از این همه شهید،
اگر بیایم یک قانون امریکایی یا اروپایی و غربی درست کنیم خون جوانها
هدر می‌رود...^{۳۸}

مقصد این نبود که رژیم پهلوی برود و مثل یک رژیمی که در
اروپاست (مثل فرانسه) که کاری به اسلام ندارد جایگزین آن بشود ... رژیم

آزادمنش بسیاریند که استقلال هم دارد و آزادی هم می‌دهند اما نه بر وفق اسلام، و عدالت به آن طوری که در اسلام است نیست. ما همچو چیزی را نمی‌خواهیم.^{۳۹}

وی معتقد است الگوی نوسازی غرب نمی‌تواند الگوی مناسبی برای جامعه اسلامی باشد.

زیرا پیشرفت غرب رو به توحش دارد نه تمدن و انسانها را به صورت حیوانی درنده بار می‌آورند.^{۴۰}

غرب حیوان بار می‌آورد آن هم نه حیوان آرام بلکه یک حیوان وحشی، پیشرفت غرب پیشرفت انسانی نیست. پیشرفت حیوانی است. تربیت اساسی نیست. غرب پیشرفت کرده تا حیوان تربیت کنند... آنکه انسان درست می‌کند مکتبهای الهی است پیشرفت ضرب پیشرفتهای مادی است.^{۴۱}

هدف اسلام ساختن انسان است اما هدف غرب ساختن طیاره است به انسان کار ندارد.^{۴۲}

وی در عین حال به وجوه مشترک تمدن اسلامی و غربی اشاره دارد و می‌گوید:

اسلام آمده است که این طبیعت را به طرف روحانیت بکشد این جور نیست که به طبیعت کار نداشته باشد. تمدن را به درجه‌اعلی‌اش اسلام قبول دارد و کوشش می‌کند برای تحققش و لهذا حکومتهایی که در اسلام بودند یک حکومتهایی بوده‌اند که همه جور تمدنی در آنها بوده است... همان چیزهایی که در ممالک متمدنه می‌باشد اسلام آنها را قبول دارد و کوشش هم برایش می‌کند. در عین حال هدف آنها فقط رسیدن به اینهاست اما اسلام از این بالاتر، سعی در کشاندن طبیعت به طرف توحید دارد. حدود آنها همین طبیعت است اما اسلام کاملتر از آنهاست دیدش تا آخر است... آنها به افراد کار ندارند اما انبیاء به افراد کار دارند تا آنها را انسانی الهی کنند.^{۴۳}

اسلام با هیچ تمدنی مخالف نیست... اسلام با محدود شدن به دنیا و دلبستگی به آن مخالف است که همه‌آمال و آرزوهای ما همین باشد همه هم ما همان علفمان باشد. تمام همت ما این باشد که خوب بخوریم خوب بخوابیم و خوب شهوترانی کنیم... همه مظاهر تمدن را انبیاء قبول دارند

لکن مهار شده، نه مطلق و رها. شهوات را جلویش را نگرفتند جلوی
اطلاقش را گرفتند جلوی رهایی و آزادی آن را گرفتند... این آزادی را که
شما می‌گویید در غرب حل شده است همانی است که حیوانات در صدر
خلقت حل کرده‌اند و آزاد بوده‌اند انبیاء آمدند تا آن را مهار کنند والا اصلش
را مخالف نیستند.^{۴۴}

ما مخالف با ترقیات نیستیم... آنی که آنها می‌خواهند به ما بدهند تمدن
نیست.^{۴۵}

وی سپس با انتقاد از روشنفکرانی که معتقد به «عدم قابلیت اجرای اسلام هستند»^{۴۶}، آنان را
غریزه می‌داند و می‌گوید:

ای غریزه‌ها، ای اجنبی‌زده‌ها، ای انسانهای میان تهی به خود آئید همه
چیز خودتان را غربی نکنید... می‌دم از غرب می‌زنید، باید احکام اسلام را
با احکام غرب بسنجیم؟ چه غلطی! روشنفکر غربی نباشید روشنفکر
وارداتی نباشید.^{۴۷}

«غریزه‌ها نمی‌توانند تصور کنند که اسلام می‌تواند کشور را اداره کند.»^{۴۸} «خیلی افراد
باورشان شده که باید همه چیز ما غربی باشد از جمله نظام سیاسی ما»^{۴۹}، «ما را همچو مؤمن به
غرب نار آورده‌اند که حاضر نیستیم غیر از مطالب غرب چیزی را قبول کنیم.»^{۵۰} «امروز مملکت
ما غریزه است که از زلزله زده بدتر است امروز بعضی اشخاصی در این مملکت می‌خواهند
نگذارند اسلام تحقق پیدا کند.»^{۵۱} «تمدنی که بسیاری از روشنفکرهای بی‌علاقه به اسلام دنبال
آن هستند همان تمدن شاه است.»^{۵۲}

امام با تأکید بر بازگشت به هویت اسلامی می‌گوید:

هم آنهایی که کتاب می‌نویسد از خودشان بی‌خبر شده‌اند و هم ماها و
مردم از خودمان تهی شدیم و به جای یک موجود شرقی اسلامی، یک
موجود غربی بر ما تحمیل شده که خودمان را گم کردیم و به جای مغز
شرقی مغز غربی نشسته است این یک مرضی است در شرق که تا این
مرض هست شرق نمی‌تواند صحیح باشد تا این مرض هست شرق انگل
است تبع است.^{۵۳}

اسلام را هم وقتی می‌خواهند بشناسند با حرفهای اروپایی می‌شناسند.

حرفهای غربیها را می‌آورند فلان غربی اسلام‌شناس، اسلامی که غربیها برابر ما معرفی کرده‌اند. این برای این است که ما خودمان را باخته‌ایم در مقابل غرب. تا از این خود باختگی بیرون نیاییم تا شرق محتوا و خودش را پیدا نکند نمی‌تواند مستقل باشد... مغز خود آدم مال خودش باشد.^{۵۴}

وی در این مقطع در کنار انتقاد از الگوی رقیب به تشریح و تبیین الگوی «اسلامی کردن» می‌پردازد و معتقد است:

اسلام متاع با ارزشی در مقابل این مکتبهای به اصطلاح مترقی است که ما آن را عرضه نکرده‌ایم اگر عرضه شود نه تنها ایران و ممالک اسلامی بلکه همه دنیا آن را می‌پذیرند.^{۵۵}

وی هر چند معتقد است دمکراسی و سرمایه‌داری به آن معنایی که در غرب است در اسلام نیست^{۵۶} و آزادی اسلامی با آزادی غربی متفاوت است^{۵۷} نگاه اسلام به انسان، جهان و طبیعت متفاوت از غرب است،^{۵۸} اما در عین حال وجوه مشترک اسلام و غرب را نیز نفی نمی‌کند و با دیدی مثبت به دمکراسی، آزادی، رشد علوم و تکنولوژی و ترقی در صنعت و ... می‌نگرد و معتقد است این ارزشها در غرب مسخ شده‌اند و اسلام موجب دمکراسی و آزادی واقعی خواهد شد به نظر وی

اگر اسلام در ایران پیاده شود الگوی دمکراسی واقعی و آزادی واقعی تجسم خواهد یافت زیرا به نظر وی آنچه که در این قالب در غرب مطرح است اغفال دیگران است.^{۵۹}

بر این اساس در یک جمع‌بندی نهایی از این نگرش می‌توان گفت هدف الگوی نوسازی امام خمینی (س) که به وسیله جریان غالب در مجلس خبرگان حمایت می‌شد اسلامی کردن همه ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و اجتماعی کشور بود که دارای وجوه اختلاف و اشتراک با الگوهای دیگری همچون غربی کردن^{۶۰} یا «مدرنیسم اسلامی»^{۶۱} (که مبتنی بر تطبیق مفاهیم اسلامی بر الگوی مدرنیستی است) می‌باشد. اما به طور کلی الگوی منحصر به فردی است.

این الگو مبتنی بر جهان‌بینی و معرفت‌شناسی متفاوتی از الگوهای دیگر است و بر این اساس نگرش متفاوتی به انسان و جامعه دارد. بر خلاف دیدگاه مادی‌گرایان گروه رقیب قائل به وجود حقیقت مطلق بوده و برای انسان رسالتی خاص قائل است که هرگونه اصلاحات

اجتماعی باید مبتنی بر رساندن انسان به آن هدف باشد و در این قالب از دمکراسی و آزادی واقعی سخن می‌گوید. این دیدگاه در عین حال با واقع‌بینی، نیازهای مادی انسان را نیز می‌پذیرد و مایل به استفاده از ترقیات مادی و تکنولوژی غرب می‌باشد اما تکنولوژی را بدون ایدئولوژی غرب طلب می‌کند «کالبدی بی‌روح می‌خواهد که در آن روح دیگری باید دمید.»^{۶۲}

این نظریات صریح امام خمینی (س)، جریان تجددگراها و حداقل‌گرایان مذهبی را در انفعال خاصی قرار داده بود. اما این امر مانع از اظهار نظر آنان در مطبوعات و مجلس خبرگان نمی‌شد. به طوری که در تصویب بسیاری از مواد قانون اساسی مباحثات جدی بین هواداران امام خمینی (س) (اعتدالیون) از یکسو و حداقل‌گرایان اسلامی، حداکثرگرایان و تجددگرایان از سوی دیگر مطرح شد.

مهمترین و حساسترین مناقشات و بحثها پیرامون اصل پنجم یا اصل معروف ولایت فقیه درگرفت که به نظر تجددگرایان مغایر با حاکمیت مردم (به عنوان یک اصل مهم در نظامهای دمکراتیک) بود. این اصل در پیش‌نویس قانون اساسی ذکر نشده بود به تدریج در آستانه انتخابات خبرگان از جانب برخی صاحب‌نظران و علمای مذهبی مورد بحث قرار گرفت. در تابستان سال ۵۸ به تدریج مسأله ولایت فقیه که در سال ۴۸ به وسیله امام خمینی (س) مطرح شده بود، در روزنامه‌ها از سوی صاحب‌نظران مجدداً بیان شد^{۶۳} و برخی متن پیش‌نویس قانون اساسی را به دلیل عدم ذکر این مسأله نارسا می‌دانستند و پیشنهاد گنجاندن آن در قانون اساسی را داده بودند. در این مورد آیت الله گلپایگانی طی اطلاعیه‌ای اعلام کرد:

اگر قانون اساسی به طور کامل طبق قوانین شرع تدوین نشود و مسأله اتکای حکومت به نظام امامت و ولایت فقیه روشن نشود حکومت بر اساس طاغوت و ظالمانه خواهد بود.^{۶۴}

یا آیت الله مرعشی نجفی معتقد است که باید «ولایت فقیه جامع الشرایط» به اصول قانون اساسی افزوده شود.^{۶۵}

آیت الله منتظری نیز طی اطلاعیه‌ای با اشاره به اعتقاد شیعه امامیه در عصر غیبت معتقد بود:

حکومت، قضاوت و تشخیص قوانین کلی و جعل قوانین و دستورات جزئی در زمان غیبت ولی عصر به فقیه عادل آشنا به حوادث و مسائل روز تفویض شده است.... حکومت و قانون باید به فقهای که عادل و آشنا به

حوادث روز باشند منتهی شود... سه قوه مقننه و مجریه و قضاییه از یکدیگر جدا نمی‌باشند و هر سه به فقیه عادل آشنا به مسائل روز منتهی می‌شوند.^{۶۶}

همچنین حدود یکصد و ده نفر از علماء حوزه علمیه قم نیز طی نامه‌ای خواستار درج ولایت فقیه در قانون اساسی شدند. آنان اعلام کردند قانون اساسی دوره مشروطه به مراتب متین‌تر و اسلامی‌تر از پیش‌نویس فعلی می‌باشد و افزودند ملت عالی‌ترین مقام کشور را جز در مرجعیت شیعه نمی‌داند.^{۶۷} محمد خاتمی (یکی از روحانیون هوادار امام خمینی (س)) که هم اکنون رئیس جمهور ایران است) طی مقاله‌ای در روزنامه کیهان نوشت:

در پیش‌نویس قانون اساسی آنچه که نیست اسلام است بختیار هم طالب چنین قانون اساسی بود؛ یعنی خواستار یک حکومت جمهوری به جای پادشاهی بود.^{۶۸}

بر این اساس به دنبال پیشنهادات واصله به دبیرخانه مجلس، بررسی نهایی قانون اساسی و نظر مساعد خبرگان منتخب مردم اصل ولایت فقیه در گروه اول مجلس خبرگان (که متکفل مباحث مقدمه و فصل اول قانون اساسی بود) مطرح شد. سپس در جلسه مشترک کمیسیونها و گروههای مجلس خبرگان با حضور اکثر نمایندگان مورد بحث قرار گرفت.^{۶۹} هنگام بررسی این اصول، گروههای مختلف در داخل مجلس خبرگان و خارج از آن به ارائه نظریات خود پرداختند. در داخل مجلس سحابی (عضو نهضت آزادی و نماینده تهران) از موضع حداقل‌گرایان دینی، ضمن تأکید بر اینکه نظارت اسلام‌شناسان در اصل شورای نگهبان قابل قبول است گفت:

اما ولایت فقیه نوعی حاکمیت و سرپرستی بدون رقیب در مقابل دولت است و قابل قبول نیست زیرا اولاً هیچ فردی معصوم نیست ثانیاً قدرتی در مقابل دولت است و جامعه را به دو قطب تقسیم می‌کند و نظم جامعه را به هم می‌زند ثالثاً روحانیت را در قدرت قرار می‌دهد و آنها مجبورند مروج دین دولتی شوند که این باعث افول اسلام و جدایی روحانیت از مردم می‌گردد.^{۷۰}

وی معتقد بود که ولایت فقیه در امر استخراج احکام است، رد فروع بر اصول است و در مقام

اجرا نیست ولایت فقیه مترادف با این نیست که فقیه حتماً در اجرای سیاست در توزیع قدرت سیاسی در جامعه عمل و نظارت بکند... فقیه به سبب نوع کارش از یک سری خصوصیات باید برخوردار باشد که این ویژگیها برای اداره کشور لازم هست اما کافی نیست؛ یعنی حاکم دارای خصایص بالاتری است... حوزه کار رئیس جمهور با ولایت فقیه اصولاً متفاوت است. وی افزود بحثهایی که در زمان مشروطه تحت عنوان مشروطه و مشروعیه بوده اکنون دوباره تحت عنوان «ولایت فقیه» و «دمکراسی» تکرار می شود.^{۷۱}

یکی دیگر از مخالفین؛ یعنی مقدم مراغه‌ای معتقد بود:

اگر اصل مبنای و حکومت را که آراء عمومی است به حکومت فقیه تبدیل کنیم در سایر اصول تأثیر می‌گذارد و آن وقت باید کلیه اصول بر اساس این اختلاف اصولی تغییر کند.

و می‌افزاید:

اسلام ازلی، ابدی و متحرک است و اگر اصول آن را در قالب قانون اساسی بیاوریم خدمتی نکرده‌ایم چون اصول اسلام پشتوانه‌های محکمتری دارد.

وی اصل ولایت فقیه را موجب در انحصار قرار گرفتن اسلام در دست یک طبقه خاص روحانی دانست. معتقد بود امام خمینی (س) استثناء است اما ممکن است بعداً موجب سوء استفاده قدرت طلبان قرار گیرد.^{۷۲} بنی صدر (نماینده تهران) نیز با طرح این شبهه که: «کجاست آن فقیهی که بتواند جامعیت امام را داشته باشد؟»^{۷۳} افزود:

اگر بنا باشد به فقیه حقوق خاص و اختیارات ویژه بدهیم پس احزاب آزاد حرف مفت است دیگر قانون اساسی لازم نیست.^{۷۴}

در خارج مجلس نیز مدرنیستهای راست و چپ مانند جبهه ملی و گروههای چپ‌گرا و همچنین حداقل‌گرایان اسلامی با طرح متضاد بودن «ولایت فقیه» با «حاکمیت مردم» این مباحث را تشدید می‌کردند. جبهه ملی طی اطلاعیه‌ای اعلام کرد که نظام آینده سیاسی و حکومتی ایران بر مبنای تضاد قرار دارد. یکی مبنای غیر انتخابی که شامل ولایت امر و شورای نگهبان و حکومت فقهاء و مجتهدین است و دیگر مبنای انتخابی که دلالت بر انتخاب رئیس جمهور و مجلس و تشکیل شوراها از طریق انتخابات دارد. در این اطلاعیه آمده است این قانون فاقد

اصول و مشخصات لازم برای جایگزین ضوابط انقلابی مترقی با نیازهای امروز جامعه به جای ضوابط و روابط نظام مطرود و مردود است.^{۷۵}

در مقابل این انتقادات که عمدتاً مبتنی بر مغایرت ولایت فقیه با اصل حاکمیت ملت بود، موافقان طرح ضمن رد این مغایرت معتقد بودند که ولایت فقیه در راستای حاکمیت ملتی است که به جمهوری اسلامی رأی داده‌اند. آیت الله بهشتی (مسئول حزب جمهوری اسلامی و نماینده تهران) به عنوان مدافع طرح گفت:

هدف اصل پنجم (ولایت فقیه)، نفی آراء عمومی و از بین بردن آزادیها -
و اختصاص حکومت به قشر معینی و به روحانیون نیست و این اصل این
معانی را نمی‌رساند... چون ما می‌خواهیم نظام اجتماعی اسلامی در آینده
داشته باشیم این اصل را پیشنهاد داده‌ایم و به این معنی است که مرکز ثقل
حکومت جامعه و رهبری فقهی مدیر و مدبر است که مردم او را انتخاب
کرده باشند.

وی افزود:

نظامهای سیاسی اجتماعی دو گونه هستند: یکی مبتنی بر اصل آراء
مردم بدون هیچ قید و شرط که به آن جامعه دموکراتیک یا لیبرال گفته
می‌شود و بر اساس آن حکومت تنها یک مبنا دارد و آن آراء مردم است؛
یعنی اگر در یک مقطع زمانی مردم به سمت فسادگرایش پیدا کردند، رهبران
حکومتی به خاطر احترام به آراء آنها ناچارند آن طور که اکثریت را خوش
آید قانون بگذرانند. دوم جوامعی که آنها را می‌توان مکتبی و یا ایدئولوژیک
نامید مردم آن جامعه قبل از هر چیز مکتبی را انتخاب می‌کنند و با این
انتخاب اعلام می‌کنند که از این به بعد باید همه چیز ما در چهارچوب این
مکتب باشد. در این جوامع انتخاب اول (انتخاب مکتب) انتخابهای بعدی
را در چهارچوب مکتب محدود می‌کند. جمهوری اسلامی یک نظام مکتبی
است که با جمهوری دموکراتیک فرق دارد اینکه تمام اختیارات را بدون هیچ
قید و شرطی به آراء عامه باید داد متناسب با قانون اساسی نظام مکتبی
نیست چون مردم در انتخاب اول، جمهوری اسلامی را انتخاب کردند. به
خاطر این انتخاب، قانون این جامعه باید مبتنی بر اسلام باشد و رهبران هم

باید اسلام شناس، مدیر و مدبر باشد.^{۷۶}

در نهایت با توجه به اینکه از مجموع ۷۲ نفر مجلس خبرگان ۴۱ نفر مجتهد، ۱۲ نفر دوره خارج فقه و اصول خوانده، ۳ نفر آشنا به سطح و ۲ نفر آشنا به مقدمات بوده و جمعاً ۵۸ نفر تحصیلات حوزوی داشتند اصل ولایت فقیه به آسانی در آن مجلس به تصویب رسید. به طوری که ۸۰/۵ درصد از نمایندگان دارای تحصیلات حوزوی بوده و در مجموع نیز این اصل با ۸۱/۵ درصد آراء به تصویب رسید.^{۷۷} نزدیک بودن درصد آراء موافق اصل پنجم با درصد کسانی که دارای تحصیلات حوزوی بودند نشان‌دهنده آن بود که حمایت از این اصل از اجماع بالایی در میان فقهای شیعی برخوردار بوده است.

بحث درباره نحوه تلفیق حاکمیت ملی و ولایت فقیه هنگام طرح در اصول دیگر قانون اساسی نیز بازتابهای خود را نشان داد. هنگام بررسی اصل ششم و هفتم که بر اساس آنها «در جمهوری اسلامی امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود»^{۷۸} و «شوراها از ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشور شناخته شده بود»^{۷۹} برخی از نمایندگان این اصول را مغایر با اصل پنجم؛ یعنی ولایت فقیه دانستند.

یکی از نمایندگان معتقد بود: اصل ۵، اصول ۶ و ۷ را متضی می‌کند.^{۸۰} اما در پاسخ دکتر آیت (نماینده مردم تهران و از اعضای حزب جمهوری اسلامی) معتقد بود:

تضادی بین این اصول وجود ندارد در اصل پنجم ولایت امر به عهده کسی است که مردم او را انتخاب کرده‌اند ملاک در ولایت فقیه اکثریت آراست شورا را هم مردم انتخاب می‌کنند.^{۸۱}

دکتر بهشتی نیز اضافه کرد:

از آنجا که مردم جمهوری اسلامی اسلام را پذیرفته‌اند، اصل ۶ با اصل ۵ مابین نیست. بلکه بیان‌کننده دایره نقش آراء عمومی پس از مرحله انتخاب اول است. آراء عمومی و انتخاب آزاد با رعایت واقع بینانه مراحل، نقش خود را داراست.^{۸۲}

در عین این توضیحات این اختلاف پایه‌ای بین مدرنیستهای اسلامی و اسلامگرایان اعتدالی درباره نحوه تلفیق حاکمیت مردم و ولایت فقیه ادامه یافت. گروه اول حاکمیت مردم را اصل گرفته و خواهان قرائتی از اسلام بودند که با آن تطبیق کند و گروه دوم خواهان قرائتی از حاکمیت

مردم در چهارچوب اسلام بودند.

این نظریات مجدداً حول مباحث اصل پنجاه و ششم قانون اساسی (حق حاکمیت ملی) بروز کرد و نسبت حق حاکمیت ملی و ولایت فقیه مورد عنایت خبرگان واقع شد.^{۸۳}

خبرگان اتفاق نظر داشتند که حاکمیت مطلق از آن خداوند است. دسته اول از خبرگان معتقد بودند که خداوند این حق را به تمام مردم تفویض کرده است که در چهارچوب دین آن را اعمال کنند. اما دسته دوم از خبرگان بر این باور بودند که حق حاکمیت در عصر غیبت تنها به بستگان صالح (فقهای عادل) تفویض شده است. لذا اصل حاکمیت ملی با ولایت فقیه اختلاف دارد زیرا در اصل پنجم ما حق تعیین سرنوشت را به فقیه داده‌ایم. حالا چگونه می‌توان حق حاکمیت را ناشی از ملت دانست؟ لذا این متن (اصل ۵۶) خلاف شرع است و سرنوشت ملت به طور مطلق به او واگذار شده است.^{۸۴}

دسته اول پذیرفتند که واژه ملی را از کنار حاکمیت بردارند و بر مبنای استدلال زیر، مدعی سازگاری دو اصل بنیادی قانون اساسی شدند:

این اصل [حاکمیت ملی] با اصل پنجم [ولایت فقیه] منافات ندارد زیرا در ولایت فقیه ما آن را به انتخاب اکثریت مردم ذکر کردیم.^{۸۵}

اما دسته دوم پاسخ دادند:

مسئله رهبری انتخابی نیست. خدا یک قدرتی به او داده است. مسئله پذیرش غیر از انتخاب است.^{۸۶}

به‌رحال اصل ۵۶ قانون اساسی به صورت زیر با ۵۱ موافق (۶ مخالف و ۹ ممتنع) به تصویب رسید.

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد. و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.^{۸۷}

در ادامه کار، مباحث ذیر اصل ۱۱۰ قانون اساسی (وظایف و اختیارات رهبری) نیز این دیدگاه‌های دوگانه از منظری دیگر مطرح شد و به وضوح نشان داد که در مجلس خبرگان دربارهٔ

ولایت فقیه دو نظر متفاوت فقهی اسلامی وجود دارد^{۸۸} که عبارتند از: انتصاب ولی فقیه از سوی شارع و انتخاب فقیه از جانب مردم. در مجلس خبرگان همچنین در مورد انتخاب رهبر دو نظر وجود داشت برخی معتقد به «نظریه کشف» و انتصاب ولی فقیه از سوی شارع بودند و برخی بر «نظریه توکیل» و انتخاب رهبر از سوی مردم تأکید داشتند که نظر دوم با موضوع حداقل‌گرایان نیز نزدیک بود و در نهایت نیز تلفیقی از دو نظریه به تصویب رسید که بر اساس آن مردم خبرگان را و خبرگان رهبر را تعیین می‌کند که در اصل رهبر غیر مستقیم به وسیله مردم انتخاب می‌گردد. در این باره یکی از فقهای مجلس گفت:

ولایت فقیه را اگر درست پیاده کنیم با حاکمیت مردم و اصل شورا کاملاً سازگار است، اما اگر بد پیاده کنیم به این اصل شورا پایان می‌دهیم و این امر قابل دوام نیست.^{۸۹}

به هر حال هرچند مباحث نظری دربارهٔ تئوریزه کردن مناسبتر این الگو هنوز ادامه دارد، اما حمایت از الگوی نوسازی سیاسی که بتواند حاکمیت خدا و حاکمیت مردم را در برداشته باشد الگوی جدیدی در نظام سیاسی بود که از جانب جریان اسلام‌گرایان اعتدالی مطرح و حمایت شد و در مقام عمل در جمهوری اسلامی به اجرا درآمد. این الگو نوعی الگوی تأسیسی تلفیقی است که از یکسو متأثر از مبانی فکری شیعی و اندیشهٔ امامت است و از سوی دیگر متأثر از قابلیت‌ها و تواناییهای بالای فقه شیعی در پذیرش امور عقلایی در حوزهٔ سیاسی اجتماعی و اقتصادی می‌باشد و به همین دلیل نیز به نظر می‌رسد این الگو با حفظ چهارچوب اصولی خود از انعطاف‌پذیری و قابلیت انطباق با دستاوردهای فکری جدید و عقلانی نیز برخوردار است.

یادداشتها

- ۱) الگوهای یکسان‌انگار بر یکسان بودن الگوی نوسازی در همه جوامع و لزوم تقلید تجربه غرب در همه جوامع تأکید دارد (مانند نظریات مکتب مدرنیسمون).
- ۲) الگوهای یکتاانگار بر تجربیات تاریخی و بی‌نظیر هر کشور در روند نوسازی تأکید می‌کنند (مانند نظریات بست‌مدرنها).
- ۳) صحیفهٔ نور، تهران: انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰، جلد ۲، ۵۷/۹/۸، ص ۲۷۶.
- ۴) همان، جلد ۲، ۵۷/۹/۹، ص ۲۸۲.

- (۵) همان، جلد ۲، ۵۷/۸/۲۲ و ۵۷/۹/۱۳، ص ۳۵۱ و ۵۰۳.
- (۶) همان، جلد ۲، ۵۷/۹/۲۰، ص ۵۲۹.
- (۷) همان، جلد ۲، ۵۷/۹/۳۰، ص ۵۶۸.
- (۸) روزنامه کیهان، ۵۷/۱۱/۳۰.
- (۹) صورت مذاکرات شورای انقلاب جمهوری اسلامی، اساسنامه ماده یک.
- (۱۰) روزنامه کیهان، ۵۷/۱۲/۲، ص ۴.
- (۱۱) همان، ۵۷/۱۲/۱۲، ص ۸.
- (۱۲) همان، ۵۷/۱۲/۵، ص ۶ و همان، ۵۷/۱۲/۶، ص ۸.
- (۱۳) همان، ۵۷/۱۲/۶، ص ۵.
- (۱۴) همان، ۵۷/۱۲/۷، ص ۶.
- (۱۵) همان، ۵۷/۱۲/۱۶، ص ۶.
- (۱۶) همان، ۵۸/۱/۸.
- (۱۷) صحیفه نور، پیشین، جلد ۳، ص ۳۵۹.
- (۱۸) همان، جلد ۳، ص ۳۶۸ و ۳۶۹ و ۳۸۵.
- (۱۹) همان، ص ۳۹۹.
- (۲۰) همان، جلد ۳، ص ۳۵۹ تا ۴۸۳ (طی فاصله زمانی ۵۷/۱۲/۹ تا ۵۸/۱/۱۲ حدود ۳۰ سخنرانی و اعلامیه از نامبرده درج شده است که در بیش از ۲۰ مورد آن به جمهوری اسلامی اشاره دارد).
- (۲۱) همان، جلد ۳، ۵۷/۱۲/۱۸، ص ۴۱۴.
- (۲۲) همان، ص ۴۱۸ و ۴۱۹.
- (۲۳) روزنامه کیهان، ۵۸/۱/۹.
- (۲۴) همان، ۵۷/۱۲/۲۰، ص ۴.
- (۲۵) همان، ۷۶/۱۲/۲۶، ص ۳.
- (۲۶) همان، ۵۷/۱۲/۲۴.
- (۲۷) رجوع شود به ۵۸/۱/۹، ص ۲، بیانیه چریکهای فدائی خلق و روزنامه کیهان، ۵۸/۱/۷، ص ۳.
- (۲۸) روزنامه کیهان، ۵۸/۱/۹، ص ۱، «بیانیه سازمان مجاهدین خلق».
- (۲۹) همان، ۵۷/۱۲/۲۲، «اعلامیه جبهه ملی».
- (۳۰) همان، ۵۸/۱/۹، ص ۲.
- (۳۱) همان، ۵۸/۱/۱۴.
- (۳۲) صحیفه نور، جلد ۳، ص ۱۴۵.
- 33) Islamic Modernisem
- (۳۳) صحیفه نور، جلد ۴، ۵۸/۳/۳، ص ۲۷۲.
- (۳۴) همان، جلد ۴، ۵۸/۳/۸، ص ۳۳۴.
- 36) Westernization
- (۳۷) صحیفه نور، جلد ۴، ۵۸/۳/۲۷، ص ۴۴۵.
- (۳۸) همان، ص ۲۶۹، جلد ۵، ۵۸/۵/۳.
- (۳۹) همان، ۵۸/۳/۱۲، جلد ۴، ص ۳۵۰.

- (۴۰) همان، ۵۸/۳/۲۱، جلد ۴، ص ۳۹۳.
 (۴۱) همان، ۵۸/۳/۲۱، جلد ۴، ص ۳۹۱.
 (۴۲) همان، جلد ۴، ۵۸/۳/۲۰، ص ۳۷۳.
 (۴۳) همان، جلد ۵، ۵۸/۴/۱۳، ص ۲۷.
 (۴۴) همان، جلد ۵، ۵۸/۴/۱۶، ص ۹۴.
 (۴۵) همان، جلد ۵، ص ۵۰۸.

(۴۶) اشاره به سخنان حسن نژیبه که اجرای اسلام را نه ممکن و نه مفید دانسته بود. (رجوع شود به روزنامه های

آن تاریخ)

- (۴۷) صحیفه نور، جلد ۴، ۵۸/۳/۱۵، ص ۳۶۰.
 (۴۸) همان، ۵۸/۳/۳۰، ص ۳۷۳.
 (۴۹) همان، جلد ۴، ۵۸/۳/۲۱، ص ۳۹۳.
 (۵۰) همان، ۵۸/۳/۲۱، جلد ۴، ص ۳۹۳.
 (۵۱) همان، ۵۸/۳/۲۵، جلد ۴، ص ۴۳۱.
 (۵۲) همان، جلد ۴، ۵۸/۴/۸، ص ۵۵۴.
 (۵۳) همان، جلد ۴، ۵۸/۶/۱۲، ص ۳۶۳.
 (۵۴) همان، جلد ۵، ۵۸/۶/۱۰، ص ۳۵۴.
 (۵۵) همان، جلد ۵، ۵۸/۷/۵، ص ۵۷۳.
 (۵۶) همان، جلد ۵، ۵۸/۷/۴، ص ۵۵۵.
 (۵۷) همان، جلد ۴، ۵۸/۳/۸، ص ۳۱۸.
 (۵۸) همان، جلد ۵، ۵۸/۴/۱۳، ص ۲۲.
 (۵۹) همان، جلد ۵، ۵۸/۴/۲۳، ص ۱۵۴.

60) westernization.

61) Islamic Modernism.

- (۶۲) حسین بشیریه، دولت عقل، تهران: انتشارات علوم نوین، ۱۳۷۴، ص ۲۹۸.
 (۶۳) به عنوان نمونه رجوع شود به اطلاعیه آیت الله منتظری، روزنامه کیهان، ۵۸/۴/۲ و مصاحبه آیت الله صدوقی، روزنامه کیهان، ۵۸/۴/۱۰ و اطلاعیه آیت الله شیرازی، روزنامه کیهان، ۵۸/۴/۲۴ و قطعنامه کنگره قانون اساسی، روزنامه جمهوری اسلامی ۵۸/۴/۲۵.
 (۶۴) جمهوری اسلامی، ۵۸/۳/۳۰.
 (۶۵) روزنامه کیهان، ۵۸/۵/۱.
 (۶۶) روزنامه جمهوری اسلامی، ۵۸/۴/۲۴.
 (۶۷) روزنامه اطلاعات، ۵۸/۴/۱۳، ص ۱.
 (۶۸) همان، ۵۸/۴/۲۱، ص ۹.
 (۶۹) رجوع شود به مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی، سخنان آیت الله بهشتی، تهران: ۱۳۶۸، جلد ۴، ص ۳ و ۲۳ و ۳۸۴ و ۱۳۷۹.
 (۷۰) روزنامه اطلاعات، ۵۸/۶/۲۸، ص ۲.
 (۷۱) مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، دبیرخانه مجلس، جلسه چهارم.

- (۷۲) همان، جلسه پانزدهم.
- (۷۳) همان.
- (۷۴) همان، به نقل از اطلاعات ۵۸/۶/۲۸، ص ۲.
- (۷۵) روزنامه اطلاعات، ۵۸/۹/۷، ص ۲، اطلاعیه جبهه ملی.
- (۷۶) همان، مشروح مذاکرات بررسی نهایی قانون اساسی، جلسه پانزدهم.
- (۷۷) راهنمای استفاده از صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: اداره تبلیغات و انتشارات مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۴۷۱.
- (۷۸) اصل ششم قانون اساسی.
- (۷۹) اصل هفتم قانون اساسی.
- (۸۰) رجوع شود به جلسه شانزدهم سخنان میرمیراد زهی.
- (۸۱) همان.
- (۸۲) همان.
- (۸۳) رجوع کنید به مشروح مذاکرات قانون اساسی، جلد اول، ص ۲۰ و ۲۱ و ۵۱۰ تا ۵۴۴.
- (۸۴) رجوع کنید به: همان، سخنان حضرات آقایان سید ابوالفضل موسوی تبریزی و کرمی و لطف الله صافی در همان جلسه.
- (۸۵) نظر آیت الله دکتر بهشتی، ص ۵۲۲ تا ۵۲۴.
- (۸۶) نظر آیت الله سید ابوالفضل موسوی تبریزی، ص ۵۳۹.
- (۸۷) همان، جلد ۴، ص ۱۲۵ و ۵۴۴.
- (۸۸) مشروح مذاکرات...، نظر آیت الله دکتر بهشتی نایب رئیس مجلس خبرگان، ص ۱۱۳۰.
- (۸۹) همان.

تأملی در نسبت عرفان و سیاست

محمد مهدی مجاهدی*

چکیده: در این مقاله نویسنده برای بررسی نسبت معرفت عرفانی و معرفت سیاسی، ابتدا رهیافت‌هایی را که برای پرداختن بدین موضوع تقدم منطقی ندارند یا حاوی برخی مغالطات هستند از دایره بحث خارج می‌کند و در نهایت بررسی نسبت طولی - معرفتی - تولیدی میان این دو حوزه معرفتی را به عنوان رهیافت مختار خود در این مقاله برمی‌گزیند. در ادامه، آزمون این رهیافت به این نتیجه می‌انجامد که چنین نسبتی میان این دو حوزه معرفتی برقرار نیست اما نسبت معرفتی غیرمستقیم میان این دو حوزه می‌تواند وجود داشته باشد. در این مقاله به تناسب موضوع بحث، برخی آراء مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای نیز بررسی شده است.

الف - درآمد

الف-۱) این مقاله، متکفل طرح جستاری معرفت‌شناختی درباره نسبت میان دو حوزه معرفت عرفانی و معرفت سیاسی است. بررسی این نسبت در سطح و ساحتی معرفت‌شناختی، تلاشی دشوار در زمینه‌ای لغزنده است. آن دشواری و این لغزندگی را علل و عواملی است، که از جمله مهمترین آنها چنین‌اند:

الف-۱) منابع و متون اولیه‌ای که در یک تحلیل نهایی و فراگیر از این بحث، باید مورد مراجعه و استناد قرار گیرند، بسیار و دشوار یاب‌اند؛

الف-۲) مرزهای معرفتی هر دو طرف نسبت، یعنی معرفت عرفانی و معرفت سیاسی، آشکار نیستند و البته به آسانی تعیین شدنی هم نیستند؛

الف-۳) هر تحلیل نهایی و فراگیر در این مبحث - علاوه بر تحلیل نظری - به تحلیلی تاریخی از تعامل احتمالی این دو حوزه معرفتی نیازمند است، زیرا هر دو طرف نسبت، معرفت‌هایی با عمق تاریخی بسیاراند؛

الف-۴) بررسی معرفت‌شناختی نسبت میان معارف اسلامی و علوم انسانی به نحو عام و نسبت میان این دو حوزه معرفتی به نحو خاص کم سابقه و کمتر تجربه شده است؛ از این رو، آرائی که در این باب عرضه شده‌اند، هیچ یک هنوز به بلوغ و زاینده‌گی نرسیده‌اند؛^۱

الف-۵) به این ترتیب تاکنون برهانی در اثبات یا نفی نسبت منفی یا مثبت تولیدی میان این دو حوزه معرفتی دیده نشده است.^۲ و آرائی که درباره این نسبت، طرح شده‌اند، همگی در حد فرضیه‌ها و نظریه‌هایی هستند که کمتر مقبولیت نسبی و پارادایمی یافته‌اند.

الف-۶) بنابراین، با توجه به محدودیت‌های فعلی این بحث، ابتدا از دو سو به تعیین و تحدید سطح و دامنه بحث این مقال می‌پردازیم: یکی با تعیین مراد از معرفت عرفانی و معرفت سیاسی و دیگری با تحدید سطح نسبت مورد بررسی در میان سطوح گوناگونی که در این زمینه قابل بررسی هستند. سپس در سطح و دامنه مورد نظر، نسبت این دو حوزه معرفتی را می‌کاویم و در حاشیه و به مناسبتی که همانجا بدان اشاره خواهد شد، آرای یکی از بزرگان حوزه معرفت عرفانی را بررسی می‌کنیم. در پایان هم در باب بایابی این نسبت، به چند نکته اشاره خواهیم کرد.

ب) تحدید و تعیین سطح و دامنه بحث

ب-۱) تعیین مراد از عرفان و سیاست

ب-۱-۱) مراد از سیاست در این مقال، از این پس، معرفت سیاسی است و آنچه که به مثابه گوهر و مشخصه ذاتی معرفت سیاسی در نظر گرفته شده است، نظامی روشمند، هماهنگ و سازگار از آراء مستدل و متکی به دلائلی بین‌الذاتانی درباره ماهیت و شیوه‌های احراز، حفظ، بسط و اعمال قدرت در حیات اجتماعی و در مقیاس بشری است.^۳

ب-۲-۱) مراد از عرفان نیز نظامی از آراء هماهنگ و سازگار و متکی به تجربه‌های شخصی و شهودی از طور ماورای خیزد متعارف بشری درباره هستی و شیوه‌های ره سپردن به سوی حقیقت هستی و کشف رابطه میان شخص انسانی با خداوند و مخلوقات خداوند، در چهارچوب «ولایت کلیه مطلقه الهیه» و التزام به لوازم آن است.^۴ (واضح است که در اینجا مراد منظومه‌های عرفان اسلامی است)

ب-۲) تحدید سطح بررسی نسبت میان عرفان و سیاست

ب-۲-۱) برخی از آنچه از این پس برای تحدید سطح نسبت مورد بررسی می‌آید، به نحو تحلیلی برآمده از دو تعیین مرادی است که فوقاً در باب سیاست و عرفان آوردیم و برخی نیز به نحو ترکیبی و در کنار دو تعیین مرادی که گذشت، سطح نسبت مورد بررسی را تحدید خواهند کرد.

ب-۲-۲) مراد از نسبت عرفان و سیاست، نسبت تصوف و سیاست نیست. مراد از تصوف و متصوفه در اینجا، اشاره به صنف اجتماعی خاصی است^۵ که پایگاه و جایگاه معیشتی، معرفتی و هنجاری ویژه‌ای در طول تاریخ داشته‌اند و مانند هر صنف اجتماعی دیگری در معادله‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، نقشها و کارویژه‌های خاصی را بر عهده گرفته و ایفا کرده‌اند. چهره‌های شاخص این صنف اجتماعی را از قبیل حسن بصری، سفیان ثوری، حلاج، جنید و علاء الدوله سمنانی می‌توان نام برد، و از سلسله‌های تشخص سیاسی یافته ایشان می‌توان به بسیاری، از جمله اسماعیلیان و باطنیان، سنوسیان لیبی، سریه‌داران و شرفای سعدی / حسنی مراكش^۶ اشاره کرد. اگر از این منظر بخواهیم به نسبت معرفتی عرفان و سیاست پردازیم مانند آن است که صنف طبیبان یا فقیهان را با نظر به نقشها و کارویژه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که در گذر تاریخ در جامعه‌ای خاص بر عهده گرفته‌اند، بررسی کنیم و مدعی بررسی نسبت طب یا فقه با سیاست شویم. در حقیقت پیش‌فرض کنار گذاشتن این سطح از تحلیل، این است که کارویژه‌ها و نقشهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که اصناف گوناگون اجتماعی بر عهده می‌گیرند، هر چند وجه شاخص آن صنفها، اشتغالشان به حوزه معرفتی خاصی باشد، لزوماً متناسب با و برآمده از اقتضات التزام و اشتغال به یک حوزه معرفتی خاص و آموزه‌های آن حوزه‌های معرفتی نیست. یعنی به بیان دیگر آموزه‌های آن حوزه‌های معرفتی لزوماً مقتضی

رفتارهای خاصی از سوی مشتغلان یا پذیرندگان آن آموزه‌ها در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نبوده است، و رفتارهای همگون صنفی را می‌توان به اقتضائات حیات صنفی ایشان نسبت داد. با در میان آمدن چنین احتمالی و برافتادن چنان تلازمی، آن نسبت و اقتضای معرفتی که در جستجوی آن هستیم، در این سطح بررسی، رنگ می‌بازد، زیرا اگر نتوان اشتغال به حوزه معرفتی خاصی را مقتضی جهت‌گیریهایی معینی در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی دانست، آن جهت‌گیریهایی معین، نمی‌تواند نشانه یا دلیلی برای تعیین نسبتی ویژه میان آن حوزه معرفتی خاص و معرفت سیاسی و اجتماعی قلمداد شود.

ب. ۳-۲) مراد از بررسی نسبت عرفان و سیاست، بررسی امکان، شرایط وقوع و توصیف تاریخی جمع آمدن این دو معرفت در یک شخص واحد یا در یک بدنه واحد، مثلاً یک مدرس یا حوزه علمی، نیست. همان‌طور که جمع آمدن زیست‌شناسی و معماری در یک شخص واحد یا در یک دانشگاه دلالت مخصوصی درباره نسبت میان این دو معرفت ندارد، عرفان و سیاست هم، چنین‌اند.

ب. ۴-۲) بحث در این نیست (و بحثی هم در این نیست) که شناخته‌های مبنایی و پایه، سایر معارف را متأثر می‌کنند، خواه آن مبانی، فلسفی باشند، خواه عرفانی یا آن سایر معارف سیاسی باشند یا در باب معماری. این بحث کلی‌تر و عام‌الشمول‌تر از تعیین نسبت معین میان دو معرفت مورد نظر ماست. بحث ما در اینجا درباره نسبتی خاص، ضروری و تعیین‌کننده میان این دو معرفت است.

ب. ۵-۲) سخن در این باب نیست که آیا عارفان یا سیاسیان متقابلاً اشارات، تمثیلات، تشبیهات یا استعاراتی را از حوزه معرفتی دیگر برگرفته‌اند یا نه. مثلاً یک تحلیل‌گر تاریخ اندیشه‌ها یا ایدئولوژیهای سیاسی می‌تواند نازیسم را به ویروس یا غده‌ای سرطانی تشبیه کند ولی پزشک نباشد و یک پزشک هم می‌تواند یک ویروس یا غده‌ای سرطانی را به برخی نیروهای سیاسی مانند کند ولی عالم سیاست نباشد.

ب. ۶-۲) سخنی هم در نفی یا اثبات خصلت دایره‌المعارفی ذهن و زبان و قلم قدمای ما نیست. از اینکه فی‌المثل ابن سینا در اغلب ابواب علم می‌نوشته یا کتابی مانند اسفار اربعه، علاوه بر آنکه کتابی فلسفی - عرفانی است، دایره‌المعارفی از بسیاری معارف دیگر هم هست، نمی‌توان نتیجه خاصی برای این بحث گرفت.

ب.۷-۲) این بحث همچنین در باب امکان جمع آمدن دو وجهه عملی در یک فرد نیست. مثل اینکه کسی هم رهبر یک حزب سیاسی باشد و هم نوازنده یا هم اهل سیاست باشد و هم اهل طقّ طریق عرفانی.

ب.۸-۲) سخن در نفی یا اثبات تأثیر و تأثر متقابل همه پدیده‌ها نسبت به یکدیگر هم نیست. زیرا اگر در این مقام باشیم، بررسی یک نسبت خاص موضوعیت نمی‌یابد. آری یک موضع‌گیری عرفانی خاص یا یک عمل عرفانی (منظور عمل یا موضعی است که با ارجاع به معارف عرفانی و با روشهای عرفانی موجه می‌شود)، می‌تواند واکنش به یک رأی یا عمل سیاسی باشد یا خود آثار و تبعات نظری یا عملی سیاسی داشته باشد، ولی این به معنای وجود نسبت معرفتی ویژه‌ای میان دو حوزه معرفتی مورد بحث نیست. مثلاً حافظ «رند عالم سوز» را با «مصلحت‌بینی» بیگانه می‌دید؛^۷ حافظ در این اعتقاد یا اعلام این رأی می‌توانسته متأثر از پاره‌ای احوال زمانه باشد و بی‌تردید التزام به این رأی، دلالت‌های سیاسی نیز داشته است و حتی خود این رأی به برکناری رندان عالم سوز از سیاست (در عام‌ترین مفهوم آن)، خود خواهشی سیاسی بوده است، ولی این خواهشها و دلالتها هیچ یک بیانگر نوعی تلازم یا ضرورت معرفت‌شناختی نیستند.

چنانکه می‌دانیم پاره‌ای از نظریه‌های زیست‌بوم‌شناختی و زیست‌شناختی هم مبنای نظریه‌های سیاسی قوم‌گرایانه نظیر نازیسم، راسیسم و شوونیسم آلمانی و احتمالاً واکنشهایی نظیر ایده قوم برتر یهود و مآلاً صهیونیسم قرار گرفتند ولی هیچ کس، سخن از سیاسی بودن آن آراء طبیعت‌شناسانه، زیست‌بوم‌شناسانه، باستان‌شناسانه یا زیست‌شناسانه نگفت و کسی نسبت معرفتی خاصی میان فی‌المثل زیست‌شناسی و سیاست برقرار نکرد.

ب.۹-۲) سخن در این نیست که امامان^۸ یا پیران و مرشدان عارف، با پاره‌ای از اصحاب و مریدان در حوزه سیاست هم رابطه مرید - مرادی یا ارادت داشته‌اند یا نه. زیرا این رابطه با افرادی بسیار ویژه و در مواردی خاص بوده است و قابل تعمیم معرفت‌شناختی نیست.

ب.۱۰-۲) در این مقال، سخن از نسبت خاص معرفت‌شناختی میان عرفان تاریخمند موجود با معارف سیاسی تاریخمند موجود است، نه نسبت میان عرفان و سیاستی که با خصیلت‌های متفاوتی نسبت به آنچه از این دو فعلاً هست، محتملاً در آینده پا به عرصه معرفت خواهند گذاشت؛ حتی اگر - مثلاً - این معارف سیاسی موجود را دور از حقیقت، یا آن عرفان

موجود را حقیقی بنامیم.

ب-۲-۱۱) به همین ترتیب، سخن از هیچ یک از این دو معرفت، در مقام ثبوت نیست، بلکه همهٔ داوری این مقال، متوجه نسبت این دو معرفت در مقام اثبات در ساحت معرفتهای تاریخمند بشری (نه در مقام عمل) است.

ب-۲-۱۲) با توجه به این دو نکتهٔ اخیر از آن مغالطه پرهیز می‌کنیم که هرگاه در بررسی مدّعیایی معرفت‌شناختی به منظومه‌های موجود معرفتی ارجاع داده شود، در مقابل، ما را به معرفت واقعی یا حقیقی - در مقام ثبوت و یا چنانکه در آینده ساخته خواهد شد - حواله می‌دهند.

ب-۲-۱۳) با توجه به مجموعهٔ نکته‌هایی که گذشت اصالت و تقدّم بحث در باب نسبیتی معرفت‌شناختی و طولی - تولیدی - معرفتی^۸ نسبت به سایر رویکردهای احتمالی، که برخی تقدم منطقی ندارند (برای نمونه رک: ب-۲-۲) و برخی مغالطی هستند (برای نمونه رک: ب-۲-۳) روشن می‌شود. در این مجال هم همین نسبت، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بدین قرار، پرسشهای اصلی و آغازین چنین رویکردی به نسبت عرفان و سیاست را می‌توان به این صورتهای طرح کرد که مجموع آنها در هیأت تألیفی واحدی، سؤال مرکبی را تشکیل می‌دهند:

- آیا از روش فهم و ادراک عرفانی، معرفت سیاسی، برآمدنی است؟

- آیا امتداد منطقی شناخت عرفانی، به سیاست‌شناسی منجر می‌شود؟

- آیا عارفان در ساختن و پرداختن نظریه‌های عرفانی خود دغدغه‌ای معرفتی برای یافتن

نظریه‌های سیاسی یا تحلیل قدرت اجتماعی داشته‌اند؟

- آیا مادهٔ معرفت عرفانی اقتضای ذاتی دارد که به نظریه سیاسی مؤدی شود؟

این چهار پرسش را می‌توان برآمده از و فروکاسته به این پرسش دانست که آیا معرفت

عرفانی با معرفت سیاسی رابطه‌ای طولی - تولیدی - معرفتی دارد. (مقروض این پرسش آن است

که چنین رابطه‌ای فقط از سوی عرفان با سیاست برقرار شدنی است نه به عکس، زیرا حوزهٔ

معرفت عرفانی مبنایی تر از حوزهٔ معرفت سیاسی است)

ج) بررسی نسبت عرفان و سیاست

ج-۱) اکنون نسبت خاص مورد نظر را میان دو حوزهٔ معرفتی عرفان و سیاست می‌کاویم. اما

این کاوش، به علت محدودیتهایی که ذکر آنها گذشت، کمتر برهانی و بیشتر متکی به قرائن و

شواهد و تحلیل نظری خواهد بود.

ج-۲) روح حاکم بر بخش وسیعی از معرفت عرفانی، اعراض از دنیا است. تفکیک جبروت و ناسوت و لاهوت اغلب مدلولی ضمنی در اعراض از ناسوت داشته است.^۹

ج-۳) مقیاس احکام عرفانی، آنجا که پای انسان و احکام طریقی او به میان می‌آید، فرد تنها، مجزّد و منزّل از دیگران و دنیا و مافیهاست. در سفر اول (من الخلق الی الحق)، «شرط اول قدم آن است که مجنون باشی» تا با بریدن از خلق، محو و صحو نایل آید. در سفر دوم (مع الحق فی الحق) فنای ذاتی و صفاتی و افعالی فرد سالک در حق - تعالی - حاصل می‌آید. سفر سوم (من الحق الی الخلق بالحق)، سفری ادراکی است که حاصل آن علم به اعیان و حقایق عوالم ملکوت و جبروت و ناسوت است. حاصل این سفر هم نیل به مقام نبوت انبیا است، هر چند سالک در این مرحله نبی نامیده نمی‌شود. در سفر چهارم (فی الخلق بالحق) باز هم احکام دربارهٔ فرد سالک است و خلائق ظرف سلوکی او هستند نه موضوع سلوک او و لذا احکام این سفر هم بر آدمی در هیأت جمعی اش (اجتماعی اش) ناظر نیستند.^{۱۰}

ج-۴) بسیاری از عارفان پرداختن به فلسفه و احتجاج و استدلال برهانی را که موضوع آن، مفاهیم کلی وجود و عوارض ذاتی آن است، مغلّ ادراک حقیقی و نیل به مقامات معنوی می‌دیدند، چه رسد به غوررسی و تدبیر عقل جزوی در حوزهٔ علم و فن سیاست و اقتصاد و امثال آنها.^{۱۱}

ج-۵) بسیاری از عارفان، دنیاداری و عمران دنیا را، «علم بنای آخور» می‌دانسته‌اند^{۱۲} و عرفان نه نزد صوفیان، نه نزد عالمان عارفی همچون ملاصدرا و نه نزد آنان که میان تصوّف و عرفان جمع کرده بودند - همچون مولانا - علم بنای آخور نبوده است. روح عرفان، پل صفت دیدن دنیا نسبت به آخرت و مجازی دیدن همهٔ جلوه‌های ظاهری دنیا نسبت به حقیقت و باطن عالم است^{۱۳} و حداکثر شأن مجاز نسبت به حقیقت، آن بوده است که گفته‌اند: «السَّجَّارُ قَنْظَرَةٌ الْحَقِيقَةُ» و البته «اهل تمیز خانه نگیرند بر پلی». هر چند این پل را نباید به دست خود ویران کرد، اما تعمیر آن را هم باید به اهل ظاهر و مجاز سپرد.^{۱۴}

ج-۶) منطق احکام عرفانی، تجربهٔ شخصی و ماوراء طُور عقل است که با شعور متعارف جمعی، قابل توجیه یا ادراک نیست، لذا نمی‌تواند مقبول و متبع جمع قرار بگیرد. قصهٔ قرآنی موسی و عبد صالح، نشان می‌دهد که مصالح باطنی نه برای موسی مقبول و موّجه می‌نمود و نه

برای مردم زمانه ایشان و نه حتی این زمانه. به تعبیر مرحوم اقبال، مسلمانان با قبول خاتمیّت پیامبر اسلام، از هر کس حجت می‌طلبند و بدین ترتیب دوره اعتبار ادعای اشخاص به سبب پیوستگی با ماوراء طبیعت، در تاریخ بشری به پایان رسیده است.^{۱۵}

ج-۷) عرفان، مقام نظر به سیر «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» و «لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْتَلُونَ» است، و حال آنکه سیاست حوزه مصلحت‌بینیهای عمومی و مسؤولیتهای متقابل اجتماعی و سیاسی در عرصه عقل متعارف بشری است.

ج-۸) هرچند پاره‌ای از طریقه‌های سلوکی مانند اویسیان قائل به لزوم وجود و حضور مراد انسانی نیستند،^{۱۶} اما در حوزه عرفان، عموماً ولایت معنوی مراد، اطاعت محض مرید را که مستلزم ذوب و فنای مرید در مراد است، لازم می‌آورد:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزلها^{۱۷}
همچنین در این ساحت، مراد، مرید را برمی‌گزیند و جریان از بالا به پایین است و همچنین مراد نیازی به احتجاج و توجیه امور و اوامر خود ندارد، زیرا خود عین دلیل است.^{۱۸} و حال آنکه در حوزه سیاست مانند همه امور و احوال بشری که دایر مدار عقل متعارف او هستند، نه ذوب و فنا، نه جریان یک سویه و نه استغنا از احتجاج و استدلال، هیچ یک موجه نیستند.

ج-۹) پرداختن کسی همچون محی‌الدین به فقه فقه یا باطن فقه یا فقه اکبر، آیا بیش از آنکه دلالت بر فقهی کردن عرفان داشته باشد، بر باطنی و معنوی کردن فقه دلالت ندارد؟ فتوحات مکیه ابن عربی یکسره تجویزات و تکلیفهایی ناظر بر احوال دنیوی سالک نیست، بلکه حاوی مجموعه‌ای از توصیفات درباره باطن و حقیقت احکام و تکالیف ظاهری است تا سالک بداند که این شریعت در باطن، حقیقتی دارد. افزون بر این، نفس پرداختن به فقه حتی از سوی فقها، به صرف اینکه علمی دنیوی یعنی ناظر بر پاره‌ای از احوال دنیوی مکلف است، دلالت بر توجهی سیاسی یا اقتضایی سیاسی ندارد.

ج-۱۰) در جهان قدیم، کشف هستی بر عهده فیلسوفان بود زیرا اعتقاد بر آن بود که کتاب هستی را به زبان طبایع نوشته‌اند، و در جهان جدید اعتقاد بر این است که زبان کتاب هستی، زبان فیزیک و ریاضی است و لذا عالمان و فیزیسینها باید آن را بکشایند.^{۱۹} اما مفروض هستی‌شناختی این اعتقاد که کشف راز هستی و کتاب جامعه و تاریخ و سیاست کار عارفان است، این است که کتاب هستی را به زبان راز و رمز و معما نوشته‌اند و قواعد جاری در تاریخ و

جامعه، قواعدی مرموز، خصوصی و حیرت‌افکن هستند. در این پیش‌فرض و لوازم برگرفتن آن به همان اندازه تأمل لازم است که در مورد دو پیش‌فرض گذشته.

ج-۱۱) در مورد امامان معصوم^(ع) با آنکه بسیاری از اصحاب حاضر بودند تا از ایشان بدون مطالبه دلیل و حجت و توجیه، اطاعت کنند، اما ایشان در مقام سیاست و ریاست در امور عمومی، عرفی و ظاهری عمل می‌کردند یا لااقل بر این سیره، شواهد مهمی می‌توان اقامه کرد.^{۲۰}

ج-۱۲) در اینجا، بی‌مناسبت نیست که در حاشیه، به مناسبتی خاص اشاره‌ای مختصر به برخی آراء مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای - رحمة الله علیه - کنیم. حضرت امام علاوه بر آنکه در حوزه فقه، نظریه و ولایت مطلقه انتصابی فقیه را بازسازی کردند و مبنای تأسیس نظام جمهوری اسلامی قرار دادند، در حوزه عرفان نظری و عملی نیز آثار مهمی از خود بر جای نهاده‌اند. در یکی از این آثار، ایشان از مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای به تعظیم و تکریم با عنوان «شیخ مشایخنا»^{۲۱} یاد می‌کنند. از سوی دیگر موضوعیت یافتن مبحث این مقال در سالهای اخیر چندان بی‌ارتباط با شخصیت ذو ابعاد حضرت امام و نظریه ولایت مطلقه انتصابی فقیه نیست. شاید یکی از علل توجه به این مبحث، گمان زدن وجود نوعی اشتراک یا ارتباط میان ولایت مطلقه انتصابی فقیه با ولایت مطلقه کلیه الهیه اولیای کُمل عرفانی^{۲۲} در اندیشه و ذهن و ضمیر امام باشد و پرداختن به این مبحث راهی برای فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر نظریه ولایت مطلقه انتصابی فقیه دانسته شده باشد.^{۲۳} این اشاره مختصر و حاشیه‌ای به آراء مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای دست کم می‌تواند نشان دهد که حتی با مفروض گرفتن چنان اشتراک یا ارتباطی، آن اشتراک و ارتباط نمی‌تواند مُلْهم از آن آموزه‌های عرفانی باشد که از این شعبه و شاخه عرفانی به ایشان رسیده بوده و ریشه آن را - با فرض وجود اصل آن اشتراک یا ارتباط - باید در ابداعات شخص ایشان یا در جای دیگر جستجو کرد.

مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای در رساله تحقیق فی الاسفار الاربعه به شرح سفرهای چهارگانه سالک پرداخته‌اند. در دو سفر سوم و چهارم که «سفر من الحق الی الخلق بالحق» و «سفر فی الخلق بالحق» است سالک، به مقام نبوت می‌رسد. او در سفر سوم هنوز نبی نامیده نمی‌شود ولی در سفر چهارم «فیکون نبیاً بنیوة التشریح و یسقی بالنبی».^{۲۴} حضرت امام، خود در اواخر مصباح الهدایة با طرح مسأله مراتب تشکیکی این مقام، امام معصوم^(ع) را هم در

سفر چهارم دخیل می‌بینند. و از قول مرحوم شاه‌آبادی نقل می‌کنند که اگر حضرت امیر(ع) پیش از حضرت رسول(ص) یا به عرصه وجود می‌گذاشتند، هم ایشان صاحب تشریح می‌شدند. ۲۵ نتیجه‌ای که از این نقل و تأمل برگرفته است این است که حداکثر می‌توان امامان معصوم(ع) را در این مقام و مرتبه دید که بتوانند از منظری معنوی و عرفانی به هدایت اجتماع بشری و نیز به دست گرفتن قدرت ظاهری دست یابند و این سلسله با خاتمیت حضرت مهدی(عج) مختوم است و احکام آن قابل تسری به مراتب مادون نیست. در واقع کسانی را می‌توان ملحق به این مرحله دانست که درباره آنها بتوان همان حکمی را آورد که مرحوم شاه‌آبادی در مورد حضرت امیر(ع) آورده‌اند. و پر واضح است که جز برای معصومان(ع) چنین حکمی روا نیست، زیرا ایشان با اتصال به علم لدنی به شناختی می‌رسند که دیگران در مراتب مادون از آن بی‌بهره‌اند:

«... فیشاهد الخلائق و آثارها و لوازمها، فيعلم مضاهاها و متافها في العاجل و الاجل یعنی فی الدنیا و الاخره...» ۲۶ و البته چنین علم و مشاهده جامع و بی‌خلل و بی‌زللی فقط در اختیار خداوند و اولیاء خاص و معدود اوست.

ج-۱۳) به نظر می‌رسد که پاسخ به پرسش از نسبت میان معرفت عرفانی و معرفت سیاسی تا حدودی در گرو پاسخ به این پرسش در باب ماهیت و خصلت معرفت عرفانی است که آیا حوزه معرفت عرفانی امتداد استعلائی حوزه فلسفه است (یا تجربه عرفانی، امتداد استعلائی ادراک عقلی است) یا اینکه عرفان معرفتی است در خود که حداکثر تا حدودی و نه به طور کامل می‌تواند به بیانی فلسفی بازسای و ترجمه شود. در شکل نخست، می‌توان به وساطت فلسفه، نوعی رابطه طولی و معرفتی میان عرفان و سیاست تعریف کرد اما در شکل دوم، اساس فرض چنین رابطه‌ای، منتفی است. گرایش به سمت این دو مبنا اثر خود را در آموزش عرفان هم نشان می‌دهد. در صورت نخست، متعلم باید ابتدا فلسفه را به کمال بیاموزد و سپس وارد حوزه معارف عرفانی شود ولی در صورت دوم چنین تقدّم و تأخر و ترتیبی در کار نیست.

ج-۱۴) در تحلیل نهایی، نسبت تمانعی را که به لحاظ معرفت‌شناختی میان دو حوزه معرفت عرفانی و سیاسی برقرار است، می‌توان به ماده قضایای این دو حوزه معرفتی نسبت داد. یعنی به لحاظ قواعد منطقی ماده، از قیاسی که مقدمات آن همگی از سنخ و جنس معرفتهای عرفانی هستند، نتیجه‌ای از جنس و سنخ معرفت سیاسی برنمی‌آید. ۲۷ حداکثر اگر قضیه‌ای از قضایای سیاسی یا قضایایی که منطقیاً می‌توانند مقدمه نتایج سیاسی باشند، در میان مقدمات چنین

قیاس قرار گیرد و مؤدی به قضیه‌ای سیاسی شود، در این صورت می‌توان برخی قضایای عرفانی را به مثابه برخی از مبانی یا مقدمات قضایای سیاسی دانست.

د) تأملی در بایایی نسبت میان عرفان و سیاست

د-۱) به کوتاهی و از باب ذکر نمونه می‌توان به بایایی نسبت میان عرفان و سیاست هم پرداخت.

د-۱-۱) پرداختن به مبحث بایایی با مفروض گرفتن موقتی امکان برقراری نسبت مورد بحث، میان عرفان و سیاست موجه می‌شود و بنابراین پرسش بایایی این است که برقراری این نسبت به فرض امکان آیا مطلوب هم هست.

د-۱-۲) بدون هیچ‌چند و چونی در باب ملاک مطلوبیت، «اخلاقی بودن» و «کارایی» را به عنوان ملاک مرگب مطلوبیت در حوزه سیاست برای سنجش تبعات برگرفتن سیاستی عرفانی مفروض می‌گیریم و در مورد مفهوم این ملاک مرگب، در این مجال، به اجمال، به «قدر متیقن متبادر» اکتفا می‌کنیم. با این مقدمات و مفروضات به نکته‌های زیر به عنوان نمونه‌ای از نکته‌های قابل طرح در سطح تحلیل بایایی، این نسبت اشاره می‌کنیم:

د-۲) رواج توصیه‌ها و تجویزهایی که از مقام مصلحت‌سنجیهای باطنی صادر می‌شوند علاوه بر مقبولیت عام نیافتن و لذا ناکارایی، راه سوء استفاده را بر مدعیان دروغین می‌گشایند.

د-۳) خطاهای بسیار در تعبیر و برداشت و واگویی مکاشفات عرفانی راه یافته است که اگر بنا بود مبنای عمل قرار گیرند، فاجعه‌های بسیاری را به دنبال داشتند.

د-۴) عرفان‌مداری در سیاست، موجب التزام به احکام باطنی است و همین احکام باطنی که نزد خداوند محفوظ است، در این رویکرد مبنای تعیین سطح و محدوده برخورداری از حقوق مدنی شهروندان می‌شود. این پدیده، نتیجه مقدم دیدن عقیده بر انسانیت است.^{۲۸}

د-۵) رویکرد عرفانی به سیاست، نسبت به خشونت و مدارا به یک اندازه مقتضی است. اگر ایده تقدم عقیده بر انسانیت به مثابه یک مقدمه با این مقدمه معرفت - انسان‌شناختی قرین شود که آدمیان در آنچه نمی‌دانند، لزوماً مقصّر و عنود و لجوج نیستند، بلکه بسیاری از بداعتقادهای ایشان ناشی از قصور نازدودنی ادراک بشری است، می‌تواند به مدارا بینجامد، اما اگر به جای این مقدمه، مقدمه دیگری بنشینند که بر توان اغلیبی و اکثری بشر در کشف بی‌خطای حقیقت، دلالت

داشته باشد، لازمه آن، مقصّر و لجوج و عنود دیدن مخالفان است و در کنار ایده تقدّم عقیده بر انسانیت، جز خشونت نمی‌زاید.

یادداشتها

(۱) در این باب کمتر مقاله یا رساله مفرده یا کتاب مستقّلی عرضه شده است. در اینجا به برخی از کتابها یا مقاله‌هایی که این نیست را در سالهای اخیر بررسی کرده‌اند به ترتیب تاریخ انتشار اشاره می‌کنیم:

* Alexander Knysh, "Irfan Revisited: Khomcini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy," in *Middle East Journal*, Vol. 46, No. 4, Autumn 1992, pp. 631 - 653.

ظاهراً این مقاله، اندکی پس از انتشارش در پاییز ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۲ م، ترجمه شد و به نظر دهها نفر از معارف حوزه و دانشگاه رسید. چنانکه اصل مقاله واکنشهای بسیاری را برانگیخت، شاید ترجمه آن نیز موجب برخی نسبت سنجیها میان عرفان و سیاست و خصوصاً ولایت عرفانی و ایده ولایت فقیه شده باشد. از استاد محترم جناب آقای مصطفی ملکیان که مرا از وجود این مقاله مطلع ساختند و همچنین از جناب آقای عباس رجبی که در یافتن این مقاله مرا یاری کردند، سپاسگزارم.

* سید جواد طباطبایی، «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۲، فصل ششم: امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی و فصل هفتم: دریافت اندیشه سیاسی ایران شهری.

* عبدالله جوادی آملی، بنیان مرصوص امام خمینی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، چاپ اول.

* عبدالله جوادی آملی، حماسه و عرفان، قم: مرکز نشر اسراء، زمستان ۱۳۷۷، چاپ اول.

* مصطفی محقق داماد، «عرفان و شهریاری»، در *خرد جاودان*، جشن نامه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۷، چاپ اول. از جناب آقای محمدحسن شفیعیان که مرا از انتشار این مقاله در این کتاب مطلع ساختند، سپاسگزارم.

* عبدالکریم سروش، «راز و راززدایی»، در *کیان*، سال هفتم، مرداد - شهریور ۱۳۷۷، شماره ۴۳، صص ۱۵ - ۲۷.

* عبدالکریم سروش، «ولایت باطنی و ولایت سیاسی»، در *کیان*، آبان - دی ۱۳۷۷، شماره ۴۴، صص ۱۰ - ۲۰.

(۲) در مقاله لاتینی که ذکر آن در یادداشت شماره ۱ گذشت، نویسنده پس از بررسی ابعاد عرفانی و فلسفی دیدگاههای امام، در چهار صفحه پایانی مقاله خود، این گمانه را تقویت می‌کند که چه بسا دریافتهای عرفانی امام با نقش سیاسی ایشان و ایده ولایت فقیه بی‌نسبت نباشد و خود اذعان می‌کند که استشادات او در این باب، از جمله استشهاد او به نامه معروف امام به میخائیل گورباچف، نمی‌تواند بیانگر چگونگی تأثیری که احتمالاً دریافتهای عرفانی امام بر نقش رهبری سیاسی ایشان داشته است، باشد و اساساً به دست آوردن نتیجه‌ای قانع‌کننده و تحلیلی وافی به مقصود را در این زمینه ناممکن می‌شمارد. (Ibid: 652)

در فصل ششم کتاب *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران* (رک: یادداشت ۱) نویسنده صرفاً به تحلیل انتقادی آراء هزیزالدین نسفی پرداخته است و فصل هفتم کتاب گزارشی از نمونه‌ای از داوریهایی مبتنی بر

انگاره‌های عرفانی درباره یکی از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ ایران است که در آن عمدتاً به آراء و آثار **نجم‌الدین رازی** پرداخته شده است. برآیند هر دو فصل و خصوصاً اولی، بر نفی ارتباط میان عرفان و سیاست و یا عدم مطلوبیت این ارتباط دلالت دارد، اما بای تحلیل معرفت‌شناختی در میان نیست.

در کتاب بنیان مرصوص امام خمینی، خصوصاً آنجا که از «امام خمینی، قهرمان اسفار اربعه»، سخن رفته است، بر نسبت مثبت میان طی مقامات عرفانی با ریاست و ولایت دنیوی تأکید شده است. بررسی اشاراتی که در این کتاب، مرتبط با موضوع بحث این مقال آمده است، مجال مستقلی می‌طلبد.

در مواضع بسیاری از کتاب حماسه و عرفان (رک: یادداشت ۱) اشاراتی آمده است که هر یک به نحوی می‌تواند با بحث نسبت عرفان و سیاست مرتبط قلمداد شود، خصوصاً رک: صص ۴۴ - ۴۶، ۱۲۵ - ۱۵۱ - ۱۶۲. برآیند این مباحث بیش از آنکه ناظر بر نشان دادن نسبتی معرفتی باشد، بر نسبت عدم تمایز میان پرداختن به عرفان به معنایی خاص (صص ۸۹ و ۹۰ همین کتاب) و اهتمام به جهاد فی سبیل الله ناظر است.

در مقاله عرفان و شهرداری (رک: یادداشت شماره ۱) هم که با براعت استهلال به یکی از اشعار حافظ آغاز می‌شود، استنبه‌هایی به دو اثر از مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای و دو نقل قول مستقیم از کتاب آداب الصلوة امام خمینی^(س) برای نشان دادن نسبت مثبت معرفتی میان عرفان و سیاست آمده است. ایشان همان طور که خود در این مقاله یادآوری کرده‌اند، در ضمن مقاله‌ای در آبان ماه ۱۳۷۶ هم به این نسبت اشاره کرده‌اند و بررسی آن را به مجال مناسبی موقوف کرده‌اند که گویا همین مقاله عرفان و شهرداری باشد. مشخصات کامل کتاب شناختی مقاله سال ۱۳۷۶ ایشان بدین قرار است:

- مصطفی محقق داماد، «نخبگان علم و عمل ایران: عارف و حکیم متاله، آقا محمد رضا قمشه‌ای اصفهانی، متخلص به صهبا» در **نامه فرهنگستان علوم**، دوره چهارم، شماره ۶ - ۷، آبان ۱۳۷۶، صص ۴۷ - ۱۲۵. در مقاله راز و رازدایی، نویسنده با پدیده‌شناسی معرفت عرفانی (بر محور مفهوم راز و حیرت) و مدیریت سیاسی جوامع (در بستر عقلانیت جدید)، حکم به تفکیک ناگزیر معارف رازورانه (حتی برداشت رازورانه از فقه) از مدیریت جوامع انسانی (که در جهان جدید به کلی رازدایی شده است) می‌دهد و این دو حوزه را در جهان جدید، به کلی از یکدیگر جدا می‌بیند.

در مقاله ولایت باطنی و ولایت سیاسی، بررسی مفهوم ولایت باطنی و سابقه آن در میان عرفای سنی و شیعی و بررسی لوازم برگرفتن منظری باطنی در حوزه سیاست، نویسنده را به این نتیجه‌گیری می‌رساند که انواع زعامت‌های دنیوی و از جمله زعامت / ولایت فقیه، نمی‌تواند نسبتی با ولایت معنوی و باطنی داشته باشد. رویکرد ما در این مقال بیشترین قرابت را به همین مقاله «ولایت باطنی و ولایت سیاسی» دارد و وامدار آن است. علاوه بر آنچه گذشت، مرحوم آیت الله دکتر مهدی حائری یزدی و نیز جناب استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به ترتیب در شماره‌های اول و دوم، **پژوهشنامه متین** - همین فصلنامه، به پرسش از نسبت ولایت فقهی و ولایت عرفانی پاسخ گفتند. پاسخ مرحوم آیت الله دکتر مهدی حائری یزدی چنین است: «نظریه ولایت فقیه امام یک نظریه فقهی است، اما برخی ولایت عرفانی را با ولایت فقهی درآمیخته‌اند. مثلاً مرحوم ملا احمد نراقی عیناً به چنین مغالطه‌ای میان ولایت عرفانی که از سنخ حقیقیات است با ولایت فقهی که از جنس اعتباریات^[۵] است، دست زده است. میان ولایت عرفانی و ولایت فقیه صرفاً اشتراک لفظی برقرار است.»

(رک: «تأملاتی گذرا درباره امام خمینی، زعامت دینی و حکومت

اسلامی»، دیدار با دکتر حائری یزدی، در **پژوهشنامه متین**، سال

اول، شماره اول، زمستان ۱۳۷۷، ص ۳۸۷)

[۵] امام - خود - درباره اعتباری بودن ولایت فقیه (در برابر حقیقی بودن آن) می‌فرماید:

«ولایت فقیه از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد. مانند جعل قیم برای صغار. قیم ملت با قیم صغار از لحاظ وظیفه و موقعیت هیچ فرقی ندارد.» رک: امام خمینی، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴۱.

بخشی از متن دیدار و گفتگو با استاد سید جلال‌الدین آشتیانی که در آن دربارهٔ این موضوع سخن رفته است، بدین قرار است:

«متین: از نظر شما چگونه امام میان عرفان و حکومت جمع کردند؟ و آیا نظریهٔ ولایت فقیه که ایشان مطرح کردند، منبعث از عرفان ایشان نبود؟

آشتیانی: در جلسات درسی که من حضور داشتم، بحثی به عنوان ارتباط عرفان و حکومت از ایشان نشنیدم.

متین: به نظر خود شما [آیا] عرفان و حکومت با هم ارتباط دارند؟

آشتیانی: بعضی چنین اعتقادی ندارند.

متین: این عربی بحثی دربارهٔ تدبیر مملکت انسانیت [۵] دارد. آیا این اندیشه در فکر امام، با آن روحیه که داشتند، اثری داشته است؟

آشتیانی: گمان نمی‌کنم. آنها به مسائلی فوق این [امور] می‌اندیشیدند.»

(رک: دیدار با سید جلال‌الدین آشتیانی، در پژوهشنامهٔ متین،

سال اول، شمارهٔ دوم، بهار ۱۳۷۸، ص ۲۶۰)

[۵] رک: محی‌الدین بن عربی، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، بیروت، ۱۹۹۴، جلد ۱۴، الباب الثالث والخمسون و مائة، فی معرفة مقام الولاية البشرية و اسرارها. و نیز هم او، الفتوحات المکیة، جلد ۲ (دورهٔ ۱۳ جلدی)، الجزء الثاني عشر، الباب العاشر، فی معرفة ذوالملک.

(۳ برداشتی از مقالهٔ مهم جان پلامناتس با این مشخصات:

جان پلامناتس، «کاربرد نظریهٔ سیاسی» در فلسفهٔ سیاسی، ویراستهٔ آنتونی کوئینتن، ترجمهٔ مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول، ۱۴۷۱، صص ۴۳ - ۶۵. نویسنده در این مقالهٔ کلیدی، بر مذاق فیلسوفان تحلیلی به موضوع سیاست و نظریه‌های سیاسی پرداخته است.

(۴ برای تعریف معرفت عرفانی، برای نمونه رک:

محمد داوود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرک انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵، متن محی‌الدین و شرح قیصری.

(۵ مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸، چاپ یازدهم، جلد ۲، صص ۸۳ و ۸۴.

(۶ شرح احوال این طُرُق و سلاسل را می‌توان در این کتاب، به نحو اجمال یافت:

کلیفورد ادموند بوسورث، سلسله‌های اسلامی، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۱.

(۷) رند عالم سوز را با مصلحت‌بینی چه کار کار ملک است آنچه تدبیر و تأمل بایدش

(۸) منظور از رابطهٔ طولی، رابطهٔ علی میان دو طرف نسبت است که هم علل معرفتی (ادله) و هم علل غیر معرفتی (جامعه‌شناختی و روان‌شناختی) را شامل می‌شود. قید تولیدی - معرفتی برای تفصیل این اجمال بر آن افزوده شده است. برای تعیین مراد از رابطهٔ تولیدی از بیان مرحوم آیت الله مطهری بهره می‌گیریم. مرحوم علامه طباطبایی در کتاب دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقالهٔ ششم، با عنوان «اعتباریات و علوم غیر حقیقیه یا اندیشه‌های بنداری» و مرحوم مطهری در حاشیهٔ همین مقاله با عنوان «ادراکات اعتباری» به «ارتباط تولیدی و

شرح آن پرداخته‌اند. مرحوم مطهری در بخشی از این مقاله می‌گوید: «... افکار و ادراکات جدیدی که به وسیله عمل تفکر برای ذهن حاصل می‌شود، همواره از نوع همان معلومات و اطلاعات قبلی است و بین آنها سنخیت برقرار است.» (رک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱، چاپ اول، جلد ۶، ص ۳۹۵ و ۳۹۶).

سیس در ادامه می‌افزاید: «ذهن تحت تأثیر گزینه حقیقت‌جویی یا عامل دیگر، دو مفهوم را با یکدیگر مقایسه می‌کند و می‌خواهد رابطه واقعی آنها را از «تلازم»، «تعاند»، «اندراج» یا «تساوی» بیابد. در این مقایسه گاهی به اشکال بر نمی‌خورد و بدون آنکه احتیاج به تکاپو و جنبش داشته باشد، رابطه را می‌یابد (از قبیل بدیهیات اولیه و محسوسات و وجدانیات) و گاهی به اشکال بر می‌خورد یعنی احتیاج به تکاپو و جنبش دارد. این تکاپو و جنبش برای پیدا کردن واسطه است که در اصطلاح منطق «حدّ اوسط» خوانده می‌شود... نقشی که حدّ اوسط دارد این است که با هر دو مفهوم مورد نظر رابطه روشن و واضح دارد و به واسطه میانجی واقع شدن خود، آن دو را به یکدیگر مربوط می‌سازد.» (رک: همان، ص ۳۹۸ و همچنین ۳۹۹ و ۴۰۱)

به این ترتیب ارتباط تولیدی نه تنها در میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری برحسب قواعد منطق صورت، ممکن نیست، بلکه در میان خود ادراکات حقیقی هم عدم هم سنخی مواد قضایا مانع رابطه تولیدی می‌تواند باشد، چنانکه از مقدمات فلسفی صرف، به نتایج تجربی نمی‌توان رسید و بالعکس. چنین نسبتی میان قضایای شهودی صرف با قضایای برهانی یا حسی - تجربی نیز، از هیچ سو، برقرار نیست. (همچنین رک: عبدالکریم سروش، «بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری»، در تفّرج صنع، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰، چاپ دوم، ص ۳۴۷)

۹) غزالی در کتاب احیاء علوم الدین، خصوصاً در کتاب ذم الجاه و الزیاء، هرگونه میلی را به ریاست دنیوی منع می‌کند و در کتاب ذم الغرور در برابر این پرسش مفدرکه اگر همه مخاطبان او به این توصیه او گوش فرا دارند، تدبیر امور دنیوی، سامان نمی‌گیرد، پاسخ می‌دهد که حبّ جاه چندان بر خلیق مستولی است که همواره کسانی بدین امور اشتغال خواهند ورزید، بنابراین باید نگران احوال خود بود، امور دنیا اهل خود را خواهد یافت. (رک: ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، جلد ۳، کتاب ذم الجاه و الزیاء، و همانجا، کتاب ذم الغرور) اما اعراض از دنیا را نمی‌توان به نحو کلی به حوزه عرفان نسبت داد. در آثار برخی از عرفای بزرگ، به ریاست دنیوی عارفان به معنایی خاص، اشاره شده است. (رک: محسن کدیور، حکومت ولایتی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، بخش اول، فصل دوم، صص ۲۲ - ۳۱. نویسنده در این فصل به برخی از آراء عارفانه که به نحوی بر نسبت مثبت میان ولایت عرفانی و ولایت سیاسی دلالت دارند اشاره کرده است.)

۱۰) آقای محمد رضا قمشه‌ای، رساله فی تحقیق الاسفار الاربعه، (چاپ سنگی، در حاشیه کتاب شرح الهدایه ملاصدرا). برای ملاحظه متن تحقیق شده این رساله رک: مصطفی محقق داماد، «نخبگان علم و عمل ایران: عارف و حکیم مثاله، آقا محمد رضا قمشه‌ای اصفهانی، متخلص به صهبا» در نامه فرهنگستان علوم، دوره چهارم، شماره ۶ - ۷، آبان ۱۳۷۶، صص ۴۷ - ۱۳۵.

۱۱) برای نمونه رک: مثنوی مصحح نیکلسون، دفتر پنجم، ابیات ۵۶۶ - ۵۷۳:

عمر در محمول و در موضوع رفت	بسی بصیرت عمر در مسوع رفت
هر دلیلی بسی نتیجه و بسی اثر	باطل آمد در نتیجه خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صناعی	بر قیاس اقتراعی فناعی
می‌فزاید در وسایط فلسفی	از دلایل باز برعکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجاب	از بی مدلول سر برده به جیب

بی دغان ما را در آن آتش خوش است
از دغان نزدیکتر آمد به ما
بهر تخیلات جان سوری دغان

گفت ایزد در نبی لایعلمون
خویشتن را علم پندارد بسی

جان خود را می‌ندانند آن ظلوم
در بیان جوهر خود چون خری
خود ندانی تو یجوزی با عجوز
تو روا با ناروایی بین تونیک
قیمت خود را ندانی احمق‌ست
ننگری تو سعدی یا ناشسته‌ای
که بدانی من کیم در یوم دین
بنگر اندر اصل خود گر هست نیک
که بدانی اصل خود ای مریدیه

گر دغان او را دلیل آتش است
خاصه این آتش که از قرب و ولا
پس سبه کاری بود رفتن ز جان
و نیز همان، دفتر سوم، ابیات ۲۶۴۳ - ۲۶۴۴:

از بی این عاقلان ذوفنون
هر یکی ترسان ز دزدی کسی
و نیز همان، ابیات ۲۶۴۸ - ۲۶۵۶:

صد هزاران فصل داند از علوم
داند او خاصیت هر جوهری
که همی‌دانم یجوز و لایجوز
آن روا و آن روا دانسی ولیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیمست
سعدها و نحس‌ها دانسته‌ای
جان جمله علمها این است این
آن اصول دین بدانستی تونیک
از اصولینت، اصول خویش به

گرایش به نفی علوم مبتنی بر خرد بشری، حتی به نفی تمسک به فقه و کلام برای وصول به حقایق دینی نیز انجامیده است؛ غزالی پرداختن به کلام را هم صرفاً از باب دفع افسد به فاسد روا می‌دانست و می‌گفت: «إِنَّ الطَّرِيقَ إِلَى حَقَائِقِ الْمَعْرِفَةِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ مَسْدُودٌ...» (رک: ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، جلد ۲، ربیع عادات، کتاب قواعد العقاید) غزالی که خود از فقه‌دانان و فقه‌شناسان بزرگ روزگار خود بود در باب نسبت مشتغلان به فقه با سالکان معنوی می‌گفت: «و نسبة هؤلاء من السالکین لطریق اصلاح القلب التَّوَصُّلِ إِلَى عِلْمِ الْمُكَاشَفَةِ كَيْسِيَّةِ أَوْلَاكِ إِلَى سَالِكِي طَرِيقِ الْحَيِّجِ أَوْ مُلَائِسِي أَرْكَانِهِ...» (رک: ابوحامد غزالی، همان، جلد ۱، کتاب العلم، ص ۵۵).

۱۲) منتهی مصحح نیکلسون، دفتر چهارم، بیت: ۱۵۱۹. همچنین نک: همانجا، ابیات: ۱۵۱۵ - ۱۵۲۰:

جامه‌های زرکنشی را بافتن
خرده‌کاربهای علم هندسه
که تعلق با همین دنیاستش
این همه علم بنای آخور است

۱۳) سید محمد حسین طباطبایی، رساله الولاية.

۱۴) رک: نقل قول نخست از کتاب احیاء العلوم در شماره ۹ همین یادداشتها.

۱۵) محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، بی‌جا: کانون نشر و پژوهش اسلامی، بی‌نا، ص ۱۴۶: «ارزش عقلانی این اعتقاد [خاتمیت] در آن است که در برابر تجربه باطنی، وضع مستقل نغادانه‌ای ایجاد می‌کند و این امر با تولد این اعتقاد حاصل می‌شود که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص به پیوستگی با فوق طبیعت داشتن در تاریخ بشری به پایان رسیده است. این نوع اعتقاد، نیرویی روان‌شناختی است که رشد و نمو چنین شخصیت‌ها [بی] را متوقف می‌سازد.»

۱۶) درباره‌ی طریقه اویسی سخنان بسیار گفته‌اند که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

«بدان که قومی باشند که ایشان را اویسیان گویند. ایشان را به پیر حاجت نبود که ایشان را نبوت در حجر خود پرورش دهد، بی واسطه غیری چنانکه اویس را داد. اگرچه به ظاهر خواجه انبیا را ندید اما پرورش از او می‌یافت **«ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء»** (رک: شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء، مصحح مرحوم میرزا محمد خان قزوینی، تهران: انتشارات مرکزی، چاپ پنجم، بی تا، تاریخ آخرین مقدمه مصحح: ۱۳۳۶/۲/۲۴ ش، ص ۲۳).

محمد معصوم شیرازی، نیز در کتاب طرائق الحقایق، پس از ذکر شمه‌ای از ترجمه احوال اویس قرنی، به شرح «معنای اویسیان» می‌پردازد و در شرح رأی رایج درباره اویسیان می‌آورد که کسانی همچون شیخ ابوالقاسم گرکانی طوسی، شیخ ابوالحسن خرقانی، حافظ و نظامی گنجوی را از اویسیان دانسته‌اند. و در این باب به دو بیت از نظامی استشهداد می‌کند:

چه از ران خود خورد باید کباب
چه گرم به درپوزه چون آفتاب
اگر به ز خود گلبنی دیدمی
گل سرخ یا زرد از او چیدمی

اما در ادامه و درج کلام، هم اساس ایده بی‌نیازی به پیر طریق و هم طی طریق اویس قرنی بدون حضور در محضر مرشد معنوی را جرح و تعدیل می‌کند. (رک: محمد معصوم شیرازی معصوم علی‌شاه، طرائق الحقایق، مصحح محمد جعفر محبوب، تهران: کتابخانه سنائی، بی تا، جلد دوم، صص ۴۵ - ۵۶).
(۱۷) دیوان حافظ، غزل نخست.

(۱۸) رک: مثنوی معنوی مصحح نیکلسون، دفتر اول، ابیات ۲۹۶۹ تا ۲۹۷۲ و دفتر ششم بیت ۴۱۲۳:

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو
همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی نفاق
تا نگوید خضر رو، «هذا فراق»
گرچه کشتی بشکند نو دم مزن
گرچه طفلی را کشد تو مو مکن
دست او را حق چو دست خویش خواند
تا «ید الله فوق ایسدهم» براند
... شرط تسلیم است نه کسار دراز
سود ندهد در ضلالت ترکانز

و خصوصاً، رک: همان، دفتر اول، ابیات ۲۹۳۴ - ۲۹۵۸، با عنوان «در صفت پیر و مطاوعت وی».

(۱۹) عبدالکریم سروش، «راز و رازدایی» در گیان، سال هشتم، شماره ۴۳، ص ۲۱، ستون دوم.

(۲۰) عبدالکریم سروش، «ولایت باطنی و ولایت سیاسی» در گیان، سال هشتم، شماره ۴۴، صص ۱۹ و ۲۰. و نیز رک: بحار الانوار، جلد ۳۲، ص ۴۰۶، ماجرای شرکت نجستن ربیع بن خثیم به همراه چهارصد نفر از اطرافیان در جنگ صفین، به علت شک در روانی کشتن لشکریان معاویه و درخواست ایشان از حضرت امیر برای گسیل شدن به جنگی که در آن مطمئن باشند که با کفار می‌جنگند و نهایتاً گسیل شدن شان از جانب حضرت امیر به مرزهای ری.

و نیز رک: نهج البلاغه، مصحح دکتر سید جعفر شهیدی، ص ۵۴۴، گفتگوی حارث بن حوث با امیرالمؤمنین در باب اصحاب جمل.

شواهدی از این دست دلالت بر آن دارند که معصومان(ع) دست کم خود را مخاطب چون و چراهای عقلایی و عرفی در امور عمومی می‌دیدند و به این چون و چراها تن می‌دادند. و از سویی عبّاد و زهادی همچون ربیع بن خثیم نیز خود را به متابعت بی‌چون و چرا از ایشان در امور عمومی ملزم نمی‌دیدند و این چون و چراها را منافی تبعیت از امام زمان خویش نمی‌دانستند. هرچند بحث در این مقوله باید در سطحی دیگر و با توجه به ادله و نه صرفاً استشهدادات تاریخی سامان پذیرد.

(۲۱) روح الله الموسوی الخمینی، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۲، ص ۸۷.
- ۲۲) از ولایت کلیه مطلقاً الهیه، در کتب عرفانی بسیار سخن رفته است. از باب نمونه می‌توان به مباحث زیر مراجعه کرد:
- «حواشی میرزا ابوالحسن جلوه بر فصوص الحکم محی الدین» در شرح فصوص الحکم قیصری، تهران شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، صص ۲۵۵ - ۲۵۶.
- و نیز همانجا، فص شیخی، ص ۴۶۸.
- ۲۳) رک: بند نخست از یادداشت شماره‌های ۱ و ۲ همین مقاله.
- ۲۴) آقا محمدرضا قمشه‌ای، پیشین (یادداشت شماره ۱۰).
- ۲۵) روح الله الموسوی الخمینی، پیشین (یادداشت شماره ۲۱)، میض دوازدهم، صص ۸۹ و ۹۰.
- ۲۶) آقا محمدرضا قمشه‌ای، پیشین.
- ۲۷) رک: یادداشت شماره ۸، همین مقاله.
- ۲۸) این مفهوم را در تطبیق با موضوع این بحث از این منبع وام گرفته‌ام:
- «دیانت، مدارا و مدنیت»، گفتگو با عبدالکریم سروش در گیان، سال هشتم، بهمن و اسفند ۱۳۷۷، شماره ۴۵، صص ۲۰ - ۳۷.

نقش اوراق بهادار در شریعت اسلامی

سید محمد موسوی بجنوردی *

چکیده: نویسنده در این مقاله ضمن تعیین مراد خود از اوراق بهادار و ماهیت قانونی آن، از منظر خاصی به بررسی احکام اوراق بهادار در باب خمس، زکات، وام، مهریه، اتلاف، غضب و دیه می‌پردازد و در این رهگذر پاره‌ای از آراء فقهی رایج در این موارد را جرح و تعدیل می‌کند.

انسان فطرتاً نیازمند زندگی اجتماعی است. به همین سبب برای خود روابط قانونمند و مبادلات متناسب با نیازهای دوره‌های مختلف برقرار می‌کند. این ارتباطات از صورت ابتدایی مبادله کالا در برابر کالا تا شکل کنونی مبادله اسناد تجاری و از جمله اوراق بهادار که اکنون بهترین وسیله برای محکم‌کاری در معاملات است، به تدریج تغییر پیدا کرده است.

بدون شک، شناختن حقیقت اوراق بهادار در مورد خمس و زکات تقدی و ضمان اعم از ضمان عقدی یا قهری یا امری نقش مهمی دارد و همان‌گونه که امام خمینی (س) فرموده‌اند: «دو عامل زمان و مکان تأثیر مهمی در مقولات مدنی و جزایی اسلام دارد و ضامن مسیر تطور

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

اجتهاد است».

شناخت ماهویی اوراق بهادار

اوراق بهادار، اوراقی است که قانونگذار، به آن اعتبار مالی و قدرت خرید می‌دهد. بنابراین، ویژگی اصلی این اوراق، «مالیت» و «قیمت» آنهاست. مالیت از احکام وضعی و امور اعتباری است که در عالم اعتبار تشریحی وجود دارد. اما، قیمت و مالیت برخی از اموال مانند گندم و برنج و گوشت و پارچه که هم بر طرف‌کننده نیاز انسانهاست و هم مردم به آنها بیشتر روی می‌آورند قیمت و مالیت ذاتی است. حتی بدون نیاز به اینکه کسی در این چیزها اعتبار مالیت کند رغبت و برآوردن نیاز انسان که از ویژگیهای مال است، در آنها وجود دارد. اما مالیت اوراق بهادار صرفاً اعتباری است که با صرفنظر از اعتبار مالی از سوی اعتبارکننده مالیت نه قیمت اقتصادی دارد و نه کسی به آنها تمایلی دارد زیرا این اوراق، به خودی خود هیچ نیازی را رفع نمی‌کند.

از سوی دیگر، قانونگذار اعتبار مالی این اسناد را به ویژگیهای معین و در اشکال ثابت مشروط کرده است. مانند اوراق بهادار، اسناد تجاری یا چک که به وسیله آنها امور اقتصادی و معاملات به آسانی انجام می‌شود. چنین است که اینگونه اوراق، در عرف عقلا در جوامع مختلف، هم قیمت اقتصادی دارد هم مورد تمایل است. چون دربرآوردن نیازهای فردی نقش دارد و کسی که مالک اوراق بهادار باشد، به همان مقدار که مالک اوراق بهادار است مالک قدرت خرید معینی است.

پس حقیقت اوراق بهادار همان قدرت خرید و قدرت برآوردن نیازهاست و قیمت این اوراق، جنبه عقلایی دارد چرا که در عرف عقلا مالک اوراق بهادار، قدرت خرید معین و قدرت رفع نیازهای خود را دارد.

بنابراین، این نظریه نادرست است که اوراق بهادار «اماره» است و آنچه این اوراق از آن حکایت دارد، چیزی خارج از خود اوراق است. همان‌گونه که در مورد سند اموال غیرمنقول چنین است. چرا که اسناد نامبرده به صاحبش امکان می‌دهد که ملک خود را اجاره یا رهن دهد یا جز اینها (اما خود سند جز حکایت از ملکیت مال خارجی، حقیقت دیگری ندارد) چرا که مالیت سند اموال غیرمنقول، تابع اراده مالک ملک است. اما مالیت و قیمت اوراق بهادار بدون اراده

مالکِ اوراق و به اعتبار تشریح قانونی است که حتی ارقام مالی این اوراق دخلی به مالیت و قیمت آن ندارد؛ یعنی مالکِ اوراق بهادار مالکِ هویت اوراق خاص که با شماره مسلسل معین می‌باشد، نیست چرا که در اوراق بهادار تنها اعتبار مالیت نشده بلکه اعتبار قیمت نیز شده است. مثلاً اگر کسی یک میلیون تومان بدهکار است؛ یعنی به اندازه قدرت خریدی که در یک میلیون تومان از اوراق بهادار، دیده می‌شود بدهکار است. حال با شناخت حقیقت اوراق بهادار می‌توانیم به بررسی مسئله خمس و زکات و اقسام ضمان قهری و عقدی و امری در اوراق بهادار بپردازیم.

اوراق بهادار و خمس ارباح مکاسب

علی‌رغم اختلافی که در وجوب خمس وجود دارد، اما اجماع شیعه و تسالم اصحاب بر وجوب خمس است. حکم خمس، حکمی پذیرفته شده است و از ضروریات فقه به شمار می‌رود. وجوب خمس فقط در صورت حصول سود زاید بر مخارج سالیانه است و در غیر این صورت خمس واجب نیست چرا که سالبه به انتفاء موضوع است.

حقیقت اوراق بهادار نموداری از قدرت خرید و توان برآوردن نیاز و «قدرت ابرائی» است به طوری که با آنها می‌توان ادای دین کرد و این قدرت را قانونگذار به این اوراق داده است. پس خود اوراق، به طور ذاتی هیچ گونه قیمتی ندارد، مگر قیمتی را که قانونگذار برای آن منظور داشته باشد. به گونه‌ای که عقلاء، قیمت اوراق بهادار را عبارت از قدرت خرید آن بدانند. بنابراین، سود اوراق بهادار در صورتی حاصل می‌شود که قدرت خرید آن بیشتر شود نه آنکه تعداد اوراق بهادار بیشتر باشد. بخصوص با توجه به پدیده «تورم» که موجب می‌شود تعداد اوراق بهادار زیاد شود اما قدرت خرید آنها زیاد نشود و بدین ترتیب، اگر تعداد اوراق بهادار اضافه شود اما قدرت خرید آنها فرقی نکند، در این صورت سودی عاید مالک اوراق نشده است که حساب زاید بر مخارج سالیانه او را بکنیم. بنابراین، وجوب خمس در صورت زیادنشدن قدرت مالی اوراق بهادار منتفی است، زیرا موضوع آن منتفی است. پس اگر مالک اوراق بهادار با اوراق، کار و تجارت کرد و بعد از کسر خرج سالیانه، مقداری از اوراق برایش باقی ماند اما به اعتبار قدرت خرید که حقیقت این اوراق است و به دلیل تورمی که در قیمت کالاها شده است تفاضلی در قدرت خرید پیدا نکرد، در این صورت موضوع وجوب خمس که عبارتند از سود زاید بر مخارج باشد منتفی

است. درست است که مقداری اضافه بر مخارج سالیانه در دست او باقی مانده است، اما این بقیه تفاضلی در قدرت خرید پیدا نکرده است. بنابراین، اگر کسی مثلاً مالک یک میلیون تومان اوراق بهادار بود و بعد از یک سال ۲۰۰ هزار تومان اضافه شد، چون قدرت مالی این یک میلیون و ۲۰۰ هزار تومان، بیش از قدرت مالی یک میلیون تومان سال گذشته نیست پس دلیل و جوب خمس، شامل او نمی‌شود. چرا که مثلاً قدرت خرید یک میلیون تومان در سال ۷۷، مساوی قدرت خرید یک میلیون و ۲۰۰ هزار تومان در سال ۷۸ است و خمس صرفاً به سبب زیاد شدن تعداد اوراق بهادار بدون تفاضل در حقیقت اوراق - یعنی قدرت خرید - واجب نمی‌شود زیرا سودی حاصل نشده تا خمس آن واجب باشد و ما از بررسی روایات نیز به همین نتیجه می‌رسیم. چرا که در روایات عباراتی نظیر «کل ما افاد الناس من قليل او كثير»^۱ یا «علی کل امری غنم او اکتسب الخمس»^۲ یا «علی جمیع، یستفیذہ الرجل من قليل او كثير الخمس بعد المونة»^۳ آمده است.

از سوی دیگر خمس فقط در صورتی واجب است که احراز فایده و استفاده کنیم و بر غنیمت و سودی دست یابیم و اگر شک کردیم که فایده و استفاده‌ای در کار بوده است، در اینجا نمی‌توانیم برای وجوب خمس تمسک به عموماً روایات بکنیم. زیرا این، از قبیل تمسک به «عموم عام»، در «شبهه مصداقیه» است که هیچ کس قائل به آن نیست.

اما در اموالی که دارای قیمت ذاتی است؛ یعنی خود آن مال نیاز را برطرف می‌کند و تمایل به خود مال است و خود آن مال، قیمت اقتصادی دارد بی‌آنکه نیاز به آن باشد که قانونگذار برای آن اعتبار مالی قائل شود، به آسانی می‌توان حساب سود و خمس را کرد. زیرا اینگونه اموال سود مال با زیاد شدن عین مال است. بنابراین در صورتی که شخصی (یا شرکتی) مثلاً مالک صد هزار بار گندم باشد و آخر سال با معامله، سودی معادل ۲۰۰ هزار بار گندم عایدش شود، روایات گذشته به چنین سودی اشاره می‌کند و باید پس از کسر مؤنه، خمس آن را پردازد. بر خلاف اوراق بهادار به طوری که گذشت، در صورت ازدیاد قدرت خریدش خمس به آن و نه زیادتی عین آن تعلق می‌گیرد.

مثال دیگر: اگر قیمت صد متر پارچه در سال ۷۷ معادل ۹۰ متر پارچه در سال ۷۸ باشد به اضافه ۲۰۰ هزار تومان، این ۲۰۰ هزار تومان سود حساب نمی‌شود. چرا که با یک حساب دقیق، این ۲۰۰ هزار تومان خلاء قدرت خرید (پول معادل ۹۰ متر پارچه) را پر کرده است و

مصدق فایده و استفاده‌ای که روایات به آن اشاره دارد نیست. زیرا به طوری که اشاره شد اگر بر اثر تورم قدرت خرید یک میلیون تومان در سال ۷۷ مساوی قدرت خرید یک میلیون و ۲۰۰ هزار تومان در سال ۷۸ باشد و این ۲۰۰ هزار تومان را شخص اضافه داشت، استفاده حساب نمی‌شود تا خمس بر او واجب باشد. زیرا - به طوری که ذکر شد - ملاک در تفاضل اوراق بهادار، تفاضل در قدرت خرید این اوراق است. بنابراین اگر صرفاً تعداد اوراق بهادار اضافه شود ولی قدرت خریدش ثابت بماند و اضافه نشود، این سود نیست. اما در مورد قیمت کالا باید حساب دقیقی از تورم بشود اگر معلوم شود که قدرت خرید (یعنی قدرت خرید پول معادل کالا) بالا رفته و از خرج سال هم اضافه آمده در این صورت خمس واجب است.^۴

اوراق بهادار و ارز

اگر اوراق بهادار با انواع ارز مانند ریال، دلار، لیره استرلینگ یا دینار مقایسه شود، در واقع مظهر قدرت خرید به همان مقدار ارز خواهد بود و مالک به همان اندازه که این ارزها دارای قدرت خریدند، قدرت خرید خواهد داشت. وقتی گفته می‌شود فلانی مالک فلان مقدار اوراق بهادار است و در نتیجه قادر است فلان کالا را بخرد، در واقع اشاره به این مفاهیم کرده‌ایم. خلاصه: با توجه به محور روایات که با تعبیرات «یستفیده»، «الافاده»، «اکتسب» و «غنم» همراه است و شامل مفاهیم فایده و استفاده است صرفاً زیادتیی عین اوراق بهادار موجب وجوب خمس نیست و باید دقیقاً تورم سال حاضر را با سال گذشته حساب کرد که اگر قدرت خرید اوراق، با این احتساب بیشتر شده باشد، خمس واجب است ولی اگر قدرت خرید، با مقدار تورم یکسان باشد (یا کمتر باشد) در اینجا فایده‌ای وجود ندارد تا خمس واجب باشد.

اوراق بهادار و زکات نقدین

شناخت ماهوی نقدین

روابط قانونی ابتدایی در جامعه بشری که به شکل تبادل کالا بود، با تطور حیات اجتماعی و افزون شدن روابط و خواستها تغییر پیدا کرد و از این رو لازم شد که ابزارهایی با شکل و اندازه و ویژگیهای خاصی ساخته شود تا وسیله پرداخت قیمت کالا باشد و مبادله آسان شود. این ابزارها که در عرف جامعه، دارای قیمت بود ساخته شد و قانونگذار از این ابزار بود که به شکل و ویژگی

خاصی ساخته می‌شد و از جنس طلا و نقره بود، برای رسیدن به اهداف خود وسیله قرار داد و به آنها در جهت پرداخت قیمت کالاها در مبادلات و موافقتنامه‌ها، اعتبار مالی و قیمت اقتصادی خاصی بخشید. بدین ترتیب مسکوکات طلا و نقره، که تا آن زمان نیز دارای قیمت ذاتی بود و برای زینت و بهره‌وری مورد رغبت عقلاء بود، از این پس در معاملات و روابط قانونی، اعتباری غیر از زینت یافت؛ یعنی ابزار پرداخت به شکل خاصی و به نام (نقدین) شد. از سوی دولتمردان نیز در موافقتنامه‌ها، اعتبار مالی و قیمت پیدا کرد و در همه مبادلات شیوع یافت و بدین ترتیب «نقدین» عبارت است از طلا و نقره‌ای که به صورت «سکه» ضرب شده است و ابزار پرداخت قیمت در مبادلات و موافقتنامه‌هاست. اینک می‌پردازیم به اوراق بهادار و مقایسه آن با نقدین:

حقیقتاً نقشی که امروزه اوراق بهادار در روابط قانونی بازی می‌کند، همان نقش طلا و نقره مسکوک است. در آن برهه از زمان - و همان‌گونه که گذشت - یگانه مظهر قدرت خرید، وسیله مبادله و برآوردن نیازهای ضروری بود.

از سوی دیگر «نقدین» به اعتبار اینکه وسیله پرداخت قیمت در معاملات و سکه رایج بوده، در شریعت اسلام موضوع حکم و جوب زکات شده است و با استناد به برخی روایات^۴ چنین می‌نماید که هدف از وجوب زکات در حالی که نقدین در آخر سال به حد «نصاب» معین برسد، مبارزه با فقر است. به گونه‌ای که اگر مقدار زکات برای رفع فقر کافی نبود، بشود (با نصاب بالاتر) مبلغ معین زکات را اضافه کرد.

شرایط وجوب زکات در نقدین

در قانون اسلامی به استناد روایات و اجماع فقهاء، وجوب پرداخت زکات نقدین، مشروط به شرایط معینی است. از جمله آنکه: باید نقدین، مسکوک و جاری در معاملات باشد و یک سال بر آن بگذرد و حد نصاب خاص داشته باشد. اما، خود طلا و نقره، از آن جهت که طلا و نقره است زکات ندارد. بنابراین، چون مسکوک بودن و رایج بودن^۵ برای معامله شرط است پس اگر طلا و نقره مسکوک به خاطر ضرب جدید یا تغییر شکل آن از بازار معامله خارج شد یا شخص، طلا و نقره مسکوک را ذوب کرد یا آن را تبدیل به زیور کرد، دیگر زکات ندارد. پس همان‌گونه که در روایات تصریح شده وجوب زکات به خاطر این است که طلا و نقره وسیله معامله است. پس طلا و نقره غیر مسکوک که به شکل شمش یا دستنبند یا گوشواره یا «زیورآلات» دیگر باشد یا اگر

مسکوک از رواج افتاده باشد یا ذوب شده باشد، زکات ندارد.^۶ پس پرداخت زکات منحصر است به درهم و دینار که وسیله داد و ستد و معاملات و قراردادهاست.

آیا اوراق بهادار زکات دارد؟

به دلیل آنکه معیار وجوب زکات درهم و دینار، پرداختن قیمت کالا در معاملات است بنابراین، وقتی طلا و نقره تبدیل به پول شد - چه فلز چه کاغذ - چون نمودار قدرت خرید و برطرف کننده نیازهای ضروری است و چون با تکیه بر روایات، دلیل وجوب زکات مبارزه با فقر است،^۷ پس همه اینها موجب می شود که بگوییم اوراق بهادار نیز در صورت رعایت شرایط لازم برای وجوب زکات «نقدین» یعنی گذشت یکسال و رسیدن به حد نصاب معین، زکات واجب می شود. زیرا در مورد نقدین الزام به پرداخت زکات به این علت بود که نقدین وسیله معامله و مظهر قدرت خرید بودند و همان گونه که در روایات به صراحت آمده است^۸ اگر معامله با نقدین صورت نگرفت - مانند زیورآلات - زکات در آن واجب نیست.

نکته مهم دیگر آنکه طلا و نقره ای که در معاملات به عنوان بهای کالا به کار رفته است طلا و نقره خالص نیست و مقدار معینی ناخالصی دارد. به همین جهت، نمی توان طلا و نقره را به اشکال مختلف از جمله به صورت درهم و دینار درآورد. مهم این نیست که در وجوب پرداخت زکات ذکر نشده است که این داخلها و ناخالصها به چه نسبتی باید باشد بلکه معیار وجوب پرداخت زکات صرفاً به رسمیت شناختن این دو؛ یعنی درهم و دینار جهت پرداختن به عنوان نقد رایج، میان اهالی شهر و عرف مردم بوده است. بنابراین، آنچه در روایات مربوط به زکات نقدین مهم است اینکه اینها به اعتبار سکه مورد معامله در عرف مردم، رایج است و در نتیجه، خود فلز طلا و نقره در پرداخت زکات موضوعیتی ندارد و وجوب زکات فقط به دلیل قدرت خریدی که دارند آنها وسیله ای برای پرداخت می باشند.

البته تعدادی از روایات با مبنای گذشته معارض است زیرا الزام به دفع زکات را منحصر به مقدار طلا و نقره خالصی می دانند که در مسکوکات رایج در معامله وجود دارد.

با آنچه گذشت چون در حال حاضر، اوراق بهادار به جای سکه های رایج در آن دوران، مظهر قدرت خرید و وسیله برآوردن نیازهای ضروری است پس دلایل وجوب زکات با همان شرایطی که در روایات آمده متوجه اوراق بهادار نیز می شود و از این رو باید حد تصابی را که در عصر

تشریح اسلامی برای وجوب زکات موجود بود، با اوراق بهادار محاسبه کرد و پس از گذشت یکسال باید زکات آن را پرداخت.

اوراق بهادار و وام

قرض یا وام عبارت است از «تملیک یک عین در برابر عوض واقعی به صورت ضمان» البته با توجه به حقیقت اوراق بهادار که عینیت آنها لحاظ نشده و بلکه هویت آنها تنها همان قدرت خرید آنهاست، بنابراین، قرض دادن اوراق بهادار؛ یعنی «تملیک مقدار معینی از قدرت خرید در عوض همان مقدار قدرت خرید» مثلاً شخصی که دو میلیون تومان به دیگری قرض می‌دهد، در حقیقت قدرت خریدی معادل دو میلیون تومان به او قرض داده است و هر شخصی که این مبلغ را به قرض گرفته است، واجب است در وقت معین همان مقدار قدرت خرید را بازپرداخت کند، هرچند اوراق بیشتری را لازم باشد بپردازد و گرنه دین خود را ادا نکرده است.

به تبع این تعریف، مصداق «عین» و اوراق بهادار عبارت است از «حاکمی و محکمی» با هم؛ یعنی اوراق بهادار با قدرت خرید و عوض واقعی این اوراق، همان قدرت خرید است. هرچند با اوراق بیشتری باشد که فرقی میان قدرت خرید عوض و معوض نیست.

در قلمرو قانون اسلامی تعدادی (یا همه) از معاملات مانند قرض و معاملات عرفی و عقلایی اند، نه آنکه قانون اسلامی اینها را وضع کرده باشد. این معاملات در زمان تشریح قانون اسلامی رایج بوده و قانونگذار اسلامی با آنها موافقت کرده است (به اصطلاح امضایی‌اند و تأسیسی) و این‌گونه روابط و معاملات منحصر به قراردادهای رایج در آن عصر نبوده است. بنابراین، تملیک اوراق بهادار به دیگری به موجب یک قرارداد، چه از نوع خرید و فروش باشد چه از نوع قرض به‌هرحال، تملیک مجانی نیست و در برابر عوض واقعی آن است. پس اگر شخصی به موجب یک قرارداد، یک میلیون تومان به کسی وام می‌دهد که در مدت معین، عوض واقعی آن را - یعنی چیزی که معادل همین مبلغ قدرت خرید داشته باشد - به او برگرداند، در اینجا تشخیص این دو قدرت خرید (قدرت خرید یک میلیون تومان و قدرت خرید معادل آن به هنگام بازپرداخت وام) مبنی بر آنکه حقیقت قدرت خرید و ظرف این قدرت را بشناسیم، متباین است.

طبیعی است اگر ما حقیقت اوراق بهادار را تنها قدرت خرید دانستیم پس درواقع، اوراق

بهادار را موجودی اعتباری دانسته‌ایم که به هیچوجه «عین» بر آن صدق نمی‌کند، تا تعریف عین شامل آن شود. اما اگر حقیقت قرض، تملیک مال در برابر عوض واقعی آن باشد قرض اوراق بهادار را نیز شامل می‌شود. زیرا قانونگذار به اوراق بهادار، اعتبار مالی داده است.

شناخت حقیقت قدرت خرید اوراق بهادار

اینکه ما بدانیم آیا حقیقت قدرت خرید اوراق بهادار از سنخ وجود است یا ماهیت و اینکه «وحدت» و «تعدد» قدرت خرید را که در اوراق بهادار معتبر است باز شناسیم و تفسیر و تبیینی که میان اوراق بهادار موجود، برقرار است تعیین کنیم و از یکدیگر جدا سازیم، مستلزم آن است که ماهیت عقد قرضی با اوراق بهادار را شناسایی کنیم.

در اینجا می‌توان گفت قدرت خریدی که در اوراق بهادار وجود دارد و معتبر شناخته شده است، «طبیعت لاشروط» این اوراق است. بنابراین، نفساً میان قدرت خریدی که در تعداد معینی از اوراق بهادار هست و قدرت خریدی که در تعداد دیگری (بیشتر یا کمتر) از این اوراق وجود دارد فرقی نیست. زیرا این اوراق بهادار خود به خود دارای قدرت خرید نیستند و بلکه فقط نموداری از قدرت خریدند و بنابراین «قدرت خرید» عبارت می‌شود از یک «کلی طبیعی» که دارای «وحدت سنخی وجودی» است و این وحدت منافاتی با «کثرت عددی» ندارد به این معنی که قدرت خریدی که در ضمن عقد قرضی، به شخص دیگری قرض داده می‌شود، در حقیقت مقدار معینی از قدرت خرید را به وام‌گیرنده منتقل می‌کند و خود اوراق بهادار، با این طبیعت (یعنی قدرت خرید) رابطه‌ای ندارد بلکه به این موجود اعتباری (یعنی قدرت خرید) تحقق و وجود خارجی و عینی می‌بخشد و وقتی تعریف قرض را بر اوراق بهادار منطبق می‌کنیم اجازه می‌دهیم به تبع عوارض ماهیت خارجی و ذاتی، بین عوض و معوض تعدد برقرار شود. در حالی که میان دو قدرت خرید، از لحاظ ماهیت و حقیقت، تعدد و تغییری وجود ندارد و تمیز و تعدد و تبیینی که در عوض و معوض وجود دارد فقط از ناحیه عوارض خارجی است. اما از سوی دیگر، می‌توانیم اعتبار قدرت خرید معتبر در اوراق بهادار را از مقوله «وجود» بدانیم که قابل «تشکیک» است و تعدد و تکثر به تبع مراتب تشکیک در آن پیدا می‌شود که در این صورت در انطباق تعریف قرض در اوراق بهادار، تعدد و تبیین و دوگانگی میان قدرت خرید و عوض و معوض پیدا می‌شود و به تبع آن عقد قرضی با اوراق بهادار منعقد می‌شود که اینجا در حقیقت از جهت

تملیک یک مرتبه وجودی (تشکیکی) است که یک قدرت خرید (در عوض) با یک قدرت خرید دیگر (در معوض) اختلاف و تباین پیدا می‌کند.

تطبیق عقد قرض بر قدرت خرید اعتباری

با شناخت حقیقت اوراق بهادار و مفهوم قدرت خرید، می‌توان چنین «مال اعتباری» را موضوع عقد قرض قرار داد و نیز می‌توان قدرت خرید معینی را که در مبلغ معینی از اوراق بهادار وجود دارد، بر حسب عقد قرض، به اوراق دیگری منتقل کرد که مقابل عوض واقعی آن اوراق قرار گیرد؛ یعنی همان قدرت خرید را دارا باشد در هر تعداد از اوراق بهادار که در موعد مقرر باید بازپرداخت می‌شود. شخص وام‌گیرنده باید مطابق عقد قرض همان مقدار قدرت خریدی را که گرفته است در موعد مقرر بپردازد و هر چند این قدرت معین از لحاظ عینیت خارجی، در تعداد بیشتری از اوراق بهادار اعتبار شده باشد. زیرا وام‌گیرنده ملزم نیست، همان تعداد اوراقی را که گرفته پس دهد، در این صورت، «عوض واقعی» را بازنگردانده است، در واقع «بری الذمه» نشده است و وام‌گیرنده ملتزم و ضامن مبلغ مقابل (با همان قدرت خرید) است بخصوص در وضع فعلی که پیوسته ارزش پول کم می‌شود و تورم مالی در حال افزایش است. در حقیقت بازپرداخت قیمت واقعی یک میلیون تومان طی یکسال، حتماً با افزودن مبلغ تورم با توجه به قیمت کالا و قدرت خرید پول در بازار همراه است بی‌آنکه در این مورد «ریا» وجود داشته باشد. زیرا، در این معامله سودی به دست نیامده تا «ریا» بر آن صدق کند، علی‌رغم اینکه عدد اوراق بهادار زیاد شده است اما، حقیقت این اوراق عبارت است از قدرت خریدی که در آنها اعتبار شده نه خود اوراق بهادار و زیاد شدن اوراق بهادار در واقع با زیاد شدن قدرت خرید و قیمت پول همراه است نه با زیاد شدن عدد آنها، بدون آنکه قدرت خرید آن اضافه شده باشد. بنابراین اگر گیرنده وام، اوراق بهادار بیشتری را بازپرداخت کند که مظهر همان قدرت خریدی است که گرفته بود، اینجا در واقع قرض خودش را پرداخته و نه بیشتر و ذمه‌اش هم بری می‌شود. در واقع عوض حقیقی آنچه را که گرفته، باز پس داده است و قرض دهنده نیز در اینجا سودی به دست نیاورده است و از این جهت این عقد مصداق قاعده «کل عقد یجر المنفعة فهو الربا» نیست. در حالی که اگر گیرنده وام در زمان بازپرداخت وام، همان تعداد اوراق بهادار را که دریافت کرده بود و الان بر اثر تورم مالی قیمت و مالیتش کم شده به وام‌دهنده پس دهد، در حقیقت کمتر از آنچه گرفته پس

داده و بری الذمه نمی‌شود و وام دهنده زیان می‌بیند در اینجا مبنای عقلایی تساوی عوضین، مراعات نشده است.

بنابراین، ما نمی‌توانیم قراردادهای مربوط به وام را که از سوی بانکهای جهانی در دنیا رواج یافته از نوع «ربا» و باطل بدانیم. زیرا، هر «زیادتی» ای «ربا» نیست. اگر عدد اوراق بهادار یا هرگونه پول و ارزی افزوده شود، بدون آنکه قدرت خریدش زیاد شود، سودی در بر ندارد. فقط تحقق بخش تساوی قیمت پول پرداخت شده (عوض) و پول بازپرداخت شده (معوض) است. همچنین بالارفتن نرخ تورم و افزوده شدن آن موجب پایین آمدن قیمت و قدرت خرید پول می‌شود. بنابراین، بر وام‌گیرنده واجب است همان مقدار تورم را به قیمتی که بازپس می‌دهد، به عنوان عوض پولی که گرفته، اضافه کند. از این رو لازم است مقدار زائد به مقتضای مبنای تساوی عوضین محاسبه شود؛ یعنی آن مقدار زیادتی‌ای اوراق بهادار که با زیادتی‌ای قدرت خرید همراه نیست، از زیادتی‌ای که موجب منفعت در قرض می‌شود - یعنی زیاد بودن قدرت خرید پول پس داده شده به نسبت پول گرفته شده - تفکیک شود، ناچار باید حساب میزان تورم از سوی یک مرجع معتبر انجام گیرد و همان مقدار به مبلغی که وام‌گیرنده باید بپردازد اضافه کند تا «تملیک مال در برابر عوض حقیقی» محقق شود. وام‌گیرنده نیز ملزم است به هر اندازه که بازپرداخت وام را از موعد مقرر به تأخیر انداخته است به مقدار تورم در مدت تأخیر اضافه کند و بپردازد. زیرا - به طوری که گذشت - قدرت خرید پولی که گرفته بود، اینک در تعداد اوراق بیشتری نمود پیدا می‌کند که باید باز پس دهد، بی‌آنکه هیچ چیزی بیش از آن مقداری که گرفته بود، پس داده باشد. زیرا، حقیقت اوراق بهادار و مالیت آن فقط در قدرت خرید این اوراق - و نه خود آنها - اعتبار کردیم.

اوراق بهادار و مهر

در عقد نکاح (اگر مهر، پول رایج باشد) مبلغ معینی به عنوان مهر زوجه بر ذمه زوج قرار می‌گیرد. حقیقت آن است آنچه بر ذمه زوج قرار می‌گیرد، عبارتند از قدرت خریدی که در اوراق بهادار وجود دارد نه خود اوراق بهادار. بنابراین، زوجه مالک همان مقوله قدرت خرید است و هرگاه خواست می‌تواند همان را مطالبه کند و زوج نیز باید همان مقدار قدرت خرید را به زوجه ادا کند تا «فراغ ذمه» پیدا کند و مقدار قدرت خرید (با گذشت زمان در عصر ما) جز در تعداد

بیشتری از اوراق بهادار در زمان بازپرداخت منعکس نمی‌شود. پس ممکن است قدرت خرید ۳۰ هزار تومان در بیست سال قبل معادل قدرت خرید یک میلیون تومان در حال حاضر باشد.

اوراق بهادار و قاعده اتلاف

با اینکه «هویت» اوراق بهادار فانی، در «محکمی» خود؛ یعنی قدرت خرید است و با اینکه ما مالیت اوراق بهادار را اعتباری می‌دانیم، اما این هرگز مانع آن نخواهد بود که قاعده اتلاف را در باره اوراق بهادار اجرا کنیم. زیرا، قدرت خرید (محکمی)، ممکن است بر اثر از بین رفتن «حاکمی» خود (اوراق) از بین برود؛ مثلاً اگر مبلغ معینی از اوراق بهادار دچار حریق شود و از بین برود، همان مقدار قدرت خرید از بین رفته است زیرا وجود «محکمی» (قدرت خرید) بسته به وجود «حاکمی» (اوراق بهادار) است. بنابراین، با استناد به قاعده اتلاف که می‌گوید: «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن». اگر کسی اوراق بهادار شخص دیگری را از بین ببرد، در حقیقت، «مال» غیر را از بین برده و ضامن است چون حقیقت اوراق بهادار، همان قدرت خرید است و مالیت آنها در قدرت خریدی است که «متدک» در اوراق است. بنابراین، اگر کسی اوراق بهادار شخص دیگری را تلف کرد، باید عوض همان مقدار مالی که تلف شده به مالک آن برگرداند و در این صورت ممکن است عدد اوراق بهادار - عین خارجی - ای که تلف کرده کمتر از تعدادی باشد که تلف کننده ملزم پرداخت به مالک است. زیرا، وام گیرنده به اعتبار مسئولیت مدنی‌ای که دارد ضامن قهری این تعداد اوراق است. اینها از لحاظ تعداد، متفاوت ولی از لحاظ قدرت خرید مساوی هستند. همان طور که گفته شد قیمت پول، بر اثر تورم، هر روز پایین می‌آید و در بازار دچار نوسان است بنابراین شخصی که اوراق بهادار را تلف کرده، باید آن مقدار قدرت خرید از بین برده شده را در مبلغی که می‌خواهد پس دهد به حساب آورد نه عدد اوراق بهاداری تلف شده را، زیرا او ضامن «مال»ی است که تلف کرده و این «قدرت خرید» اوراق «مالی» است که قدرت مالی به اوراق داده است نه خود اوراق.

اوراق بهادار و غصب (قاعده و علی الید)*

طبق قاعده «و علی الید ما اخذت حتی تودیة»، شخص غاصب، ضامن بازگرداندن اموالی است که بدون اذن مالک، آنها را غصب کرده است و اگر عین مالی که غصب شده وجود داشته باشد باید عین مال را برگرداند، اما دربارۀ اوراق بهادار، شخص غاصب ضامن «قدرت مالی» غصب شده است؛ یعنی ضامن مقدار خریدی است که در اوراق بهادار متداول است. زیرا هویت این مال «فاتی» در «محکمی» همان قدرت خرید است و اگر عین اوراق بهادار غصب شده هم نزد غاصب موجود باشد، چون قیمت پول به دلیل نوسان قیمتها در بازار و افزوده شدن تورم مالی کمتر شده باشد، غاصب ملزم است که تعداد بیشتری از اوراق بهادار را نسبت به اوراق مغضوبه بپردازد، در حقیقت، ذمه غاصب مشغول به مقدار قدرت خرید در اوراق بهادار مغضوبه است به همین جهت، علی رغم اینکه عین اوراق بهادار موجودند اما چون قدرت خرید آنها بر اثر تورم، کمتر شده، باز پرداختن عین اوراق بهادار، غاصب را «بری الذمه» نمی‌کند. زیرا آنچه غصب شده عبارت است از قدرت خریدی که عینیتی ندارد و به وسیله حاکی؛ یعنی اوراق بهادار، اخذ شده است و ناگزیر باید خود آنچه را که گرفته؛ یعنی قدرت خرید را باز پس گرداند نه اوراق بهادار غصب شده را که مظهر قدرت خریدند. به طور کلی هر جا «ید غیر امین» و «غیر مأذون» روی مالی قرار گرفت حال به هر طریقی می‌خواهد باشد، چه از راه دست گذاشتن و استیلائی غاصبانه که از همان ابتدا، شخص، نیتش غصب است، دست روی مالی گذاشته باشد یا در نتیجه عقد فاسدی، حاصل شده باشد (مقبوض به عقد فاسد) و چه به دلیل تعدی و تجاوز «ید امین» و «مأمون» و استحالة آن به «ید غیر مأذون» و «غیر امین» باشد. مانند آنکه شخص، عامل عقد مضاربه است و از حدود صلاحیتهای مقررۀ تجاوز می‌کند و «ید امین» او به صورت «ید غیر امین» در می‌آید، تمام این موارد در چهارچوب این بحث می‌گنجد.

اوراق بهادار و خسارت تأخیر بازپرداخت وام

وامداری که بازپرداخت وام را به تأخیر می‌اندازد، باید مقدار تورمی که در مدت تأخیر اداء دین افزوده شده است را به عنوان جزئی از دین محاسبه کند نه اضافه بر آن؛ چه وامی که بر عهده اوست به عنوان ضمان امری باشد یا ضمان قهری یا بر سبیل معاوضه، زیرا وقتی ما حقیقت

* قاعده «علی الید» اعم از غصب است. لذا این عنوان و مطالب متن با مسامحه همراه است.

اوراق بهادار را قدرت خرید آن دانستیم و خود پول بدون اعتبار مالیتی که دارد، قیمتی نداشت و مالیت پول، همان قدرت خرید آن بود در این صورت شخص ضامن، ملزم است که همان مقدار قدرت خریدی را که گرفته باز پس دهد از هر راهی که ضامن بر عهده او آمده باشد: قهری، امری یا معاوضه‌ای و هر چند این مقدار از لحاظ عدد اوراق بهادار خارجی‌ای که این قدرت خرید را محقق می‌سازد، مختلف باشد. در اینجا فقط با بازپرداختن همان مقدار قدرت خرید است - هر چند با پرداختن اوراق بهادار بیشتر نیز می‌شود - که ذمه و امدار بری می‌شود. بنابراین، امدارانی که در اداء دین تاخیر می‌کنند ملزمند مبلغ بیشتری از اوراق بهادار را بپردازند البته نه به عنوان خسارت. این مبلغ، حقیقتاً خود وامی است که بر ذمه دارند، زیرا وام مقدار معین و ثابتی است از قدرت خرید که از لحاظ عینیت خارجی، در مبلغی از اوراق بهادار که بر اثر نوسان قیمت‌ها در بازار تغییر می‌کند منعکس می‌شود. بنابراین، وقتی وام گیرنده تعهد می‌کند که مقدار تورمی را که از جانب مرجع معتبری محاسبه شده بپردازد، در واقع این جزئی از دین و داخل در حقیقت دین است و اضافه بر آن یا خسارت یا چیز دیگری نیست و به تبع این امر حقوق مأموران دولتی نیز لازم است که تعدیل شود و قدرت خریدی که در اوراق بهادار در زمان استخدام آنان موجود بوده حساب کنند و به آنان همان مقدار قدرت خرید را بپردازند هر چند بر تعداد اوراق بهادار افزوده شود، در غیر این صورت دولت ضامن است.

اوراق بهادار و دیه

با مطالعه و بررسی قوانین جزایی اسلام در می‌یابیم که این قوانین، بر اساس عرف عقلایی بوده و چنین قوانینی پیوسته بر تشریح اسلامی اثر گذاشته است و احکام اسلامی در این خصوص «تأسیسی» نیست. یکی از این قوانین دیه است. نص صریح داریم که تأیید می‌کند دیه در جاهلیت وجود داشته و حضرت رسول (ص) آن را تثبیت فرموده است. به همین جهت زمان و مکان در تعیین موضوع التزام به دیه و انواع ششگانه آن^۱ اثر دارد و در نتیجه دیه برای صحرائشیمان با شتر محاسبه می‌شد، برای چوپانان گاو و گوسفند با گاو و گوسفند، برای اهل یمن با «خله» (پارچه‌های بافت یمن) و با پیدایش و رواج سکه برای سکه‌داران، سکه به عنوان وسیله‌ای برای پرداخت دیه محاسبه می‌شد. چون پول رایج شهرها در عهد تشریح اسلامی درهم و دینار بود بنابراین نام این دو را نیز در اسامی ششگانه دیات آوردند که هرچه مقدار دیه کمتر از مقدار درهم و دینار باشد از آن کسر می‌شود. امروزه نیز اساس و معیار محاسبه و پی‌گیری دیه را

درهم و دینار قرار می‌دهیم و در هر حال هر یک از اسامی که در دیه ذکر شده، منحصرأ وسیله‌ای بوده است برای پرداختن قیمت معینی به همین دلیل در زمان ما باید در ظرفهای مکانی خاص، قیمت درهم و دینار محاسبه و پرداخت شود نه قیمتی که الان در عصر ما برای خود درهم و دینار (یک مثقال طلا، یک مثقال نقره) وجود دارد، حساب شود.

امروزه وسیله پرداخت وام و ابراء ذمه، پول است بنابراین، ما می‌توانیم ارزش پول و قیمتی را که در عناوین ششگانه عهد پیامبر (ص) منعکس بوده، با اوراق بهادار موجود، تطبیق و محاسبه کنیم و همان را بپردازیم. در صورتی که پرداخت دیه در ظرف یک یا سه سال (یا بیشتر و کمتر) مقرر شود باید فرق قدرت خرید این مدت را نیز پرداخت کنند، مثلاً قدرت پرداختی که در یک میلیون تومان منعکس است بر اثر بالارفتن تورم مالی کمتر می‌شود. در حالی که «جانی» ملزم به پرداخت این مقدار قدرت خرید است نه کمتر از آن و این قدرت خرید «مضمونه» (یعنی قدرت خریدی که شخص جانی ضامن آن است) دارای یک حقیقت است که در اوراق بهادار متغیر، منعکس و معین می‌شود.^{۱۰}

والحمد لله رب العالمین

یادداشتها

- ۱) محمد بن یعقوب کلینی سند را می‌رساند به سماعة که می‌گوید: «از حضرت ابوالحسن (امام کاظم) از خمس پرسیدم. فرمود: فی کل ما افاد الناس من قليل او كثير،
* شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۶، باب ۸.
- ۲) محمد بن حسن (شیخ طوسی) سند را می‌رساند به عبدالله بن سنان از امام صادق(ع) که می‌فرمود: علی کل امری، غنم او اکتسب الخمس مما اصاب لفاطمة(س) و لمن یلی امرها من بعدها من ذریتها الحجج علی الناس، فذالك لهم خاصة یضمونه حیث شاؤوا و حرم علیهم الصدقة
* همان منبع.
- ۳) محمد بن الحسن بن سعد سند را می‌رساند به محمد بن حسن شعری که می‌گوید: بعضی از اصحاب ما به ابی جعفر ثانی (حضرت هادی) نوشتند: بفرمائید آیا خمس به همه سودهای کم یا زیادی که شخص می‌برد از هر قسم و هر صفتی که باشد، تعلق می‌گیرد؟ حضرت به خط خود نوشتند: «الخمس بعد المونة».
- ۴) در اینجا دو روایت از فروع کافی می‌آوریم. روایت اول: کلینی سند را می‌رساند به حسن بن علی و شاهد از حضرت رضا نقل می‌کند در آن حضرت فرمود: به حضرت صادق که عرض کردند چرا خداوند زکوة هر هزار درهم را ۲۵ درهم قرار داد و ۳۰ درهم قرار نداد؟ حضرت فرمود: «ان الله عزوجل جعلها خمسة و عشرين اخرج من اموال الاغنیاء بقدر ما یکنفی به الفقراء ولو اخرج الناس زکاة اموالهم ما احتاج احد» روایت دوم سند را می‌رساند به ابی جعفر الاحول که می‌گوید از حضرت صادق پرسیدم چرا در هزار درهم بیست و پنج درهم زکوة واجب است. فرمود: «ان الله حسب الاموال و المساکین فوجد ما یکفهم من کل الف خمسة و عشرين و لو لم یکفهم لزادهم».

* یعقوب کلینی، فروع الکافی، جلد ۳، کتاب الزکاة

(۵) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۰۵.

روایت اول: محمد بن علی بن الحسین از زرارة و بکیر روایت می‌کند که حضرت صادق فرمود: «لیس فی نقر الفضة زکاة».

روایت دوم سند را می‌رساند به حماد بن عیسی (... و علی بن یقظین) می‌گوید از حضرت موسی بن جعفر پرسیدیم: چیزهای زیادی پیش من می‌ماند و یکسال بر آن می‌گذرد، آیا زکات دارد؟ حضرت فرمود: «لاکل ما لم یحل علیه الحول فلیس علیک فیه زکاة، و کل ما لم یکن و رکازاً فلیس علیک فیه شیء» می‌گوید: پرسیدم «رکاز» چیست؟ فرمود: الصامت المنقوش، آنگاه فرمود: اذا اردت ذلک فاسبک فانه لیس فی سبایک الذهب و نقر الفضة شیء من الزکاة.

روایت سوم سند را می‌رساند «عن بعض اصحابنا: انه قال لیس فی التبر زکاة انما هی علی الدنانیر و الدراهم».

روایت چهارم: ... از یعقوب بن شعیب «می‌گوید: آیا زیورآلات زکات دارد؟ فرمود: «اذا لایبقی منه شیء».

روایت پنجم: ... هارون بن خارجه از امام صادق قال: «لیس علی الحلی زکاة».

روایت ششم: ... حلبی از امام صادق پرسید: «زیورآلات زکات دارد؟ فرمود: «نه».

روایت هفتم: ... یونس بن عبدالرحمن از ابوالحسن؟ (امام کاظم) فرمود: «تجب الزکاة فیما سبک». پرسیدم

«اگر طلا و نقره را برای فرار از زکات ذوب کرده باشند؟ فرمود: «ألا تری ان المنفعة قد ذهبت منه فلذلک لایجب علیه الزکوة».

روایت هشتم: ... جمیل بن دراج از امام صادق و امام کاظم فرمود: «لیس فی التبر زکاة انما هی علی الدنانیر و الدراهم».

روایت نهم: ... از رفاعة می‌گوید شنیدم «امام صادق در پاسخ پرسش کسانی در مورد زکات زیورآلات فرمود:

«لا ولو بلغ مائة الف».

(۶) رجوع به منابع گذشته شود.

(۷) روایت یکم... علی بن یقظین از حضرت کاظم سوال می‌کند که پیش من چیزهای با قیمت زیاد حدود

یکسال می‌ماند آیا باید زکات بدهم؟ فرمود: لاکل ما لم یحل علیه الحول فلیس علیک فیه شیء. هست پرسیدم:

«رکاز» یعنی چه؟ فرمود: الصامت المنقوش؟ بعد فرمود: «اذا اردت ذلک فاسبک فانه لیس فی سبایک الذهب و نقر الفضة شیء من الزکاة».

(۸) منبع بالا.

(۹) در جزای سنتی اسلامی، شش نوع دیه تعیین شده است: شتر، گاو، گوسفند حله یمنی، درهم و دینار.

(۱۰) شاید بتوان در مورد دیه انسان امروز، یک تنقیح مناط دیگر هم کرد و آن این است که قیمت انسان عصر

پیامبر(ص) با قیمتهای معادل ششگانه تصریح شده در سنت، معادل بوده است اما شاید بتوان گفت در عصر ما،

باید ارزش اقتصادی یک انسان را مجدداً ارزیابی کرد و اینجا محاسبه دیه با عناوین ششگانه مورد ندارد و بلکه

معیار، ارزش گذاری عرفی و محاسبه اقتصادی روز است.

دیدار با آیت الله سید عزالدین زنجانی*

اشاره: متن زیر، برگرفته از دیدار و گفتگویی است که سرکار خانم طباطبایی (قائم مقام سردبیر پژوهشنامه متین و مدیر گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی) و آقایان دکتر علی محمد حاضری (مدیر مسئول پژوهشنامه متین و مدیر گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی)، دکتر نجفعلی حبیبی (عضو هیأت تحریریه پژوهشنامه متین و رئیس دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر علی شیخ الاسلامی (عضو

* آیت الله حاج سید عزالدین حسینی زنجانی فرزند مرحوم آیت الله آقا میرزا محمود حسینی - قدس سره - در سال ۱۳۰۰ شمسی در خانواده علم و فقاہت در زنجان متولد شدند. دوره مقدمات و سطح و مقدار کمی از دروس خارج را در این شهر گذراندند و سپس به قم عزیمت نمودند و نزد استادانی نظیر آیت الله العظمی آقای بروجردی، آیت الله العظمی آقای سید محمد حجت کوه کمراهی، علامه طباطبایی، آیت الله حاج شیخ مهدی مازندرانی و امام خمینی (س) (حدود ۸ سال) تلمذ نمودند.

معظمه در سال ۱۳۳۵ به زنجان بازگشتند و در زمینه‌های علمی و فرهنگی و اجتماعی فعالیت خود را آغاز کردند. در سال ۱۳۴۲ به دلیل مبارزه سیاسی بر علیه رژیم طاغوتی راهی زندان شدند. در سال ۱۳۵۱ به دلیل سخنرانی تند بر علیه شاه به مشهد تبعید شدند و بعد از انقلاب اسلامی به دستور امام خمینی (س) به زنجان بازگشتند و امام جمعه آن شهر شدند. پس از چندی به مشهد عزیمت نمودند و هم اکنون نیز از مراجع و مدرسین بزرگ این شهر هستند. از آثار مطبوع علمی ایشان می‌توان از شرح خطبه حضرت زهرا (س) در دو جلد، معیار الشریک فی القرآن چاپ بیروت، رساله توضیح المسائل و کتابچه‌ای به نام سخنی در شخصیت حضرت زهرا (س) نام برد. تألیفات دیگری نیز در زمینه فقه و تفسیر و معارف دارند که هنوز به طبع نرسیده است.

هیأت تحریریه پژوهشنامه متین و رئیس دانشکده ادبیات دانشگاه تهران) و حجت الاسلام والمسلمین حسین مستوفی (مدیر گروه پژوهشی معارف اسلامی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)) با حضرت آیت الله آقای سید عزالدین زنجانی در تاریخ ۷۸/۲/۱۴ در مشهد انجام داده‌اند. از ایشان به خاطر فرصتی که در اختیار پژوهشنامه متین قرار دادند سپاسگزاریم.

هفتین: از جنابعالی به خاطر فرصتی که در اختیار ما قرار دادید سپاسگزاریم. خیلی از کسانی که از محضر امام بهره‌مند شده و شاهد رفتار و گفتار ایشان بوده‌اند اطلاعات خود را در اختیار همه مردم نگذاشته‌اند، درحالی که لازم است این اطلاعات ثبت و ضبط شود و منتشر گردد، بخصوص از ناحیه کسانی مانند جنابعالی. یکی از عناوینی که این فصلنامه به آن می‌پردازد، توجه به زندگی و رفتار و گفتار حضرت امام از طریق دیدار با شاگردان دیرینه ایشان است.

زنجانی: من هم از شما متشکرم. شناخت این شخصیتها کار بسیار درستی است که باید به صورت دقیقتر و کاملتر انجام شود. افرادی چون حضرت امام واقعاً معجزه اسلام و تربیت اسلامی هستند و باید درست شناخته شوند. البته ما تا پنج سال قبل از انقلاب در تبعید بودیم. فعالیتهای زیادی در آن دوران انجام می‌شد. بعضی آقایان هم بودند، آقای مروارید، حاج میرزا جواد آقا، مرحوم شهید هاشمی‌نژاد که خدا همه‌شان را بیامرزد. جناب آقای خامنه‌ای هم بودند. وقتی امام به ایران تشریف آوردند و در مدرسه رفاه بودند نظر به سوابقی که خدمت ایشان داشتیم پرسیده بودند که فلانی کجاست؟ حاج آقا یحیی عابدی که از ائمه جماعات تهران هستند به من خبر دادند که امام شما را خیلی می‌طلبند و می‌پرسند فلانی کجاست. بعد آقا یحیی به من اطلاع دادند مرحوم آقای فلسفی که تا آن وقت ممنوع المنبر بودند به دستور امام منبر رفته است. ایشان در حرفهایشان گفته بودند که این انقلاب حق یک نفر نیست؛ بلکه همه علمای در آن حق دارند. من گفتم که نماز قضا دارد، اما کلام قضا ندارد. شما باید اینجا یک پرائتز باز کنید تا این بیت حافظ را من بخوانم که:

هزار نسقده به بازار کائنات آرند یکی به سکه صاحب عیار ما نرسد آن وقتها همه علمای دیگر اگر استخاره می‌کردند و استخاره‌شان خوب می‌آمد و از همه جهات اطمینان حاصل می‌کردند، آخرش فقط یک اعلامیه آن هم با هزار احتیاط می‌دادند؛ اما امام خودش را به آب و آتش می‌زد. این انقلاب فقط حق ایشان است. مؤسس ایشان است، محرک ایشان است و مَبقی هم ایشان است. این را برای آن می‌گویم که خدای ناکرده حقی از ایشان ضایع نشود. به هر حال در خدمت بعضی از ائمه جماعات و اهل منبر خدمت امام رسیدیم.

هقین: شما از چه سالی با امام آشنا شدید؟

زنجان: عرض کنم از خیلی قدیم، آن وقتها مرحوم والد مرجع نبودند. ایشان در همان وقتها توجه داشتند که عالم آینده باید یکی از زبانهای خارجی را بداند که در آن وقت در ایران زبان فرانسه معمول بود. من هم زبان فرانسه یاد می‌گرفتم طوری که می‌توانستم نامه بنویسم و از کتابهای فرانسه استفاده کنم. متأسفانه به خاطر متروک ماندن، بیشترش از یادم رفته، اگرچه همین حالا در همین سن هم اگر خدا کمک کند قصد دارم تعقیب کنم. به هر حال ما آمده بودیم به قم و به هدایت مرحوم حاج سید احمد زنجان، در منزل یکی از فضلا وارد شده بودیم. یکی از بزرگان وقت حوزه که بعدها مرجع شدند تشریف آوردند دیدن ما - غرضم بیان فرق میان دو تفکر و دو روحیه است - من در میان صحبت یکدفعه از دهنم پرید و یک کلمه خارجی گفتم؛ مثلاً شاید گفتم خرما انرژی‌زاست. از شنیدن این کلمه ایشان بسیار ناراحت شدند و گفتند: «آقا! اینجا قم است، مبادا دیگر از این حرفها بزنی!» باطن حرف ایشان این بود که مبادا از این غلطها بکنی. حالا این را مقایسه کنید با نظر امام، که یک وقتی به منزل ما آمده بودند، یک کتاب ادبی فرانسه روی کرسی بود و داشتم مطالعه می‌کردم. امام که آن را دیدند نه تنها اوقاتشان تلخ نشد، که هیچ، بلکه تشویق هم کردند و چند سؤال راجع به موضوع آن از من پرسیدند. بله، ببینید تفاوت از کجا تا به کجاست. بعدها هم ما رفتیم به درس اسفار ایشان.

هقین: ببخشید، اولین درسی که رفتید درس اسفار امام بود؟

زنجانى: بله، و درس آقاى حجت در فقه و اصول. من بودم و آقاى فکور یزدى، و حاج آقا رضا صدر و حاج آقا هادى و آقا شیخ مهدى حائرى و آقاى روحى و آقاى حاج شیخ عبدالجواد و آقا شیخ اصفهانى - که فوت شد - بله ما مرتب مى رفتیم تا جلد دوم.

هتین: چند سال طول کشید؟

زنجانى: سه تا چهار سال. از اول بحث وجود تا آخر.

هتین: ایشان یک دوره کامل اسفار را تدریس کردند؟

زنجانى: بله، تدریس کردند. آن وقت من درس خارج فقه و اصول هم مى رفتم. یادم مى آید یک روزى که منزل ما فاتحه‌ای برگزار مى شد ایشان تشریف آوردند. مرحوم والد از ایشان پرسیدند: «اینکه فلانى به درس فلسفه شما مى آید درک و فهم آن را دارد؟» امام - البته روى حسن ظن - فرمودند که چه مى فرمایید، خیلی هم خوش قریحه است. البته من نوعاً مطالبی را که ایشان مى فرمودند مى فهمیدم.

هتین: از آن درسها یادداشتهایی هم دارید؟

زنجانى: متفرقه، بله. آقاى سید میرزا عبدالغنى دارد.

هتین: آنچه ایشان داشته‌اند در بحث نفس و معاد چاپ شده؛ اما بعضى مباحث را ایشان ندارند.

زنجانى: نه، بنده هم نوشته‌های مرتبى برايم نمانده، چون مرحوم والد در ایامى که متفقین اینجا بودند با آنها خیلی معارض بودند. در آن دوران خیلی مصیبتها سر مرحوم والد آمد. مثلاً

شبهانه به منزل ما می‌ریختند و هر چه بیشتر می‌جستند کمتر می‌یافتند. اوراق و دست‌نویسهای من هم در این جریانات از بین رفت، وگرنه من هم در نوشتن مطالب درسی دقت می‌کردم و هم در نگهداری از آنها.

هتین: آیا امام نظر جدیدی در مورد ملاصدرا داشتند؟

زنجانی: بله، اما عجیب این بود که ایشان نوعاً کم به متن نگاه می‌کردند. روح مطلب را می‌گفتند. اصلاً خودشان فیلسوف بودند، شبهه ندارد. عارف بسیار عامل و متبحری هم بودند. در آن زمان فقط امام بود که راجع به اخلاق و اینکه حوزه چه جور باید باشد و چه جور باید درست شود حرف می‌زد. روزهای پنجشنبه ایشان درس اخلاق و عرفان می‌گفتند. ما هم با عده‌ای قلیل شرکت می‌کردیم. وقت نماز که می‌شد - اول وقت برای نماز می‌رفتیم پشت سر آقای خوانساری، آنجا آقا شیخ محمد علی اراکی پشت سر ایشان می‌ایستادند، امام در طرف راست و ما هم آن طرفتر از امام. بله، آن وقتها فقط امام بودند که به مسائل اخلاقی توجه داشتند و می‌گفتند که طلاب همان طور که درس فقه و اصول می‌خوانند باید درس اخلاق هم بیاموزند.

هتین: ایشان در درس اخلاق که به نوشته‌های خودشان تکیه نمی‌کردند؟

زنجانی: نه. در درس اخلاق از خودشان انشاء می‌کردند.

هتین: منبع خاصی، مثلاً کتابهای خواجه عبدالله انصاری را درس می‌گفتند؟

زنجانی: اسم نمی‌بردند، ولی نوعاً همانها بود.

هتین: بیشتر سطح علمی درس مد نظر ایشان بود یا جنبه تربیتی و اخلاقی؟

زنجان: هر دو حالت بود، چون طلبه‌ها هم سطوح مختلف داشتند. گاهی اصطلاحات فنی و خاص به کار می‌بردند و گاهی طوری صحبت می‌کردند که عموم طلبه‌ها استفاده کنند.

هقین: حاج آقا، شما چند سال قم بودید؟

زنجان: عرض کنم چهار سال قبل از آقای بروجردی آمدیم. آن وقت بیست ساله بودم یا کمی کمتر.

هقین: آنجا در درس اصول و فقه امام هم شرکت می‌کردید؟

زنجان: نه، آخر طوری شد که علامه طباطبایی تشریف آوردند. مرحوم آقا که از نجف با ایشان سابقه داشتند گفتند که حتماً برو یک مرتبه دیگر اسفار را پیش ایشان شروع کن. علامه گفتند من اثاثیه‌ام در تبریز مانده با کتابها. کتاب اسفار را به ایشان دادم. عرض کردم: «این هم کتاب اسفار، خدا کریم است.» ایشان هم عذر نیاوردند و شروع کردند.

هقین: این درس ایشان بعد از آن بود که یک دوره پیش امام خوانده بودید؟

زنجان: بله، بعد که امام متوجه خلوص نیت ایشان شدند و دیدند که از عهده آن برمی‌آیند دیگر خودشان ادامه ندادند. درس اول مسجد سلماسی بود. درس آقای بروجردی هم می‌رفتیم. صبح و عصر درس آقای حجت می‌رفتیم. دیگر درس امام نشد که برویم.

هقین: این درس قبل از آشنایی با مرحوم شاه‌آبادی بود؟

زنجان: وقتی من آنجا بودم، آقای شاه‌آبادی آنجا نبودند. در تهران بودند.

هتین: علامه طباطبایی وقتی درس اسفار می‌گفتند با معانی عرفان هم آشنایی داشتند؟

زنجان: بله، کاملاً، کاملاً. البته مقدسین مشهور کردند که این عرفان موجب شد که کتابهای ایشان آتش بگیرد.

هتین: شما اطلاع دارید که امام متون عرفانی مثلاً تمهید و فصوص را تدریس کرده باشند؟

زنجان: بنده یادم نیست. فقط اسفار را می‌دانم.

هتین: امام به عنوان یک معلم چگونه بودند؟

زنجان: به نکته خوبی اشاره کردید. یک نمونه از توجه و رسیدگی ایشان به طلبه‌ها را عرض کنم. یک وقت بنده به مرض حصبه دچار شدم. از قضا آن وقتها خانه ما نزدیک منزل امام بود، گذر جدا. وقتی امام دیدند چند جلسه درس نیامدم پرسیده بودند که چه شده است فلانی نمی‌آید. وقتی با خبر شدند صبح اول وقت آمدند خانه ما به عیادت، زود هم رفتند منزل. از آنجا یک دست لحاف ملحفه شده منظم و مرتب فرستادند به منزل ما که وقتی کسانی به عیادت می‌آیند آن جهات شخصیت خانوادگی ملحوظ شود. یک شب زمستان هم بود، هوا هم خیلی سرد، ایشان آمدند و دکتری را با خود آوردند که مرا ببیند، او به من گنه گنه داد، که آن زمان رسم بود و برای مالاریا می‌دادند. امام وقتی این تجویز را دیدند گفتند: «نه، اشتباه کرده من باید بروم دکتر علم شیخی را بیاورم». منزل او خیلی دور بود، در حوالی امامزاده سید جمال. در آن شب و سرما رفتند و دکتر را آوردند. دکتر نسخه‌ای داد و چون کسی نداشتم که نسخه را بگیرد خودشان رفتند داروخانه و دارو گرفتند و آوردند.

یک خاطره دیگر که یادم می‌آید این است که ایشان همیشه سبقت به سلام می‌کردند و هر

چه من سعی می‌کردم سبقت به سلام کنم نمی‌شد.

بعد از نماز هم هر شب می‌رفتند زیارت و طوری هم طرف دیوار می‌ایستادند که مهم‌امکن شناخته نشوند. حالا همان وقتها بعضیها را می‌دیدیم که سالی یکبار هم به زیارت نمی‌رفتند. اصلاً در آن زمان هر کس زیاد حرم می‌رفت به او نسبت درویشی و صوفی‌گری می‌دادند.

هقین: واقعاً اینطور تفسیر می‌شد؟

زنجان: بله، ما دیده بودیم آن زمان قم چطور بود و الان هم می‌بینیم چطور شده است. به نظر من، واقعاً اگر کسی کفران نعمت کند خداوند انتقام می‌گیرد. انتقامی که آن طرفش نامعلوم باشد. بنده این را مسلم می‌دانم.

هقین: اگر به خاطر دارید جریانی را که در فرانسه اتفاق افتاده بود و امام را

در حالت خاصی دیده بودند تعریف بفرمایید.

زنجان: این جریان هم شنیدنی است. من آن را در سمینار نماز، که آقای قرائتی از من دعوت کرده بود، تعریف کردم. گفتم به عقیده من ترویج نماز دنبال کردن همان راهی است که امام انتخاب کرده بودند. امام خودشان را در قلوب مردم جای دادند و قهراً مردم هم ایشان را دوست داشتند و سعی می‌کردند در همه حرکات تابع ایشان باشند.

من آنجا عرض کردم که خصوصیت عجیبی از امام می‌دانم که خیلی شنیدنی است. آقای قرائتی فکر کرد می‌خواهم در مورد نماز شب امام چیزی بگویم. اما گفتم من با نماز شب ایشان کاری ندارم. هر مقدسی نماز شب می‌خواند. آنچه می‌خواهم بگویم از نماز شب بالاتر است. زمانی که امام پاریس بودند همشیره‌زاده و داماد ما از روی علاقه‌ای که به حضرت امام داشتند برای زیارت ایشان به فرانسه رفته بودند که چیز عجیبی دیده بودند و آن را برای من تعریف کردند. ایشان گفتند که وقتی برای زیارت امام رفته بودند، هیأتی هم از امریکا به صورت رسمی برای دیدار امام آمده بودند؛ اما امام را پیدا نمی‌کردند و همه دنبال امام می‌گشتند. بعداً دیده بودند که امام خودشان مشغول نظافت کردن آبریزگاههای منزل بوده‌اند. من این را که شنیدم

داستانی را از مشنوی مولوی نقل کردم که یک شب منافقی مهمان رسول الله (ص) شد و از فرط پرخوری، خود را آلوده کرد.

مصطفی می‌دید احوال شبش
لیک مانع بود فرمان ریش
حضرت رسول (ص) پنهانی در اتاق او را باز کردند تا او بتواند از آن وضعیت بگریزد. صبح که شد پیامبر به اصحابشان فرمودند که آب بیاورند آنجا را به دست خویش بشویند.
منظورم این است که این تواضعها و فروتنیهاست که انسان را به اوج می‌رساند. با اشاره امام هزاران نفر به جبهه می‌رفتند. بعضی می‌گفتند که این به دلیل انگشتی است که به دست دارند، اما من می‌گفتم: «این خاصیت انگشت نیست، سرش نفس خودشان است.»

گر انگشت سلیمانی نباشد چه خاصیت دهد نقش نگینی

امام بسیار مخلص و فروتن بودند. این ماجرا را من در سمینار نماز تعریف کردم.

یادم هست زمانی که قم تحصیل می‌کردیم، متفقین بودند و خیلی هرج و مرج بود، متأسفانه یکی از فرزندان علما کتابی نوشته بود به نام اسرار هزار ساله و در آن همه چیز را به باد مسخره گرفته بود. من آن موقع با جوش و خروش جوانی که داشتم طلبه‌ها را جمع کردم و رفتیم نزد یکی از علما. ایشان اصلاً اهل این حرفها نبود. ما رفتیم و گفتیم چنین تبلیغاتی شده، ایشان با خشم گفت: «شما به این کارها کار نداشته باشید، سرتان را پایین بیندازید و مشغول درستان باشید!» این را گفتند و ما را از خودشان راندند. زمانی بود که ما جلد اول اسفار را نزد امام می‌خواندیم. امام آن موقع درس را تعطیل کردند و گفتند: «ما باید به این مرد جواب بدهیم». بعد کتاب کشف اسرار را نوشتند. آن را بر اساس بزرگواری و روحیه طلبه‌پروری که داشتند لطف کردند و به من دادند تا به آن نگاه کنم. امام بسیار زیبا و مرتب می‌نوشتند - خطشان در دوران پیری تا حدودی فرق کرده بود. یادم هست که آن را در کاغذهای دو ورقی نوشته بودند. من آن را نگاه کردم و البته نقصی در آن ندیدم. من معتقدم که الان باید آن را قدری ویرایش کنند و در اختیار طلبه‌ها باشد تا بخوانند. در دوران قبل از انقلاب نمی‌دانید چه خیر بود، این کتاب دست هر کتابخوانی که پیدا می‌شد، کتابفروشی و کتابخانه و همه چیز را از بین می‌بردند؛ چون این کتاب خیلی روی جوانان تأثیر می‌گذاشت.

هقین: پس این کتاب امام خیلی اثر گذاشت.

زنجانى: خيلى اثر گذاشت، اثرى گذاشت كه كسانى كه بيدار بودند فهميدند. آن موقع قم را خواب غفلت گرفته بود. عالمى كه به فقه و اصول كمتر مى پرداخت به چيزى گرفته نمى شد. عمل سياسى يا دروس حوزوى ديگر، به عنوان كارهاى جنبى و بيجا تلقى مى شد. البته بعداً كه امام دروس فقه و اصول را شروع كردند، همه درسها را تحت الشعاع قرار دادند.

هفتين: الان هم مى گویند كتاب بيع امام در آثار فقهى ايشان از ويژگى خاصى برخوردار است.

زنجانى: بله، من آن را اينجا تدریس کرده‌ام.

هفتين: ويژگى آن چيست؟

زنجانى: ويژگى آن اين است كه امام خودشان را به مباحث موجود مقيد نمى كردند و نمى گفتند اين مبحث بايد همين طور بماند. حضرت امير(ع) مى گویند: «مرد را با حق بشناسيد نه حق را با مرد». امام همين طور بودند. مثلاً راجع به علم اجمالى در اصولشان به يك سلسله مباني معتقد بودند كه به طور كلى با مباني ديگران تفاوت داشت. راجع به موسيقى، غنا، مجسمه سازى عقايد خاصى داشتند. البته خدا شاهد است كه اينها به ذهن من يا شايد كسان ديگر آمده بود ولي قدرت اظهار نظر نداشتيم. مثلاً مجسمه سازى در بستر خاصى از زمان نشانه و يادآور بت پرستى بود ولي الان ديگر نيست. اين مباني امام بود.

هفتين: مانند ماجراى شطرنج.

زنجانى: بله، عقیده من هم اين است كه حرام نيست. البته اگر فقط براى بازى باشد و بُرد و باخت نداشته باشد. من در رساله‌ام هم اين را نوشته‌ام.

هقین: نظر امام را در مورد موسیقی چگونه ارزیابی می‌کنید؟

زنجان‌ی: یکی از اقوام ما که آدم خیلی خوش ذوق، شاعر مسلک و فیزیکی‌دان بود و به اروپا رفته بود برای من تعریف می‌کرد و می‌گفت که ای کاش شما هم آنجا بودید تا نظرتان در مورد موسیقی تغییر می‌کرد. البته می‌گفت که به موسیقی اهل لهو و لعب کاری ندارد، منظورش نوع دیگری از موسیقی بود. می‌گفت که در پاریس خلقت عالم را با موسیقی نمایش داده‌اند. اینشتین هم در آن نمایش حضور داشته است. پس از اتمام موسیقی روی صحنه رفته و گفته بود: «بار دیگر برای من ثابت شد که رای این جهان خدایی هست». خلاصه می‌خواست به من بگوید که موسیقی فقط به معنای لهو و لعب نیست و کاربردهای دیگری هم دارد.

هقین: یعنی امام مبانی خاصی داشتند که براساس آن مبانی به این نتیجه رسیدند که موسیقی مجاز است یا این را از روایات برداشت کرده بودند؟

زنجان‌ی: برداشت از روایات آن است که لهو و لعب نباشد؛ اما از چیزی که مشکوک است و شبهه موضوعی دارد سوء استفاده می‌شود.

هقین: اگر در پایان لازم می‌بینید که نکته‌ای را بیفزایید، برای ما مفتنم خواهد بود.

زنجان‌ی: در مورد شناساندن مفاهیم و شخصیت‌های اسلامی من گلابه‌ای دارم. خصوصاً از صدا و سیما که رسانه‌ای عمومی است. ببینید، جنبه‌هایی از اسلام هست که باید به همگان معرفی شود، اما به جای آنها برداشتهای غلطی از اسلام ترویج می‌شود؛ مثلاً اهمیت کار در اسلام و نفی فقر و بیکاری یکی از مسائلی است که کاملاً وارونه ترویج شده است. برخی اصحاب از رسول اکرم (ص) وقتی که ایشان مشغول تعمیر منزلشان به دست خودشان بودند، درخواست کردند که بهشت را برای آنها نزد خداوند ضمانت کند. ایشان گفتند که این شرطی دارد: «أَنْ لَا يَسْأَلَ أَحَدٌ أَحَدًا شَيْئًا». در جنگها اگر تازیانه‌ای از دست سواره‌ای بر زمین می‌افتاد، او از پیادگان

اطرافش نمی‌خواست که آن را به او بدهند، بلکه خودش پیاده می‌شد. به جای همه این تعالیم، فقرپروری صوفیانه ترویج می‌شود. من به غزالی و عظمت فکری او بسیار اعتقاد دارم، اما هر چه او گفته است که درست نیست. بابی در احیاء العلوم دارد با نام «ترجیح الفقر علی الغنی». آنجا می‌گوید که حتی به جای کسب روزی حلال هم چون آدمی را از آخرت باز می‌دارد، اگر ممکن باشد باید نشست و ذکر گفت. ولی در مقابل حضرت علی (ع) را ببینید که با دست خودشان چند نخلستان به بار آوردند و قنات ساختند و یکی یکی آنها را وقف کردند. نه آن طور که در مورد ابوسعید ابوالخیر می‌گویند که روزها گدایی می‌کرد و شبها انفاق.

هفتم: پس آن فقری که در روایات هست، لابد به معنای عرفانی فقر است.

زنجانی: بله، کدام فقر؟ فقر یعنی فقر به خدا، یعنی استغنا از بندگان خدا. این عکس آن فقر است. خود رسول خدا بشدت کار می‌کردند. در ضمن سند این روایات را هم باید دید که از طریق برخی متصوفه وارد نشده باشد یا دستکاری نشده باشد. حتی در مورد حضرت مسیح (ع) که شهرت داده‌اند در فقر زندگی می‌کرده است، با تعلیمات قرآن ناسازگار است. در سوره مؤمنون آمده است: «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ» اینطور نبوده است که ایشان همیشه روی سنگ بخوابد.

نکات دیگری هم هست، ولی الان حالم مقتضی نیست و حافظه هم کمک نمی‌کند. خدا همه رفتگان و علی الخصوص امام راحل را بیامرزد و به ما هم توفیق بدهد که از زندگی این بزرگان درس بگیریم. ان شاء الله تعالی.

هفتم: از حضرت عالی بسیار سپاسگزاریم و امیدواریم در فرصتهای آینده بیشتر از جنابعالی بهره‌مند شویم.

ایدئولوژی، دین و انقلاب ایران*

امیر نیکپی**

چکیده: با پیدایش نگرشهای نوین به دین در دهه‌های ۴۰ - ۵۰ و انقلابی که به نام اسلام رخ داد بحث جدیدی در مورد روابط میان دین و تجدد در ایران گشوده شد. پرسش اساسی این است که توسعه و گسترش این نگرشها در مقابل روند مدرنیزاسیون جامعه قرار گرفته و یا برعکس نتیجه منطقی این مدرنیزاسیون است؟ نویسنده برای پاسخگویی به این پرسش، پس از بررسی مختصر مفاهیم ایدئولوژی، اتوپیا، دین و اسطوره، سه نوع دینداری (ابزاری، ایدئولوژیک و فقهی - سیاسی) را بررسی کرده و سپس نتیجه گرفته است که در انقلاب ایران پدیده ایدئولوژی کردن دین نقش مهمی در روند سکولاریزه کردن جامعه داشته است.

دگرگونیها و تحولات اجتماعی، ظهور و نفوذ ایدئولوژیهای مدرن که با ذهنیت و رفتار سنتی و انگاره اجتماعی (Social Imaginary) ناسازگار بود منجر به روی صحنه آمدن گفتارهای نوین سیاسی - دینی شد. با پیدایش دینداریهای جدید در سالهای ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ و وقوع انقلابی که

* این مقاله، متن منقح و بازنویسی شده سخنرانی آقای دکتر امیر نیکپی است که در تاریخ ۱۳۷۸/۳/۱۷ در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی انجام شد.
** دکتری جامعه‌شناسی از فرانسه.

به نام اسلام در ایران رخ داد، بحث نوینی در مورد روابط میان تجدد و دین آغاز شد. پرسش اساسی قابل طرح در این زمینه این است که آیا توسعه و گسترش این نگرشهای نوین به دین در برابر روند مدرنیزاسیون و عکس‌العملی نسبت به آن است؛ یا برعکس، پیامد منطقی روندی است که بر عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، تربیتی و فرهنگی تأثیر گذارده است؟ آیا می‌توان از «تجدد دینی» در ایران سخن به میان آورد؟ به بیان جامعه‌شناسانه، آیا می‌توان گفت که تجدد و دین در برابر یکدیگرند یا نوعی سازگاری و همخوانی میان آنها وجود دارد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از «تجدید حیات دینی» یا «از میان رفتن دین» سخن به میان آورد؟

برای بررسی ریشه‌های فکری انقلاب اسلامی در ایران، با ادبیاتی مواجهیم که در آن برخی از مفاهیم انسان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه به طریقی به کار گرفته شده‌اند که مرزهای میان آنها خیلی روشن نیست و تشریح و تفسیر و تبیین انقلاب نیز بر اساس همین مفاهیم مبهم و ناروشن صورت می‌گیرد. مفاهیمی مانند ایدئولوژی، اتوپیا، اسطوره، دین و بسیاری از مفاهیم دیگر که در گفت‌وگوهای نوین جامعه ایران مورد استفاده قرار می‌گیرد و تأثیرات و پیامدهای مهمی را در صحنه سیاسی - اجتماعی از خود به جای می‌گذارد.

هدف من در این نوشته این نیست که تعریف جدیدی از این مفاهیم ارائه دهم؛ بلکه قصد دارم با طرح و بررسی چند نظریه، بر مفهوم دیگری تکیه و رزم تا نشان دهم که چگونه می‌توان از ایدئولوژی به «دینداری سکولار» رسید. مفهومی که اگر مبنا را تعاریفی قرار دهیم که تا به حال از دین و سکولاریته داشته‌ایم متناقض و پارادوکسال به نظر می‌رسد؛ اما اگر معتقد شویم بر دینداریهایی دلالت دارد که در برابر دینداریهای سنتی - جماعتی (Communautaire) پا به عرصه وجود گذاشته‌اند، قابل تأمل خواهد بود. این دینداریهای جدید توانستند با انگاره اجتماعی اکثریت ایرانیان پیوند برقرار کنند و پدیده پارانرژی انقلاب ایران را تغذیه کنند.

ایدئولوژی

به طور کلی، سه نگرش نسبت به ایدئولوژی وجود دارد:

۱- «نگاه خنثی»^۱

۲- «نگاه منفی» که از ناپلئون شروع می‌شود و تا مارکس ایدئولوژی آلمانی ادامه می‌یابد و

بخصوص پارادایم حاکم امروز را که همان تئوری «آگاهی کاذب» (*fausse conscience*) باشد دربرمی‌گیرد. براساس همین دیدگاه است که برخی از روشنفکران ایرانی در سالهای بعد از انقلاب به نقد پدیده «ایدئولوژی‌مند کردن دین» پرداخته‌اند.^۲

۳- «نگاه مثبت» که از لنین شروع شده و تا سالهای ۶۰ میلادی در غرب (بخصوص نزد روشنفکران چپ) حاکم بوده و بعد از آن به جهان سوم و خصوصاً به ایران وارد شده است.

ژوزف گابل (Joseph Gabel) یکی از نظریه‌پردازانی است که کتابی را تحت عنوان آگاهی کاذب در سال ۱۹۶۲ میلادی در زمینه ایدئولوژی منتشر کرده است. این کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و در آن چهار نوع نگرش به ایدئولوژی مطرح و نقد شده است:

۱- نگرش مارکس جوان که نگاه دیالکتیکی به ایدئولوژی است و آن را «یک بینش غلط از تاریخ» ارزیابی می‌کند.

۲- نگرش انگلس که نگاه تاریخ‌گرایانه به ایدئولوژی است و روندی است که یک اندیشمند آگاهانه بر اساس آن چیزی را انتخاب می‌کند.

۳- نگرش ژان رنو که نگاه جامعه‌شناسی‌گرایانه به ایدئولوژی است و بیانگر منافع یک گروه و یا یک طبقه اجتماعی خاص است.

۴- نگرش آلتوسر که نگاه تجدیدنظرطلبانه به ایدئولوژی است و بنا بر آن باید «سیستم بازنماده» را از علم جدا کرد و معتقد شد که ایدئولوژی نقش آگاهی دهنده به عمل اجتماعی دارد و علم نقش تئوریک.

گابل، بعد از بررسی و نقد این دیدگاهها ایدئولوژی راه، در یک کلام، «تدوین شکلی از آگاهی کاذب» ارزیابی می‌کند. او در مورد مفهوم اتویا نیز همین روش را به کار می‌برد و نتیجه می‌گیرد که:

تفکر اتویایی، یکی از اشکال آگاهی کاذب طبقات اجتماعی است که به دنبال تغییرات هستند. بنابراین ایدئولوژی و اتویا «دو شکل از درک خرده-دیالکتیکی (*Sous-dialectique*) از واقعیت اجتماعی است».^۳

انگاره اجتماعی

پل ریکور معتقد است که باید از مفهوم ایدئولوژی به عنوان «آگاهی کاذب» فراتر رفت و

مسائل را در چهارچوب دیگری بررسی کرد. از همین رو، به نقد نظریه مارکس در باب دین و ایدئولوژی می‌پردازد. از نظر او «انگاره اجتماعی» مجموعه‌ای است از ایدئولوژی و اتوپیا. ایدئولوژی مربوط به آن چیزی است که کانت تصور بساز تولید کننده (Imagination reproductrice) می‌نامد که همان تصویر ضعیف و تبدیل شده امر واقعی یا واقعیت است. اما اتوپیا مربوط به آن چیزی است که کانت تصور تولید کننده یا خلاق (imagination productrice) می‌نامد که منبع خلاقیت و نوآوری است. از نظر ریکور، این دو مجموعه به رفتار و کنش انسانی معنی می‌دهند و نباید فقط در ایدئولوژی نقش و کارکرد استیلاجویی (domination) را مدنظر داشت. اگر ایدئولوژی واقعیت موجود را حفظ می‌کند، اتوپیا اساساً آن را مورد پرسش قرار می‌دهد و معنای جدیدی خلق می‌کند. اگر ایدئولوژی به قدرت مشروعیت می‌بخشد، اتوپیا اساساً آن را مورد تعرض قرار می‌دهد. بنابراین ایدئولوژی و اتوپیا دو پدیده دنیای مدرن است که نمی‌توان از آنها چشم‌پوشی و صرف‌نظر کرد.^۴

یکی دیگر از نظریه‌پردازان «انگاره اجتماعی» کورنلیوس کاستوریادیس (Cornelius Castoriadis) فیلسوف، روانکاو و جامعه‌شناس فرانسوی یونانی‌الصل است. از نظر او، انگاره اجتماعی مدرنیته بر یک اصل آنتی‌نومیک استوار است: از یک طرف طرح «استقلال و خودمختاری سیاسی» انسانها و جوامع و از طرف دیگر آنچه او «جوهر کاپیتالیزم» می‌خواند که همانا «گسترش نامحدود استیلای عقلانی بر انسانها و چیزها» است. ایدئولوژی در نگاه او مربوط به همین ذهنیت تکنیکی مدرن است که می‌خواهد همه چیز را سیستماتیک و عقلانی کند و نمی‌تواند در جوامع «اسطوره‌ای» یا جوامع «دینی» به وجود آید. اما از آنجا که ایدئولوژی در دنیای مدرن به وجود آمده و یکی از اشکال سمبولیزم است، بنابراین می‌توان از آن چشم‌پوشی کرد.^۵

به طور خلاصه، در بررسی و نقد این دو دیدگاه می‌توان گفت: ایدئولوژی یک پدیده مدرن است که می‌توان از آن گذشت؛ ولی الزامی ندارد که تنها در جوامع مدرن کاپیتالیزم غربی پا به عرصه وجود بگذارد. ایدئولوژی می‌تواند در جوامعی که در حال گذار از سنت به مدرنیته هستند نیز پدید آید و نقش مهمی در صحنه سیاسی - اجتماعی این جوامع بر عهده داشته باشد. همچنانکه ادگار مورن می‌گوید:

ایدئولوژی را نه در رابطه با گسست «جامعه سنتی - جامعه مدرن»، بلکه

خیلی بیشتر در رابطه با سیستم اسطوره‌ای کلاسیک باید تعریف کرد: هنگامی که یک سیستم عقاید شکل بگیرد تا بتواند به شکل نامحسوس و پنهانی عناصر جادویی یا دینی را که مختص اساطیر است، در خود جای دهد. این سیستم عقاید نسبتاً گسترش پیدا کرده، می‌توانند از یک منبع فلسفی سرچشمه گرفته، ولی عناصر اصلی و پایه‌ای یک فلسفه که یقیناً در ایدئولوژیها عامیانه و همگانی شده‌اند.^۶

اسطوره و ایدئولوژی سیاسی

یکی از انسان‌شناسان فرانسوی خصوصیات اسطوره را چنین تعریف می‌کند:

(۱) اسطوره تاریخ موجودهای ماوراء الطبیعی است.

(۲) این تاریخ به عنوان رویدادی در نظر گرفته می‌شود که حتماً واقعی است.

(۳) اسطوره همیشه اشاره به یک خالق و آفریننده دارد؛ یعنی اینکه چگونه چیزی یا نهادی توسط خدایان خلق شده است و بدین سبب همیشه الگویی برای اعمال و کنش انسانهاست.

(۴) اسطوره در چهارچوب تاریخ انسانها قرار داده نمی‌شود، زیرا که تاریخ انسانها را بنیانگذاری و خلق می‌کند.

(۵) با شناخت اسطوره، ریشه امور شناخته می‌شود. رویداد توضیحی توسط اسطوره می‌تواند در هر شرایطی لباس واقعیت به تن پوشد.^۷ اسطوره پدیده‌ای است که به شکل یک مرجع و منبع مطلق درمی‌آید. ریشه یک رویداد را به لحاظ زمانی و مکانی تعیین می‌کند و به اعلی مرتبه (transcendence) پیوند می‌زند. بدین معنا که این رویداد از زمان و مکان خویش خارج شده و به صورت یک امر جاودانه اعتبار پیدا می‌کند.

پی‌یر آنسار (Pierre Ansart) معتقد است که اساطیر، دین و ایدئولوژیهای سیاسی سه عنصر اصلی «انگاره اجتماعی» اند. نقش و کارکرد ایدئولوژی سیاسی در دنیای مدرن همان نقشی است که اساطیر و ادیان در دنیای سنتی داشتند.^۸ این نظریه آنسار در مورد ایران و آنچه به نام انقلاب دینی رخ داد صدق نمی‌کند، چرا که در ایران با پدیده‌ای روبرو هستیم که عناصر گوناگون آن در هم تنیده شده‌اند (نه اینکه جایگزین هم شده باشند) و چنین حرکت پرانرژی و پیچیده‌ای را به وجود آورده‌اند.

کاسیرر فیلسوف آلمانی معتقد است:

اسطوره‌های جدید سیاسی آفرینشهای مصنوعی است که توسط افراد باهوش ساخته شده است. آنها فهمیده‌اند که اسطوره با همان روشهایی ساخته می‌شود که ابزار جنگ مدرن مانند تیربار و هواپیما.^۹

بدین معنا برخی از ایدئولوژیهای اسلامی معاصر به فکر این افتادند که با ایدئولوژی‌مند کردن اساطیر تاریخ جوامع خویش ثابت کنند که این اساطیر مانند بسیاری از ایده‌های مدرن کارآیی دارند و چنین است که کوشش نمودند تا یک «ایدئولوژی دینی» تدوین نمایند. در ایران با پدیده‌ای روبرو هستیم که زائیده «انگاره اجتماعی» ماست. این انگاره از عناصر دین، اسطوره، اتوپیا و ایدئولوژی ترکیب شده است. از این دیدگاه هم باید مباحثی را در مورد هویت از نو مطرح کرد و هم نقش کسانی که پیشگامان فکری - سیاسی انقلاب اسلامی بودند. باید دید که نزد کنشگران اصلی این انقلاب، کدامیک از عناصر پر دیگر پدیده‌ها سایه افکنده و آنها را تحت الشعاع خویش قرار داده‌اند.

اصلاح طلب یا اصلاحگر دینی؟

بیش از یک سده است که جریان رفرمیسم دینی در کشورهای مسلمان بر این امر تکیه می‌کند که نایستی به زمان و شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم آگاهی پیدا کرده و در یک کلام «امروزی» شویم. البته اصطلاح رفرمیسم دینی مفهومی ناروشن و ابهام‌انگیز دارد؛ چرا که گرایشهای مختلفی از قبیل سوسیالیسم زده، مارکسیسم زده تا جریانات «اسلام‌گرا» مدعی رفرمیست دینی هستند. رفرمیسم دینی معاصر در کشورهای مسلمان را باید از جنبه‌های دیگری مورد پژوهش قرار داد که الزاماً یک «اندیشه دینی» به معنای خاص کلمه یا یک «الهیات» نیست. مورخ و اندیشمند معاصر مراکشی، عبدالله لارویی، معتقد است که:

اسلامی که امروز اینقدر در مورد آن سخن به میان آورده می‌شود یک اسلام جدید است که بیشتر یک ایدئولوژی سیاسی - اجتماعی است تا یک «الهیات» و علم دینی؛ و این همان مسأله‌ای است که برای شرق‌شناسی که فقط جریان ارتدکسی را می‌شناسد و یا توریست که فقط اسلام حامیانه عوام را می‌بیند، برای تفسیر و فهم این اسلام جدید مشکل درست می‌کند.^{۱۰}

جریان رفرمیسم دینی خواهان تغییر است؛ چراکه بر اساس نظر اصلاح طلبان میان جوامع مسلمان و اصول اسلامی گسست ایجاد شده است. به این دلیل اصلاح‌گران دینی ضمن پذیرفتن «اصول اسلامی»، به تحلیل و نقادی تفکر یا تفکرات غربی اهتمام می‌ورزند و از آنها وام فکری گرفته و تحت تأثیر آنها قرار دارند.

بدون آنکه بخواهیم اسلام را با ایدئولوژی‌هایی که مدعی اسلامی بودن هستند یکی بدانیم، از تأثیرپذیری آنها بر یکدیگر نیز نباید غافل بمانیم. حضور و برخورد و انطباق دین با واقعیتها منجر به پیدایش اسلامها به معنای ایدئولوژیک شدن به معنای فقهی و الهیاتی. ایدئولوژی‌های سیاسی (چه رفرمیست و چه انقلابی، چه لیبرال و چه سوسیالیستی ...) مدعی اسلامی بودن هستند. بنابراین در همین رفرمیسم دینی چندگانگی وجود دارد. محمد آرکون، فیلسوف و مورخ اندیشه‌ها، معتقد است که:

مورخ یا جامعه‌شناس وجود یک هسته عقیدتی را میان کلیه مسلمانان نفی نمی‌کند یا نادیده نمی‌گیرد؛ ولی اهل علم (scientifiques) نمی‌توانند این مسأله را نادیده بگیرند که گروهها و فرهنگها و قومهای مختلف سعی کردند که از اسلام به عنوان یکی از عوامل تشکیل دهنده هویت خویش استفاده کنند و لذا این چنین اسلام اندونزیایی، پاکستانی، ترک، ایرانی، افریقایی و... به وجود آوردند. تفکر اسلامی هنوز به نقد مفهوم ارتدکسی نپرداخته، لذا بیش از پیش بر اتحاد و نیروی وحدت بخش اسلام تأکید ورزیده است. نقد مدرن ایدئولوژیها اجازه می‌دهد تا ثابت شود که ارتدکسی یک مصادره ایدئولوژیک پیام اولیه‌ای است که مؤمنان خواهانند. این مصادره ایدئولوژیک توسط یک گروه اجتماعی - سیاسی صورت می‌پذیرد. این مسأله (مصادره ایدئولوژیک دین) بحث نظری در مورد وضعیت دین و ایدئولوژی را باز می‌کند.^{۱۱}

بنابراین، اسلام در چهره‌های مختلف ظاهر می‌شود و یا به عبارت دیگر، بازنامادهای مختلفی از اسلام وجود دارد. رفرمیسم دینی معاصر در کشورهای مسلمان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱- رفرمیسم دینی فقهی - سیاسی؛

۲- رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی. نمایندگان این دسته اساساً خارج از نهاد رسمی دین به طرح افکار و فعالیت می‌پردازند.

این دو جریان رفرمیسم دینی برخی مسائل جدید را مطرح کردند که از اساس با اختلافات فرقه‌ای سنتی متفاوت است. این دو جریان را باید از انتگریم متمایز ساخت؛ چون انتگریم با واقعیات امروزی برخورد اجتهادی نمی‌کند و خود را تنها در چهارچوب دستورات شرعی و سنت محصور می‌کند. اما رفرمیسم دینی فقهی - سیاسی مدعی و خواهان یک گفتمان همه جانبه و جامع است که هدفش اسلامی کردن جامعه و نهادهای مختلف آن توسط اجرای قوانین شرع است. برقراری یک حکومت اسلامی، ضرورتی الهی - فقهی - سیاسی تلقی می‌گردد. امام خمینی (س) به عنوان نظریه پرداز ولایت فقیه نماینده چنین طرز تفکری است. در رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی بر قرآن، سنت پیامبر و امامان و... تأکید می‌شود ولی مواضعش لائیک و غیر فقهی است. ارجاع به منابع و مشروعیت بخشی به نهادهای سیاسی - اجتماعی - اقتصادی یک واجب دینی نیست؛ بلکه یک ضرورت سیاسی - ایدئولوژیک است. از مرحوم اقبال می‌توان به عنوان نماینده این نوع رفرمیسم دینی نام برد. او می‌گوید:

ما با کمال میل پذیرای جنبش لیبرال در اسلام مدرن هستیم؛ ولی باید پذیرفت که نفوذ ایده‌های لیبرال در شرایطی صورت می‌پذیرد که بحرانی‌ترین دوران تاریخ اسلام را نیز می‌گذرانیم.^{۱۲}

رفرمیسم دینی فقهی - سیاسی می‌خواهد مدرنیته را اسلامی کند؛ ولی رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی می‌خواهد اسلام را مدرنیزه کند.

هنگامی که اصلاح طلبان از بیداری یا رنسانس سخن به میان می‌آورند، باید دانست که از حوزه خاص دینداری خارج شده و به حوزه سیاسی - فرهنگی بیشتر نزدیک می‌شوند؛ بدون آنکه از خود دین و یا امر دینی، که لازمه هرگونه رنسانس و یا بیداری است شالوده شکنی شود. اصلاح طلبان صحبت از رنسانس می‌کنند که امروزی و مدرن شوند، بدون آنکه به بنیان خود دین کاری داشته باشند. آنها سعی می‌کنند که اسلام و تفکر غربی را آشتی دهند، بدون هیچ گونه تحلیل نقادی که دین در دنیای مدرن با آن مواجه است. لذا گاهی اسلام را با راسیونالیسم، گاهی با سوسیالیسم و مارکسیسم، گاهی با لیبرالیسم و... آشتی می‌دهند. رفرمیسم دینی بیشتر ایدئولوگ پرورش داده تا اندیشمند بدیع. این رفرمیستها نسبت به مدرنیته بیشتر حالت تدافعی دارند تا

اینکه یک اندیشه اجتماعی ویژه و بدیعی را تدوین کنند. از نظر شایگان اصلاح طلبان دینی معتقدند که:

اسلام عیبی ندارد، مسلمانان هستند که فاسدند. اسلام یک پوستین وارونه است که به تن شده و اگر برگردانیم همه چیز درست می شود.... آنها (رفرمیستهای ایدئولوژیک) به مسائل زمان آگاه هستند ولی در توهم و ناآگاهانه عمل می کنند.... آنها زوال را درک می کنند و می خواهند همزمان هم پیشرفت کنند و آن چیزی را که جلوی این پیشرفت را می گیرد نگه دارند. آنها به دنبال سپر بلا هستند. مشکلات را بیشتر ناشی از نهادهایی می دانند که دین را نمایندگی می کنند تا اینکه به نقد خود دین بپردازند.^{۱۳}

رفرمیسم دینی ایدئولوژیک - سیاسی از اسلام موروثی و سنتی و نهادهای رسمی دینی تقدس زدایی می کند. بدین ترتیب برخورد و آداب و رسوم دینی هم دچار تغییر و تحول می شود. هنگامی که یکسری از نهادها و فعالیتها استقلال خود را به دست می آورند و قیومیت نهاد رسمی دینی خارج شده و در خود این نهادها و فعالیتها به دنبال مشروعیت هستند، شکل مقدّسی را که به خود گرفته بودند از دست می دهند.

دینداریهای سیاسی در ایران معاصر

بحران و کشمکش ذاتی مدرنیته است. با توجه به این اصل، هنگامی که به تاریخ سده اخیر جامعه ایران نگاه می کنیم آن را جامعه‌ای در حال بحران می بینیم. بدین معنا که جامعه ایران «در» و به «سوی» مدرنیته در حرکت است. حرکتی که کم و بیش همه جنبه‌های زندگی را در بر می گیرد. آنها را دچار تحول کرده و ساختار ذهنیت و رفتارهای سنتی را سست می کند. جامعه ایران بیش از یک سده است که دچار بحران دینی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی شده است. مدرنیته از چهارچوب رفتار و گفتار اقلیت برگزیده اجتماعی فراتر رفته و مسأله جامعه‌ای شده که دچار مشکل گشته و به دنبال راه حل آن است.

وارد کردن یکسری تکنیکهای سازمانی، مدیریت سیاسی، نهادهای تربیتی، تغییر ساختار چند هزار ساله اقتصادی و... باعث شده که روابط جدیدی پیش آید. روابط خانوادگی، مهاجرت روستایی، ورود ابزار و وسایل ارتباط جمعی، آموزش و پرورش گسترده و... باعث شده که

ارزشها و روابط سنتی مورد پرسش قرار گیرد. هر گونه تحول و دگرگونی در ذات خود گسست را نیز به همراه دارد و با مقاومت از سوی نیروهایی که مخالف تغییر روابط سنتی هستند مواجه می‌شود؛ اما علی‌رغم این مقاومتها و مخالفتها، ذهنیتها تغییر می‌کند و موازین و بازنماها (representations) و انگیزه‌های جدید جایگزین موازین قدیم می‌شود.

برای اینکه انقلابی به نام دین شکل گیرد بایستی حداقل در دینداری سنتی و موروثی تغییراتی به وجود آمده و نیروهای جدیدی پا به میدان گذاشته باشند. با سنت و دینداری سنتی نمی‌توان انقلابی به نام دین برپا کرد. اما دانستن اینکه چرا این تغییرات رخ می‌دهد در گرو پاسخهایی است که به بعضی پرسشها داده می‌شود. پرسشهایی چون: از کدام طریق و چه نوع کشمکشهایی و چه نوع تحولاتی باعث شده که امر دینی ترکیب دیگری به خود گیرد؟ آیا نفوذ و تأثیر ایدئولوژیهای مدرن باعث نشده که بسیاری از جنبه‌های معنوی امر دینی از بین برود؟ اگر در میان دینداران سخن از تحول به میان آوریم چه نوع تحولی، چه نوع اصلاح‌طلبی، چه نوع اصلاحگری، چه نوع ایدئولوژی، چه نوع متکلمی، چه نوع فقهی، چه نوع روشنفکری و... مدنظرمان است؟

در سالهای قبل از انقلاب سه نوع دینداری سیاسی را می‌توان از هم تفکیک کرد:

۱- دینداری ابزار؛

۲- دینداری ایدئولوژیک؛

۳- دینداری فقهی - سیاسی.

این دسته‌بندی اصلاً بدین مفهوم نیست که مرز خیلی دقیق و روشنی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و عبادی میان آنها وجود دارد؛ بلکه برعکس دلالت بر این دارد که بین اینها نزدیکی و فضای انس نیز وجود دارد. ولی گاهی تضادها و ناهمخوانیها میان آنها آنچنان چشمگیر می‌شود که پیامدهای مهم سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را در پی دارد. همچنانکه پیش و پس از انقلاب چنین پیامدهایی را به همراه خود داشته است.

۱- دینداری ابزار

دینداری ابزار بر دو پایه استوار است: مدرنیته و سنت. در نگاه ابزارانگاران به دین، مدرنیته نیایستی هویت جمعی ما را مورد تهاجم قرار دهد. هویتی که بر اساس ایرانیّت و اسلامیت شکل

گرفته است. در نظر ابزارانگاران، که الزاماً مؤمن و معتقد به خدا نیستند، از دین به عنوان ابزاری برای مقاومت و مقابله با غرب تجاوزگر و غرب زده‌ها استفاده می‌شود، زیرا که دین عنصری فرهنگی است که شخصیت جمعی ما را می‌سازد و می‌تواند نقشی بسیج‌گرایانه در برابر دشمن داشته باشد. در دینداری ابزاری، اسلام یک سیستم عقیدتی، یک ایدئولوژی، یک الهیات، یک فقه و مجموعه‌ای از عبادات و احکام نیست.

جلال آل احمد یکی از نمایندگان دینداری ابزاری است. او، در سالهای ۴۰ شمسی، ضمن ابزاری برخورد کردن با شیعه آن را کارآمدترین «واکسن» علیه «اپیدمی غرب زدگی» ارزیابی کرد. در یکی از کتابهایش می‌نویسد:

.... در برابر هجوم غرب چه باید کرد؟ باید به یک ابزاری چنگ انداخت. شاید بتوان خود را حفظ کرد.... شخصیت ایرانی من به چه وابسته است؟... مجموعه عوامل فرهنگی متعلق به جامعه‌ای که در آن نفس می‌کشم، شخصیت مرا شکل می‌دهد. این عوامل عبارتند از: دین، زبان و ادبیات که باید آنها را حفظ کرد. «هر کدام از این عوامل یک ابزارند».^{۱۴}

۲- دینداری ایدئولوژیک

در این نوع دینداری انقلاب هدف است، اسلام وسیله (و نه ابزار) و در آن با سیاسی کردن امر مقدس مواجه هستیم. بدین معنا که امر دینی از آسمان اعلا مرتبه (transcendence) به زمین آورده می‌شود و این خود یکی از ابعاد سکولاریزه کردن جامعه و دین است. مهمترین شرایطی که باعث پدیدار گشتن این نوع دینداری در ایران سالهای ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ شد عبارت بود از:

(۱) مدرنیزاسیون خودکامه رژیم سلطنتی و بر هم زدن توازن و بخشی از ساختارهای اجتماعی - اقتصادی - تربیتی و فرهنگی در اثر همین مدرنیزاسیون؛

(۲) وجود محرومیت در برخی از اقشار جامعه (علی رغم رشد اقتصادی بین ۸٪ تا ۱۰٪ بین سالهای ۱۳۴۵ تا ۱۳۵۵)؛

(۳) رشد بیش از پیش طبقه متوسط در جامعه؛

(۴) وجود یکسری ساختارهای اسطوره‌ای - دینی - هزاره‌ای در جامعه؛

(۵) تأثیر و نفوذ ایدئولوژیهای چپ (بخصوص لنینیستی - جهان سوم‌گرایی).

در جامعه‌ای که جوّ سیاسی بسته بود و روز به روز بسته‌تر می‌شد و هنوز انگارهٔ اسطوره‌ای - دینی در میان بسیاری از اقشار جامعه زنده و قوی وجود داشت، بعضی از روشنفکران ترقیحخواه به این فکر افتادند که جوانان شهری تحصیلکرده را که از طبقات متوسط اجتماع بوده و کم و بیش از نهاد رسمی دین بریده بودند مخاطب اصلی خویش قرار داده و به قول خودشان «شرایط ذهنی یک انقلاب» را فراهم کنند.

اسطوره‌های قدیمی راه انقلاب را در پیش می‌گیرند، نبرد میان مستضعفین و مستکبرین در حوزهٔ ایدئولوژیهای سیاسی عملکرد دارد. به زبان جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه، نمادگرایی «سیاسی - ایدئولوژیک مدرن» و نمادگرایی «اسطوره‌ای - دینی» درهم تنیده می‌شوند و پدیده‌ای را به نام دینداری ایدئولوژیک که سکولار نیز هست به وجود می‌آورند. گفتمان این دینداری ایدئولوژیک یک نگاه به سوی گذشته دارد و یک نگاه به سوی آینده. علی‌رغم اینکه این گفتمان چهره‌ای عقلانی - سیستماتیک به خود گرفته و اساساً از علوم جدید و بخصوص علوم اجتماعی تغذیه می‌کند، مبنای خود را بر ساختارهای اسطوره‌ای - هزاره‌ای (سقوط، هبوط، هجرت، آرمان شهر) و برخی چهره‌های قهرمانانه (پیام‌آور و منجی) استوار ساخته و از این طریق می‌تواند با انگارهٔ اجتماعی یا خودآگاهی جمعی یک جامعه پیوند برقرار کند.

این دینداری ایدئولوژیک فقط یک دکترین سیاسی نیست و بر مبنای هستهٔ اسطوره‌ای خود کوشش می‌کند تا یک جهان‌بینی، یک فلسفهٔ تاریخ، یک فلسفهٔ انسان و یک فلسفهٔ طبیعت نیز تدوین کند. این دینداری ایدئولوژیک خواهان یک انقلاب تام علیه نظم موجود بوده و به طور مستمر آزادیهای سیاسی، تغییرات اجتماعی و فرهنگی را با مفاهیم دینی پیوند می‌زند.

بی‌شک علی شریعتی مهمترین نمایندهٔ چنین قرائتی از دین بود که بیشترین تأثیر را در نسل جوان قبل از انقلاب گذاشت. او در ایدئولوژیک کردن دین نقش مهمی ایفا کرد و آن را به شکل یک مکتب، که عبارت از جهان‌بینی و ایدئولوژی است، درآورد.^{۱۵} اساطیر شیعی شهادت و انتظار را ایدئولوژیک کرده^{۱۶} و از شیعهٔ انقلابی (شیعه علوی) در برابر شیعهٔ ارتجاعی (شیعه صفوی) سخن به میان آورد. او به دنبال جریان پروتستانتیسم اسلامی بود و قرائت دستگاه رسمی دینی را به طور شدید مورد انتقاد قرار داد.^{۱۷} شریعتی در فکر برقراری یک حکومت و جامعهٔ ایدئولوژیک و مخالف حکومت دینی بود.^{۱۸} او دین را ایدئولوژیک کرد و امر سیاسی و دینی را یکی شمرد؛ ولی نماد سیاسی یا حکومت را لائیسزیزه کرد. بدین مفهوم که اصلاً به دنبال

این نبود که مشروعیت حکومت را بر مبنای قوانین الهی یا منابع فرا انسانی (extra-humaine) و یا فرا اجتماعی (extra-social) قرار دهد. او در فکر جایگزین کردن روشنفکران دینی به جای روحانیون بود.^{۱۹}

۳- دینداری فقهی - سیاسی

در این نوع دینداری اسلام هدف است، انقلاب وسیله است و با تقدس بخشیدن به امر سیاسی مواجه هستیم. ریشه ایدئولوژی اسلام‌گرایی را باید در این نوع نگرش و قرائت از دین و سیاست جستجو کرد. مهمترین مشخصات این نوع دینداری عبارتند از:

- ۱- گفتمان تام (total) از اسلام که در آن امر سیاسی و امر دینی از هم جدایی ناپذیرند؛
- ۲- خواستن جامعه و حکومت دینی و برقراری و اجرای احکام شرعی در آن؛
- ۳- مخالفت با لائیسیته و ناسیونالیسم؛
- ۴- استوار بودن بر اصل رادیکالیسم سیاسی.

در برخی از این مشخصات، دینداری فقهی - سیاسی با دینداری ایدئولوژیک همخوانی دارد و در بعضی دیگر، اختلافات مهمی میان آنها وجود دارد.

از نظر فقهی، اسلام‌گرایی را باید در کشمکش‌های اصولیون و اخباریون جستجو کرد و از نظر سیاسی در انقلاب مشروطیت (مشروع‌خواهی شیخ فضل الله نوری)، در جنبش ملی (نواب صفوی و فداییان اسلام) و در انقلاب اخیر (ولایت فقیه) ریشه‌یابی نمود. به این دلیل اسلام‌گرایی از نظر سیاسی ریشه‌دارترین جریان تاریخ معاصر در ایران است.

مطهری مهمترین متفکر این نوع دینداری در ایران است و در نوشته‌هایش هدف انقلاب اسلامی را چنین بیان می‌کند:

۱- برقراری اسلام واقعی و اولیه؛ ۲- تغییر ریشه‌ای شرایط زندگی

مردم؛ ۳- پایان بخشیدن به ظلم ۴- برقراری قوانین اسلامی ملغی شده.^{۲۰}

در دیدگاه مطهری، ارزشهای اسلامی بایستی مبنای هرگونه جنبش اعتراض‌آمیز را شکل می‌دهد. او به همین منظور میان انقلاب اسلامی و اسلام انقلابی تفاوت قائل می‌شود.^{۲۱} در دینداری فقهی - سیاسی از سیستم مرجع که اسلام است تقدس‌زدایی نمی‌شود: خدا، سنت، پیامبر، گفتار امامان به شکل عام و فقه به شکل خاص مبنای قرار گرفته و گفتمان سیاسی بر آن

اساس تنظیم می‌شود. این گفتمان سیاسی نسبت به واقعیات بسته نیست و دستاوردهای بیرونی را نیز به خدمت گرفته است. از نهادهای سیاسی - اجتماعی و اقتصادی نیز تقدس‌زدایی نمی‌شود، بدین معنا که سیستم مرجع (الوهیت فقهی) مبنای مشروعیت دادن و مشروعیت‌زدایی از اعمال و رفتار جامعه می‌شود.

دینداری فقهی - سیاسی بازگشت به سنت و دینداری سنتی و شیوه‌ی اداره‌ی سنتی امر مقدس نیست. نهادهای حکومتی (قانون اساسی، مجلس، تقسیم قوا...) خارج از الگوهای سنتی تشکیل می‌شود؛ اما سیستم مشروعیت‌دهی بر اساس موازین مقدس الهی استوار است. نظام حکومتی بعد از انقلاب بر پایه‌ی چنین درکی از دینداری بنا شد.

نتیجه‌گیری

در این نوشته از ظهور و نفوذ دینداری سکولار در ایران سالهای ۱۳۴۰ - ۱۳۵۰ سخن به میان آوردیم. مفهومی که اگر مبنا را تعاریفی قرار دهیم که تا به حال از دین و سکولاریزاسیون داشته‌ایم متناقض و پارادوکسال به نظر می‌رسد، ولی اگر معتقد شویم بر دینداریهایی دلالت دارد که در برابر دینداریهای سنتی پا به عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند، قابل تأمل خواهد بود.

مفهوم سکولاریزاسیون را باید گسترده‌تر از رویکرد جامعه‌شناختی‌اش در نظر گرفت تا بتوان یکسری از پدیده‌های مدرنیته (به عنوان مثال: افول و محدود شدن مشروعیت دینی - به معنای الهی - قائل شدن برای نهادهای اجتماعی) را توضیح داد. الهیتهای گوناگون معاصر در غرب (الهیات سکولاریزاسیون، الهیات مرگ خدا، الهیات لیبرال، الهیات فمینیستی و...) ^{۲۲} الهیات آزادیبخش در امریکای جنوبی و امریکای لاتین ^{۲۳} ایدئولوژیهای دینی در کشورهای مسلمان و... از سکولاریزاسیون مفهومی تئولوژیک - ایدئولوژیک ساخته‌اند.

سکولاریزاسیون به مفهوم تقدس‌زدایی کامل و غیر قابل برگشت دین در دنیای مدرن نیست؛ بلکه تقدس‌زدایی از دین نهادینه و باز ترکیب نیروهای دیندار است. هرگونه اما و اگر (گسست) میان اصول دین و جامعه منجر به سکولاریزاسیون دین می‌شود و آن را به یک منبع الهام و با یک ایمان محدود تقلیل می‌دهد. با چنین نگرشی دین می‌تواند ایدئولوژیزه شود و یکی از پیامدهایش استحاله‌ی زبان ایمان در سیاست و حذف بُعد الوهیتی دین خواهد بود. ^{۲۴}

دین را نباید صرفاً از زاویه جایگاهی که نهادهای دینی اشغال می‌کنند مد نظر داشت. آنچه

نگاه نوین به دین یا بازگشت دین نامیده می‌شود، اجازه داده تا ناروشتی انتظارات فردی و جمعی ایجاد شده توسط جامعه‌ای بی‌ثبات و در بحران را نشان دهد. عدم پاسخگویی به این انتظارات و احساس محرومیت برخی از گروه‌های اجتماعی منجر به آن می‌شود که به ایدئولوژیهای دیگر، ساختارهای اسطوره‌ای - دینی که در انگاره اجتماعی ایرانیان وجود دارد، پناه برده شود. البته ساختارهای اسطوره‌ای - دینی که بازنگرشی به آنها شده، امروزی شده، ایدئولوژیزه شده و به عبارت صحیح‌تر سکولاریزه شده است.

گرایشهای ترکیبی - التقاطی و کثرت‌گرا که مشخصه بسیاری از نگاههای نوین دینی است، نشانه فضای انس و همدلی با جهان مدرن می‌باشد. لذا ابهامی در مورد روابط میان امر دینی و امر سیاسی از یکسو و امر ایدئولوژیک و امر فقهی - شرعی از سوی دیگر وجود دارد. باید فهمید که روابط میان دین و ایدئولوژی و فقه و مدرنیته چیست. تا هنگامی که انگاره اجتماعی ما اجازه نمی‌دهد که میان امر دینی و امر سکولار (یا امر لائیک) تفکیک‌گذاری کنیم، تشویش و بهم ریختگی مرزهای امر سیاسی و امر دینی در ذهنها و جهان‌بینیها کارایی دارد: ایدئولوگ می‌تواند روشنفکری باشد که در نظر او ایدئولوژی بر دین حاکم است و یاروحانی می‌تواند فقیه یا متکلمی باشد که در نظر او دین بر ایدئولوژی حاکم است.

سکولاریزاسیون تقدس‌زدایی کامل از جامعه نیست، بلکه باز ترکیب دین، نیروهای دینی و تغییر شکل امر تقدس در جامعه است. بدین معنا به اصل پارادوکسال در انقلاب اسلامی ایران می‌رسیم: در روند سکولاریزاسیون افکار و جامعه ایدئولوژیزه کردن دین نقش مهمی بازی می‌کند. خیلی دقیق نمی‌توان پیش‌بینی کرد که روند سکولاریزاسیون و لائیزاسیون چه چهره‌ای در سالها و دهه‌های آینده به خود می‌گیرد. اما آنچه را که می‌توان مشاهده کرد این است که تحولات و تغییرات در بخشی از ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و ذهنی انجام گرفته که فاصله میان جامعه ایران و دینداری سنتی را عمیق‌تر کرده است. نظام مشروعیت‌دهی که در اسلام سنتی رواج داشت، توسط برخی از فقها، متکلمین و به خصوص روشنفکران دیندار مورد پرسش و تعرض واقع شده است. این تغییرات و تحولات هر گونه بازگشت به ساختارهای ذهنیت سنتی و جماعتی (communautaire) را غیر ممکن می‌سازد. ارجاع (reference) به دین در طبقات و قشرهای مختلف اجتماعی بسیار قوی است؛ ولی به نظر می‌رسد که به طرف اسلامی خواهیم رفت که بیشتر یک ارجاع فرهنگی است تا یک نظام مشروعیت‌دهی به نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی.

یادداشتها

- 1) Guy Rocher, *Introduction a la Sociologie generale*, Paris: Points, Tom 1, P. 124.
 - 2) به عنوان مثال به فصل ۴ از کتاب *انقلاب دینی چیست؟* اثر داریوش شایگان مراجعه شود.
 - 3) Joseph Gabel, *Fausse Conscience*, Paris, 1962, P. 42.
 - 4) Paul Ricoeur, *Du Texte a l'Action*, Essais d'hermeneutique II, Paris, 1986.
 - 5) C. Castoniaolis, *Dumales de l'homme*, Paris: Seul, 1986.
 - 6) Edgar Morin, *Vie et Mort des Ideologies*, Nouvelle Revue d'Ethnopsy chiatrie, n 19, P. 15.
 - 7) R. Roussau, *Les veligins*, Paris: Puf, 1979, PP. 53 - 59.
 - 8) Pierre Ansart, *Idéologies, Conflit, et pouvoir*, Paris: Puf, 1974.
- این کتاب توسط مجید شریف به فارسی برگردانده شده است.
- 9) ارنست کاسیرر، *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، ص ۳۶۵.
 - 10) A. Laroui, *Islam et Modernité*, Paris: La Decouverte, 1987, P. 83.
 - 11) M. Arkoun, *Islam et les Islams*, Revue Herodote, 1984, no 35, PP. 19 - 20.
 - 12) M. Iqbal, *La Reconstruction de la Pensée Religieuse* (احیای تفکر دینی در اسلام) Paris, P. 176.
 - 13) D. Shayegam, *Le Mgard Mutilé*, Paris, 1989, PP. 25 - 26.
- ۱۴) جلال آل احمد، *کارنامه سه ساله*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹، صص ۱۶۳ - ۱۶۴.
 - ۱۵) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۱۶*، درسهای ۱ و ۲.
 - ۱۶) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۱۹*.
 - ۱۷) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۹*.
 - ۱۸) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۲۲*، ص ۱۹۷، که در آن حکومت دینی را تعریف کرده است.
 - ۱۹) علی شریعتی، *مجموعه آثار ۴*، سخنرانی «امت و امامت».
 - ۲۰) مرتضی مطهری، *نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۳، صص ۶۹ - ۷۰.
- 21) M. Motahari: *La nature et les facteurs de la Revolution Islamic*, Le message de Islam, No 12, October - November 1982, PP. 27 - 28.
 - 22) *Encyclopédie du Protestantisme*. Paris: Ed. du Cerf, 1995.
 - 23) M. Lowy, *Modernité et Critique de la Modernité dans la Théologie de la libération*, A.S.S.R., 1990, no 71, PP.7 - 23.
 - 24) O. Tchannen, *Les Théories de la secularisations*, Geneve, Drog, 1992.

نقد مختصری به «چرایی انقلابی شدن ایران»*

شهاب شهیدانی

با عرض سلام خدمت مسئولان و هیأت تحریریه فصلنامه پژوهشی متین روزی در دنیای آشفته مجلات و روزنامه‌ها برحسب تصادف فصلنامه علمی پژوهشی متین توجه این حقیر را جلب کرد. با دیدن فهرستها و عناوین مطالب، فصلنامه و مقالات چاپ شده آن را در سطح خوبی یافتیم. در واقع، سعه صدر شما در چاپ مقالات مختلف مرا به تحسین واداشت.

در متین شماره ۲ مقاله‌ای با نام «چرایی انقلابی شدن ایران» از خانم نیکی کدی، ایران‌شناس معروف، چاپ شده بود که با خواندن آن متوجه پاره‌ای اشتباهات شدم که در اغلب مطالب ایران‌شناسان و مستشرقین کم و بیش یافت می‌شود. این نکته ادعایی است که دیگران نیز بر آن صحه نهاده‌اند.

ادوارد سعید، محقق نامدار، که کتاب شرق‌شناسی^۱ خود را یکسره برای متوجه ساختن

* این متن، پس از انتشار شماره دوم پژوهشنامه متین به دبیرخانه فصلنامه واصل شد. هرچند مقاله مورد نقد این متن را به شکل فنی‌تر هم می‌توان به نقد و بررسی گرفت؛ و این متن همه انتظاراتی را که از یک نقد فنی و همه‌جانبه‌نگر می‌رود، برآورده نمی‌سازد، اما انتشار آن فتح بابی است تا بار دیگر همه صاحب‌نظران و علاقه‌مندان را به نقد و بررسی عالمانه و محققانه مندرجات پژوهشنامه متین فراخوانیم. بخش دیدگاه، همچنان برای دریافت و نشر یادداشت‌های انتقادی و محققانه صاحب‌نظران و علاقه‌مندان اعلام آمادگی می‌کند.

اشتباهات کلان در متدلوزی و انگیزه‌های مستشرقین در قلمرو شرق‌شناسی وقف کرده است، هم حق بزرگی برگردن قلم به دستان شرق دارد و هم حق خود را در زمینه شرق‌شناسی ادا کرده است. اکنون بدون آنکه دچار تنگ‌نظری و تعصب شویم که به گفته مولوی:

سخت‌گیری و تعصب خامی است تا جینی کار خون آشامی است

حق داریم که همراه ترجمه، تألیف، یا مقاله‌ایران‌شناسان و مستشرقین نکاتی را در آغاز اثر یا همراه آن ضمیمه کنیم. همچنان که مرحوم علامه محمدتقی جعفری، نکاتی را در مورد کتاب فرهنگ اسلام در اروپا^۲ متذکر شده‌اند. به دلیل داشتن چنین حقی و وظیفه خود دانستم به نکاتی چند در باب دیدگاه‌های خانم نیکی کدی اشاره کنم.

در ابتدا گفته شود که در این مقاله به موارد مهمی چون: نقش برجسته‌ی علما در دو انقلاب مشروطه ۱۳۲۴ / ۱۹۰۶ و انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ / ۱۹۷۹، استعمار و امپریالیسم، وابستگی دولتهای قبل از انقلاب اسلامی به قدرتهای بیگانه، درآمدهای خارجی اشاره شده است. همچنین بر برتری مردم ایران و پیشرو بودن آنان در جریانات تاریخی نسبت به سایر ملل خاورمیانه نیز مهر صحت نهاده شده است.

ما از اینکه «ناسیونالیسم ایرانی دارای کمترین حد تصنع در بین ناسیونالیسم‌های موجود در خاورمیانه می‌باشد» (ص ۲۲۴) احساس افتخار می‌کنیم و انصافاً نویسنده به این نکته پی برده است؛ اما تعجب اینجاست که چرا این محقق محترم ناسیونالیسم ایرانی را «متکی بر امپراتوریهای پیش از اسلام» می‌داند!

نویسنده در این مقاله دو موضوع را، که بدون درک آن چرایی انقلاب یا انقلابات ایران عقیم خواهد ماند، از قلم انداخته و حتی گریزی به آن نزده است.

موضوع اول، تشیع و ارتباط آن با ملت ایران تا قبل از دوران مشروطیت است. جای تردید ندارد که «دوره صفویه به عنوان یک نقطه عطف آشکار در تاریخ مذهبی ایران برجسته شده است، چرا که گواهی بر رشد شیعه دوازده امامی است، بدان درجه که هم مذهب حکومتی و نیز آمیزه عملی از تشیع در ایران را در وجود یک مذهب ملی درآورده است».^۳ این آمیختگی بقدری است که در حوادث تاریخی ایران بعد از صفویه و تا دوران معاصر - علی‌رغم جنبه‌های متفاوتشان - هیچ‌گونه تزلزلی در آن راه نیافته است.

موضوع دوم، ملیت و ناسیونالیسمی است که ایرانیان بعد از مشروطه به دنبال آن بودند.

ناسیونالیسم اندیشه و مکتبی است که اندکی قبل از مشروطه «و از راه فرانسه مستقیماً وارد ایران شد».^۴ این ناسیونالیسم زادهٔ برخوردار منورالفکران قاجاری با غرب استیلاگر بود و دو وجه داشت. نوع نخست آن را - که منظور خانم کدی است - نزد منورالفکرانی چون جلال الدین میرزای قاجار در کتاب نامهٔ خسروان، میرزا فتحعلی آخوندزاده در مکتوبات کمال الدوله، آقاخان کرمانی در تاریخ باستان و هفتاد و دو ملت و مانند آن درمی‌یابیم که به صورت رویکرد به گذشتهٔ روایی و پرشکوه و حذف و زدودن اصطلاحات عربی از واژگان فارسی بروز کرد و سرانجام یکی از زمینه‌های روی کار آمدن رضا خان را فراهم کرد. پاره‌ای از منورالفکران و شاعران چون فرخی یزدی، عشقی، عارف قزوینی و... بی آنکه آرزوی آمدن فردی چون رضاخان را داشته باشند در دام نظریات باستانگرایانهٔ خود افتادند.^۵ این عده از افراد را هرگز نباید سمبل ناسیونالیسم ایرانی برشمرد، همان‌گونه که نباید پشتوانهٔ ناسیونالیسم ایرانی را صرفاً گذشتهٔ باستانی قلمداد نمود. در جنب این ناسیونالیستهای افراطی کسانی بودند و هستند که به ناسیونالیسم ایرانی به شکل کاملاً متعادل‌تر و عقلانی‌تر می‌نگرند و به همهٔ عوامل تشکیل دهندهٔ ملیت از جمله دین به گونه‌ای مناسب و صحیح نظر می‌افکنند. اما ظهور ناسیونالیسم در صحنهٔ اجتماع صرفاً با تکیه بر دنیای باستان نبود؛ بلکه نتیجهٔ مثالی از «تجربهٔ ملموس و عملی از تعرض و ستم استعمار و غارتگری اقتصاد مغرب زمین، دوم نشر اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی جدید عقلی که همراه آن ناسیونالیسم را آورده، به علاوه فرهنگ سیاسی گذشتهٔ ما که زمینه‌های رشد سریع فکر ناسیونالیسم را فراهم می‌ساخت» بود^۶ که البته در میان عناصر تشکیل‌دهندهٔ فرهنگ سیاسی ایران، تشیع را نباید از یاد برد.

نکتهٔ بحث برانگیز دیگر، در مقاله، آن است که نویسنده در جستجوی معیارهایی برای نهضت‌های سیاسی ایران به عقیدهٔ ثنویت و «دوگانگی خیر و شر پناه می‌برد» (ص ۲۲۵). این اعتقاد را از «زرتشت و مانویت و یک سلسله بدعتهای معروف ناظر بر دوگانگی خیر و شر» (ص ۲۲۵)، وام ستاندن و آن را به صورت یکی از میانی برای تغییر ماهیت انقلابها در ایران وام دادن بی‌انصافی و به دور از حقیقت است. به عقیدهٔ نویسنده آخرین تجلی این امر را می‌توان در «ایدئولوژی شیطان‌بزرگ» (ص ۲۲۵) در جریان انقلاب اسلامی دید! شک نیست که در پناه توجه به فرهنگ سیاسی ایرانیان بسیاری از نهفته‌های دیرپای ما آشکار می‌گردد و نیز کاملاً بجاست که برخی از عناصر دنیای باستان مانند سلطنت و پادشاهی تا همین ایام نزدیک (قبل از

انقلاب اسلامی) با ما همراه بود و بعضاً چیزهای دیگری نیز صرف نظر از خوب و بد بودنشان همراه ما هست. بالاخره آنکه از رو در رو کردن تاریخ باستان با تاریخ ایران اسلامی، به قصد سرکوبی یکی از آن دو، طرفی بر نمی‌بندیم. روا نیست که تقابل دو جریان متضاد خواه نظام ارزشی یا نظام سیاسی و اجتماعی را به حساب ثنویت‌گرایی ایرانیان بنهیم. خانم کدی می‌خواهد از تقسیم جهان به خیر و شر در نزد ایرانیان مقدمه‌ای ذهنی برای «نسبتاً آماده شدن اقدامات انقلابی بیافریند!» (ص ۲۲۵ - ۲۲۶).

انقلابات جهان عموماً بر مبنای دو ضد است. چنانچه یکی از آن دو کوتاه بیاید تحولات جامعه به شکلهای دیگر چون رفوم، نهضت و... متجلی می‌شود نه انقلاب. مگر آنکه مولوی وار بسراییم:

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد ای عجب من عاشق این هر دو ضد
 نکته آخر آنکه نویسنده محترم عامل سومی که ایرانیان را به طور اخص انقلابی می‌سازد روحانیت شیعه می‌داند و خلاصه مطالبی را که قبلاً در مورد روحانیت شیعه در جای دیگری نگاشته است چنین می‌آورد: «استقلال نهادی و مالی علمای شیعه... نقش سلسله مراتبی متناسب با شأن روحانی که خود به وجود آوردند... رابطین مؤمنین و خداوند در صورت لزوم... استفاده از نقش برجسته رهبران خود در خارج از سرزمین ایران [احتمالاً عتبات عالیات] و کنترل آنها بر شاهان» (ص ۲۲۶).

در این میان به اندیشه سیاسی شیعه هیچ گونه اشاره‌ای نشده است. گویا خانم کدی متوجه نشده آنچه این مذهب و بالتبع روحانیونی نظیر مرحوم بهبهانی و طباطبایی را نزد ادوارد براون^۷ و سپس امام خمینی (س) را نزد میشل فوکو^۸ محترم می‌سازد استقلال مالی آنها نیست؛ بلکه اندیشه سیاسی آنان است. این اندیشه را نباید دست کم گرفت چرا که تا قبل از آمدن اندیشه‌های منبعث از غرب پادشاه را نماینده و نایب خود می‌دانست «اندیشه‌ای که در دوران صفوی و پس از آنکه مدتی را به طور موقت در کمون ماند و سپس دست به دست گشت همان عنصر عدم حقانیت بی چون و چرای دولت بود»^۹. مرحوم حمید عنایت، عالم سیاست، بحق گفته بود که علت حضور و حمایت روحانیون ایران از مشروطه، بر عکس روحانیون ملت‌های ترک و مصر و هند و افغان که در همان زمان با چنین جنبشهایی کاملاً مخالف بودند، «در ماهیت فکر سیاسی شیعه و نیز نبوغ اجتهادی برخی از علمای آن زمان و توانایی ایشان در استخراج اصول حکومت

ملی از میانی فقه شریعت اسلامی نهفته است».^{۱۰}

به این ترتیب در پرتو نظریات خانم کدی، ویژگیها و معیارهای «چرایی انقلابی شدن ایران» بخوبی تبیین نشده است و برای دست یافتن به این ویژگیها و معیارهای حاکم بر انقلابات ایران باید نوشته‌های زیادی را در بوتۀ نقد قرار داد و حشو و زواید آنها را از بین برد.

یادداشتها

- ۱) مقایسه کنید با: ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ترجمۀ عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- ۲) نگاه کنید به: زیگرید مونکه، فرهنگ اسلام در اروپا، ترجمۀ مرتضی رهبانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
- 3) *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University, Volum 7, 1991, P 705.
- ۴) فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹، ص ۱۱۴.
- ۵) محمد علی (همایون) کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسلۀ پهلوی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶ - ۱۲۷.
- ۶) فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران: دماوند، ۱۳۶۳، ص ۲۶.
- ۷) برخلاف میشل فوکو که به جنبه‌های سیاسی تفکر شیعی برای حضور در انقلاب ایران توجه داشت، ادوارد براون کمتر متوجه این مسأله بود؛ اما وی نیز متعجب بود چرا که «بندرت به تظاهرات نهضت جامعه‌ای برخوردند که پای روحانیونی بزرگوار در میان بوده باشد».
- * ادوارد براون، انقلاب ایران، ترجمۀ احمد پزوه، تهران: کانون معرفت، بی تا، ص ۱۴۳.
- ۸) میشل فوکو می‌نویسد: «مذهب شیعه شکلی است که مبارزهٔ سیاسی، همین که لایه‌های مردمی را بسیج کند، به خود می‌گیرد و از هزاران ناخرسندی، نفرت، بینوایی و سرخوردگی یک نیرو پدید می‌آورد».
- * میشل فوکو، ایرانیها چه رویایی در سر دارند؟، ترجمۀ حسین معصومی همدانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷، ص ۳۲.
- ۹) حامد الگار، دین و دولت در ایران عصر قاجار، ترجمۀ ابوالقاسم سزّی، تهران: انتشارات طوس، چاپ دوم، ۱۳۶۹، ص ۲۳ - ۲۴.
- ۱۰) حمید عنایت، «در حاشیۀ برخورد آراء انقلاب مشروطیت»، یادنامۀ شهید مرتضی مطهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۳.

اطلاع رسانی

اسلامی و دانشجویان پذیرفته شده پژوهشکده، حضور داشتند.

در این مراسم آقای دکتر علی محمد حاضری، رئیس پژوهشکده، ابتدا طی سخنانی ضمن خوشامدگویی به رئیس جمهور و حاضران در مراسم، گزارش کوتاهی درباره هدف تأسیس پژوهشکده و وضعیت پذیرش دانشجو و رشته‌های تحصیلی آن ارائه کرد. وی در بخشی از سخنان خود گفت: «روند تأسیس این پژوهشکده با همت و تلاشهای یادگار حضرت امام (س)، مرحوم حاج سید احمد آقا خمینی، آغاز شده و هم اکنون با پذیرش ۲۵ دانشجو در دوره کارشناسی ارشد رشته‌های عرفان اسلامی، فقه و مبانی حقوق اسلامی و جامعه‌شناسی انقلاب، مرحله جدید فعالیت آموزشی - پژوهشی خود را آغاز می‌کند.» رئیس پژوهشکده درباره هدف از تأسیس پژوهشکده گفت: «این پژوهشکده، به منظور بررسی علمی و روشمند ابعاد شخصیت و اندیشه‌های تابناک حضرت امام خمینی (س) و

■ افتتاح دوره‌های کارشناسی ارشد پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

همزمان با آغاز سال تحصیلی دانشگاهی و با حضور جناب آقای سید محمد خاتمی، رئیس جمهور، دوره‌های کارشناسی ارشد پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، طی مراسمی در حرم مطهر امام خمینی (س) افتتاح شد.

در این مراسم علاوه بر رئیس جمهور، جناب حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید حسن خمینی، تولیت حرم مطهر حضرت امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده، وزرای آموزش عالی و بهداشت و درمان و آموزش پزشکی، برخی از رؤسای دانشگاهها و مؤسسات آموزش عالی کشور و شخصیت‌های علمی و فرهنگی، اعضا و کارشناسان هیأت‌های علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب

انقلاب اسلامی تأسیس شده است.»

پس از سخنان رئیس پژوهشکده، جناب آقای سید محمد خاتمی، رئیس جمهور، سخنانی در مورد شخصیت حضرت امام(س) و ضرورت پژوهش علمی در اندیشه‌ها و ابعاد حیات علمی و سیاسی ایشان بیان داشت. وی دربارهٔ افتتاح پژوهشکده گفت: «ان شاء الله که افتتاح این پژوهشکده در صدمین سالروز میلاد حضرت امام(س) و در سالروز ولادت حضرت صدیقه طاهره فاطمه زهرا(س) در هنگام گشایش همهٔ مراکز آموزش عالی و دانشگاهها، برای انقلاب اسلامی، مردم ما و برای همهٔ دستداران امام مبارک باشد. خدا را شکر می‌کنیم که این پژوهشکده که تأسیس آن آرزوی همگان بود با موفقیت کار خود را دنبال کند.»

رئیس شورای عالی انقلاب فرهنگی همچنین دربارهٔ ضرورت پرکردن خلاء پژوهشی دربارهٔ ابعاد شخصیت، اندیشه و راه حضرت امام(س) گفت: «بنده معتقدم که امام از این جهت مظلوم هستند؛ یعنی شخصیت ممتاز و جهانی و تاریخی - سیاسی ایشان نه تنها بر روی اندیشه‌های سیاسی ایشان بلکه بر اندیشه‌های عرفانی، فلسفی و اندیشه‌های فقهی و کارساز ایشان، سایه انداخته و این جفایی است به حضرت امام(س).»

رئیس جمهور دربارهٔ نقش پژوهشکده در این امر مهم افزود: «این حرکت و تحول عظیمی که در ایران، جهان و تاریخ رخ داد پشت آن یک اندیشه و شخصیت بسیار ممتازی است که باید کشف بشود و پژوهشکده امام خمینی(س) که ان شاء الله در آینده به پژوهشگاه تبدیل خواهد شد، مبنای این را خواهد گذاشت که در این زمینه اهل نظر و

علم و تحقیق، افقهای ناگشوده و ناشناخته شخصیت این بزرگوار را بگشایند و پشتوانه‌ای برای حرکت‌های پژوهشی و علمی در سطح کشور و دانشگاه‌های کشور باشد.»

رئیس جمهور در بخش دیگری از سخنان خود دربارهٔ نقش یادگار حضرت امام(س)، مرحوم حاج سید احمد آقای خمینی اظهار داشت: «باید از همت و تلاش برادر عزیزمان جناب حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد آقای خمینی - رضوان الله تعالی علیه - که اصل شکل‌گرفتن و ادامه کار دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت امام(س) و پژوهش و اطلاع‌رسانی در درون آن و افتتاح این پژوهشکده مرهون ایشان است، یاد کنیم. همچنین از تلاش‌های ایشان چه در دورانی که قبل از انقلاب امام نیازمند به کمک ایشان بودند و یا بعد از انقلاب که از نزدیکترین کسانی بودند که بیشترین خدمت را به مردم کردند و بعد از امام گرچه عمر ایشان کوتاه بود ولی همواره تلاش داشتند که راه امام و اندیشه امام تثبیت بشود و ادامه پیدا کند و امروز هم با حضور اندیشمندان و بخصوص عنایتی که حاج سید حسن آقای خمینی دارند مؤسسه و پژوهشکده کار خودش را ادامه می‌دهد.»

ایشان ضمن قدردانی از تلاش‌های رؤسای سابق و کنونی پژوهشکده در جهت همکاری و کمک‌های دولت گفت: «طبعاً دولت، ملت و بخصوص وزارتخانه‌های ذیربط آماده‌اند که اگر کاری از دستشان برآید انجام دهند.»

در پایان مراسم رئیس جمهوری با امضای دفتر یادبود رسماً دوره‌های آموزشی این پژوهشکده را افتتاح نمود.

متن یادداشت آقای سید محمد خاتمی در دفتر یادبود افتتاح دوره‌های آموزشی کارشناسی ارشد پژوهشکده بدین قرار است:

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاح پژوهشکده امام خمینی (س) در دفتر یادبود افتتاح دوره‌های آموزشی کارشناسی ارشد که در تهران واقع است و به ریاست آقای سید محمد خاتمی در روز ۱۰ مهر ۱۳۸۱ برگزار شد. این پژوهشکده در راستای اهداف عالیه انقلاب اسلامی و با هدف ارتقای سطح علمی و پژوهشی دانشجویان و محققان در زمینه‌های مختلف علمی و فرهنگی و با همکاری و مساعدت وزارت فرهنگ و آموزش عالی در این پژوهشکده عرضه می‌گردد.

سید محمد خاتمی
۱۳۸۱، ۷، ۱۰

■ همایشها

□ همایش تبیین انقلاب اسلامی

این همایش به مناسبت یکصدمین سالگرد تولد امام خمینی (س) در روزهای ۱۰ تا ۱۲ مهر ماه جاری در محل برگزاری کنفرانس سران کشورهای اسلامی برگزار شد. این همایش با توجه به پنج محور برگزار گردید:

- * ریشه‌های فکری و تاریخی انقلاب؛
- * زمینه‌ها، شرایط و عوامل پیروزی انقلاب؛
- * تحولات انقلاب بعد از پیروزی؛
- * چالشهای نظری و چشم‌انداز آینده؛

لازم به ذکر است که در سال تحصیلی آینده، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، در رشته اندیشه سیاسی و تاریخ انقلاب اسلامی نیز در مقطع کارشناسی ارشد از طریق آزمون سراسری دانشجو خواهد پذیرفت. برنامه‌ها و سرفصلهای آموزشی اغلب رشته‌های کارشناسی ارشد این پژوهشکده، برای نخستین بار است که با موافقت و تصویب وزارت فرهنگ و آموزش عالی در این پژوهشکده عرضه می‌گردد.

* انقلاب اسلامی و تحولات سیاسی - فرهنگی بین‌المللی.

۲۱۴ مقاله از داخل و خارج کشور به دبیرخانه کنگره واصل شد که از این میان ۵۵ مقاله در همایش به صورت سخنرانی عرضه شد.

کمیته علمی این همایش به علاوه در کنار بررسی و انتخاب مقالات و برگزاری همایش نسبت به انجام مصاحبه‌های تخصصی با بسیاری از صاحب‌نظران درباره ابعاد گوناگون انقلاب اسلامی، عقد قراردادهای پژوهشی با پژوهشگران و برگزاری نمایشگاه تخصصی کتاب نیز اقدام کرد.

□ همایش امام خمینی (س) و اندیشه حکومت اسلامی*

این همایش که در روزهای ۶ تا ۸ بهمن ماه سال جاری در شهر قم برگزار خواهد شد، میزبان صاحب‌نظرانی از داخل و خارج کشور است که ۱۴۰ مقاله را در محورهای زیر عرضه کرده‌اند:

* مبانی کلامی - فلسفی حکومت اسلامی؛
* مبانی اصولی و قواعد فقهی حکومت اسلامی؛

* فلسفه سیاسی در اسلام؛

* ولایت فقیه و حکومت اسلامی؛

* تأثیرات اندیشه امام خمینی بر اندیشه دینی و روحانیت.

این ۱۴۰ مقاله از مجموع ۳۳۲ مقاله ارسالی برای دبیرخانه همایش برگزیده شد و در ۸ مجلد منتشر گردیده است.

واحد مصاحبه‌های علمی همایش تاکنون با ۳۸ نفر از شخصیت‌های علمی مصاحبه‌هایی را برگزار کرده است که در میان ایشان از مراجعی مانند حضرات آیات فاضل میرزا جواد تبریزی، صافی گلپایگانی، صانعی، فاضل لنکرانی، مکارم

شیرازی می‌توان یاد کرد. این مجموعه در ۱ مجلد منتشر شده است.

واحد خدمات تحقیق همایش، کتابشناسی اندیشه سیاسی امام خمینی را در ۶۰۰ صفحه شامل کلیه منابع فارسی، عربی و انگلیسی تهیه و تنظیم کرده است.

همچنین مجموعه متون اندیشه سیاسی امام خمینی در آثار اندیشوران ایران و جهان در ۱۲ مجلد، اندیشه سیاسی امام خمینی (س) در مطبوعات ایران در ۵ مجلد، اندیشه حکومتی امام خمینی (س) (مجموعه فیشها و جملات گزیده امام) در ۲ مجلد نیز در این واحد تهیه شده است.

واحد تهیه برنامه تلویزیونی همایش، مجموعه ۲۰ مناظره ۴۵ دقیقه‌ای را در مبحث اندیشه سیاسی امام و اسلام تهیه کرده است که بخش آن در شبکه چهارم سیما آغاز شده است و تا پایان امسال ادامه خواهد داشت. واحد نشریه همایش به انتشار دو ماهنامه اندیشه حکومت پرداخته است که از این نشریه تاکنون ۴ شماره منتشر شده است و تا پایان برگزاری همایش تعداد آن به ۸ شماره خواهد رسید. گفتنی است که فعالیتهای همایش با همت و اشراف حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید حسن خمینی آغاز شد و در ادامه، جناب آیت‌الله معرفت دبیری همایش را پذیرفته‌اند و بر فعالیتهای علمی همایش اشراف و نظارت دارند.

* از جناب حجت‌الاسلام والمسلمین قاضی‌زاده، قائم مقام دبیر و مسئول کمیته علمی همایش، که ما را در تهیه این گزارش یاری کردند سپاسگزاریم.

□ سخنرانی خانم پروفیسور آن ماری

شیمیل

این نشست صبح روز شنبه ۷۸/۸/۸ در محل برگزاری همایشهای پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی برگزار شد. در این نشست پروفیسور شیمیل که به زبان فارسی سخن می‌گفت درباره «عرفان عاشقانه مولانا» مطالب خود را عرضه داشت. او به سابقه آشنایی خود با افکار مولانا اشاره کرد و ضمن برشمردن پاره‌ای از وجوه آرای عرفانی مولانا، به اقبال سابقه‌دار و رو به رشد غربیان به سوی مولانا و آثار او اشاره کرد و سرّ این اقبال را در قدرت پاسخگویی این آرا و افکار به بسیاری از پرسشهای حاضر جهان غرب دانست. او همچنین به مقایسه‌ای اجمالی میان عرفان عاشقانه مولانا و سایر طریقه‌های عرفانی پرداخت و به جایگاه «زن» در منظومه فکری مولانا اشاره کرد و گفت که از نظر مولانا «زن» نه فقط یک مخلوق بلکه خالق است و مظهر عشق‌ورزی و حبّ الهی است. خانم شیمیل در بخش دیگری از سخنان خود به اشعار عرفانی امام خمینی (س) اشاره کرد و قرابت مضمون و محتوای این اشعار را با حوزه عرفانی مولانا مورد تأکید قرار داد. او همچنین گفت که تصمیم دارد تا در آینده به ترجمه این اشعار به زبان آلمانی اقدام کند. وی در پایان به پرسشهای حاضران پاسخ داد. در این نشست جمعی از مولوی‌شناسان و علاقه‌مندان به آثار مولانا، دانشجویان و اعضای هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی حضور داشتند. مشروح این سخنرانی در شماره ویژه عرفان پژوهشنامه متین منتشر خواهد شد.

□ سخنرانی دکتر چارلز کورزمن

این نشست در تاریخ ۷۸/۹/۸ در پژوهشکده با عنوان «تحلیل انقلاب اسلامی» و با حضور اعضای هیأت علمی پژوهشکده و تعدادی از دانشجویان دوره کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی انقلاب برگزار شد. چارلز کورزمن، در این نشست، طی سخنانی بر ضرورت مطالعات تاریخی و تجربی درباره رویدادهای مرتبط با انقلاب اسلامی تأکید کرد و خود به عنوان نمونه، از دو واقعه تاریخی که به نظر تا حدودی مشابه‌اند، ولی پیامدها و انعکاس کاملاً متفاوتی یافتند، یاد کرد و ضرورت ریشه‌یابی علل این تفاوتها را خاطر نشان ساخت. این دو واقعه، یکی جلسه یادبود شهدای پانزده خرداد ۴۲ در سال ۵۴ است که توسط طلاب و روحانیون در مدرسه فیضیه برگزار شد و با هجوم و برخورد پلیس و عوامل ساواک مواجه شد و ظاهراً تعدادی از افراد شرکت‌کننده در این مراسم نیز به شهادت رسیدند، ولی این حادثه چندان واکنش اجتماعی نیافت و موجی از آن برخاست، درحالی‌که در جریان رخداد ۱۹ دیماه ۵۶ و واکنش مردم و طلاب به نامه توهین‌آمیز روزنامه اطلاعات، هجوم پلیس و عوامل ساواک که به شهادت تعدادی از افراد انجامید واکنش وسیع و عمیق اجتماعی یافت و حوادث تبریز و سلسله وقایع چهلما را به دنبال داشت. وی بر ضرورت تحقیق تجربی برای پاسخ دادن به علل این تفاوتها تأکید کرد.

■ کتابشناسی برگزیده امام خمینی (س)، حکومت اسلامی و انقلاب اسلامی عباس رجیبی*

کتابشناسی حاضر برگزیده‌ای از سیاهه درهم کرد: کتابها، مقاله‌ها، پایان‌نامه‌ها و همایشهایی است که در چند ساله اخیر و تا پایان آذر ۱۳۷۸ در موضوعهای ذیل ارائه، چاپ و برگزار گردیده است.

در کتابشناسی حکومت اسلامی موضوعهای مرتبط همانند ولایت فقیه، حکومت دینی، دولت اسلامی، در کتابشناسی انقلاب اسلامی موضوع خاص انقلاب اسلامی و نه جمهوری اسلامی و در کتابشناسی امام خمینی (س) با تأکید عمده بر نظریات، آرا و اندیشه‌های سیاسی و بعضاً اجتماعی ایشان، آورده شده است.

سیاهه مدارک بنا بر نظم الفبایی پدیدآورندگان و در صورت عدم وجود نام پدیدآورنده بر اساس عناوین مدارک است.

این کتابشناسی بدین علت برگزیده نام گرفته که در آن، منابع از نظر تاریخ نشر و موضوعات فرعی هر یک از عناوین کلی مورد نظر گزینش شده‌اند.

علامتهای اختصاری به کار رفته در این کتابشناسی عبارتند از:

ش: شماره نشریه
ج: جلد
دو نقطه (:): بعد از تاریخ انتشار: شماره صفحه
ص: صفحه

□ امام خمینی (س)

آبیزاده، بهرام. «تحلیل دین و دینداری در نسبت با سیاست در اندیشه امام خمینی (س)». اطلاعات، ۲۰، الی ۱۳۷۵/۱۱/۲۳.

«آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س): میزگردی با حضور چند تن از اساتید و صاحب‌نظران». عصر ما، سال ۶، ش ۱۳۱ (۷ مهر ۱۳۷۸): ۸-۱۲.

آقا حسینی، علیرضا. «انداموارگی دین و سیاست در اندیشه احیایی امام خمینی (س)». اندیشه دانشجو، ش ۱۵.

آکوچیان، احمد. «زن در اندیشه اجتماعی امام خمینی (س)». پیام زن، سال ۳، ش ۲۷ (خرداد ۱۳۷۳): ۴-۱۰، ش ۲۹ (مرداد ۱۳۷۳): ۱۶-۲۵، ش ۳۱ (مهر ۱۳۷۳): ۱۵-۲۱، ش ۳۲ (آبان ۱۳۷۳): ۶-۹، ش ۳۵ (بهمن ۱۳۷۳): ۱۶-۲۱ و ۹۶-۹۷.

ابراهیمی، عبدالجواد. «امام خمینی (س) احیاگر حکومتی دینی». رسالت، ۷، الی ۱۳۷۵/۱۴/۱۱.

احمدی قاسم آبادی، یوسف. «بررسی شرایط و فرآیند تکوین نظریه ولایت فقیه حضرت امام خمینی (س)». بصائر، سال ۳، ش ۲۳ (بهمن و اسفند ۱۳۷۵): ۲۷-۳۸.

احیاء حسینی، غلام. «جامعه مدنی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۶۷۳.

اخوان کاظمی، بهرام. «دموکراسی و آزادی از دیدگاه امام خمینی (س)». دانشگاه اسلامی، سال ۳، ش ۹ و

* کارشناس کتابداری و اطلاع رسانی دانشگاه امام صادق (ع).

۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۷۲ - ۹۰.

_____ . **قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی (س)**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۷، ۲۵۶ ص.

اخوان مفرد، حمیدرضا. «جایگاه اندیشه امام خمینی (س) در گفت‌وگو تجدید». **نامه پژوهش**، سال ۲، ش ۷ (زمستان ۱۳۷۶): ۲۵۵ - ۲۸۶.

اراکي، محسن. «جایگاه مردم در نظام حکومتی اسلام از دیدگاه امام خمینی (س)». **حضور**، ش ۲۸ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۳۳ - ۱۴۶.

اصغری، امیر مهدی. «تأملی در آراء اندیشه‌های سیاسی دولت و نگرشی بر تعبیرات و تفکرات حضرت امام خمینی (س) درباره دولت». **اطلاعات**، ۱۳۷۵/۶/۶.

افتخاری، اصغر. «آرمانهای انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». **ماهنامه پاسدار اسلام**، سال ۱۶، ش ۱۹۰ (مهر ۱۳۷۶): ۱۴ - ۱۷، ش ۱۹۱ (آبان ۱۳۷۶): ۱۷ - ۲۱.

_____ . «تئوری انقلاب از دیدگاه امام خمینی (س)». **کتاب ماه** (ویژه‌نامه یکصدمین سال تولد امام خمینی (س)): ۵ - ۹.

_____ . «فرزانگی و قدرت: درآمدی بر تئوری قدرت حضرت امام (س)». **دانشگاه اسلامی**، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۱۵ - ۳۲.

افروغ، عماد. «آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». **دانشگاه اسلامی**، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۱۱۸ - ۱۲۶.

_____ . «آزادی و دموکراسی در اندیشه امام خمینی (س)». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

اکبری، محمدرضا. **سیمای امام خمینی (س)**. تهران: پیام عترت، ۱۳۷۸، ۲۰۸ ص.
الماسیه، محمدرسول. «پویایی در رهبری امام خمینی (س)». **مشکوة**، ش ۵۶ و ۵۷ (پاییز و زمستان ۱۳۷۶): ۱۰۱ - ۱۱۵.

«امام خمینی (س) اسطوره عصر حاضر». **انقلاب اسلامی**، سال ۱، ش ۲ (بهار ۱۳۷۸): ۲ - ۱۱.
امیری تهرانی، محمدرضا. «تحلیلی از جنگ فقر و غنا در اندیشه امام خمینی (س)». **مسجد**، سال ۳، ش ۱۴ (خرداد و تیر ۱۳۷۳): ۳۸ - ۵۱.

ایازی، محمدعلی. «هرمنوتیک در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». **حضور**، ش ۲۳ (بهار ۱۳۷۷): ۱۰۰ - ۱۲۱.

ایران و آمریکا: امام خمینی (س) و تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ۲۷۲ ص.

ایزد پناه، عباس. «اصول و شیوه‌های تحقیق در آثار و اندیشه‌های امام خمینی (س)». **حضور**، ش ۱۲ (تابستان ۱۳۷۴): ۲۰۶ - ۲۲۴.

_____ . «فقه سنتی و پویا در اندیشه امام خمینی (س)». **اطلاعات**، ۱۳۷۳/۳/۱۱.

ایوبی، نزیه. «امام خمینی (س) و روشنفکران عرب». ترجمه محمدعلی حسینی‌زاده. **اندیشه حکومت**، ش ۱ (تیر ۱۳۷۸): ۱۴ - ۱۶.

باقی، عمادالدین. «دین، حکومت و آزادی در اندیشه امام خمینی (س)». **صبح امروز**، ۱۵ و ۱۶/۴/۱۳۷۸.

_____ . «شیوه‌های رهبری امام خمینی (س) برای بسیج در جنگ تحمیلی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی نادر سالارزاده، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۷۸.

- باوند، نعمت‌الله. «تمدن و تفکر اسلامی در اندیشه عرفانی و سیاسی امام خمینی (س)». حضور، ش ۲۰ (تابستان ۱۳۷۶): ۷۷ - ۹۱.
- باوی، محمد. «عدالت حاکم اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». حضور، ش ۲۷ (بهار ۱۳۷۸): ۹۳ - ۱۱۹.
- _____ . «قدرت از دیدگاه امام خمینی (س)». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۲ (پاییز ۱۳۷۷): ۳۹ - ۷۱.
- _____ . «ولایت فقیه، قدرت و نظارت از دیدگاه امام خمینی (س)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی باقر حشمت‌زاده، دانشگاه شهید بهشتی، بهمن ۱۳۷۶، ۱۹۶ ص.
- بزرگر، ابراهیم. «مبانی تصمیم‌گیری سیاسی از دیدگاه امام خمینی (س)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمدرضا فاخر، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۶۹، ۴۶۷ ص.
- بهرام‌سیری، بهرام. «پاسخ امام خمینی (س) به پرسشهایی در باب ولایت فقیه». کتاب نقد، ش ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۳۱۳ - ۳۲۶.
- پدریان، مرتضی. «جامعه مدنی از دیدگاه امام خمینی (س) از بعد قانون‌مداری». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۳۲۹.
- پزشکی، محمد. «شرایط حکومت دینی به قرائت امام خمینی (س)». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۴۰۶ - ۴۴۱.
- تاجیک، محمدرضا. «امام، قدرت و گفتمان». نامه پژوهش، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷): ۶۷ - ۷۵.
- ترابی، مجید. «تأثیر اندیشه‌های حضرت امام در روابط بین‌الملل». پایان‌نامه کارشناسی، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه، ۱۳۷۱.
- تقدیسی، احمد. «امام خمینی (س) و آینده کانون فرهنگی جهان». دانشگاه اسلامی، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۴ - ۱۴.
- توکلی کرمانی، حمید. بررسی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از دیدگاه امام خمینی (س). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمود سریع‌القلم، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۴، ۲۵۹ ص.
- جعفری‌پیشه، مصطفی. «جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». اندیشه حکومت، ش ۳ (شهریور ۱۳۷۸): ۳۱ - ۳۶.
- جمشیدی، محمدحسین. «آیین مبارزه در اندیشه امام خمینی (س)». ۱۵ خرداد، سال ۵، ش ۲۴ (زمستان ۱۳۷۵): ۱۰ - ۴۴.
- _____ . «احیای اندیشه ظلم‌ستیزی دینی در تفکر سیاسی دینی امام خمینی (س)». ۱۵ خرداد، سال ۷، ش ۲۶ و ۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶): ۲۹ - ۴۸.
- _____ . «غرب از دیدگاه امام خمینی (س)». دانشگاه اسلامی، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۳۳ - ۴۷.
- «جهاد دفاعی و تهاجمی در اندیشه و تفکر امام خمینی (س)». جمهوری اسلامی، ۱۲ و ۱۳/۷/۱۳۷۴.
- حجاریان، سعید. «بررسی نظریه‌های رهبری انقلابی یا تکیه بر رهبری امام خمینی (س)». پژوهشنامه متین، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۴۴۳ - ۴۵۴.
- حسینی، محمدحسین. «نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی (س)». حضور، ش ۱۲ (تابستان ۱۳۷۴): ۱۷۹ - ۲۰۵.

- نوسازی جامعه از دیدگاه امام خمینی (س). تهران: عروج، ۱۳۷۷، ۲۶۲ ص.
- حسین، یونس. «امام خمینی (س) و نظریه اندیشه سیاسی - اسلام معاصر». ترجمه ضیاء مرتضوی. **جمهوری اسلامی**، ۱۳۷۴/۸/۲۲.
- حسینان، روح‌الله. «امام خمینی (س) و تئوری نظام سیاسی». ۱۵ خرداد، ش ۱۹ و ۲۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۴): ۶ - ۱۲.
- حسنت‌زاده، باقر. «هنده سیاسی امام خمینی (س)». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- خیدری، حمید. «آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». **پژوهشنامه متین**، سال ۱، ش ۲ (بهار ۱۳۷۸): ۱۱۷ - ۱۵۱.
- خالقی، معصومه. «اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». **کتاب ماه** (ویژه‌نامه یکصدمین سال تولد امام خمینی (س)): ۲۵ - ۳۰.
- خالقی افکنده، علی. «امام خمینی (س) و غرب». **علوم سیاسی**، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۳۰۷ - ۳۳۹.
- خسروپناه، عبدالحسین. «امام خمینی (س) و چالش‌های نظری حکومت ولایی». **اندیشه حوزه**، سال ۱، ش ۵ (مهر و آبان ۱۳۷۸): ۱۲۷ - ۱۵۰.
- خلیلی، محسن. «بایستگی پدیداری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در دیدگاه امام خمینی (س)». **حضور**، ش ۲۷ (بهار ۱۳۷۸): ۱۶۳ - ۱۹۰.
- دفتر تحقیقات اسلامی. «نگاهی به محورهای سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی (س)». **مجله سیاست خارجی**، سال ۱۳، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۸): ۸۸۷ - ۸۹۵.
- دوران، بهزاد. **بازسازی تئوری انقلاب در آثار امام خمینی (س)**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی حسین بشیریه، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۴.
- «بازسازی نظریه انقلاب در آثار امام خمینی (س)». **نامه پژوهش**، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۸): ۵۰ - ۸.
- دهشیری، محمدرضا. «آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی از دیدگاه امام خمینی (س)». **سیاست خارجی**، سال ۱۳، ش ۲ (تابستان ۱۳۷۸): ۳۲۹ - ۳۵۶.
- «استراتژی بازدارندگی از دیدگاه امام خمینی (س)». **نامه پژوهش**، سال ۳، ش ۹ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۷۵ - ۱۹۰.
- «پیوند سیاست داخلی و سیاست خارجی در اندیشه امام خمینی (س)». **حضور**، ش ۲۸ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۶۳ - ۱۸۲.
- «مناسبات دین و دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». **دانشگاه اسلامی**، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۶۲ - ۷۱.
- «نظریه انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». **حضور**، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۷۷): ۴۴ - ۸۳.
- رأفت، سینا. «جامعه مدنی - اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». مقالات ارائه شده در: **همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران** (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۶۶۵.
- رضایی، محسن. «نظریه موازنه قوا در اندیشه حضرت امام خمینی (س)». **سیاست دفاعی**، سال ۲، ش ۵

(زمستان ۱۳۷۲): ۶۷ - ۹۰.

روستایی، جاوید. «جایگاه مردم در نظام حکومتی ولایت فقیه بر اساس اندیشه‌های امام خمینی (س)». کتاب ماه (ویژه‌نامه یکصدمین سال تولد امام خمینی (س)): ۱۰ - ۱۴.

روحانی، حسن. «اصول تفکر سیاسی امام خمینی (س)». همشهری، ۱۷ الی ۱۳۷۸/۳/۲۰.
روشنفکری و روشنفکران در ایران از دیدگاه حضرت امام خمینی (س). تهران: قدر ولایت، ۱۳۷۷، ۳۰۴ ص.

رهنورد، زهرا. دولت اسلامی با الهام از اندیشه سیاسی امام خمینی (س). پایان‌نامه دکترای، به راهنمایی یحیی صلاحی، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۴.

زارع، . «وجوه تمایز انقلاب اسلامی ایران از نگاه امام خمینی (س)». نده، سال ۹، ش ۲۷ (بهار ۱۳۷۸): ۱۸ - ۲۳.

زارعی، سعدالله. «خلاصه‌ای از اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (س) درباره دین و دولت». حضور، ش ۱۸ (زمستان ۱۳۷۵): ۲۲۴ - ۲۳۱.

زهیری، علیرضا. «امام خمینی (س)، روحانیت و نظام سیاسی». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۰۰ - ۲۲۰.

سالک، دمنّا. «دیدگاه انتقادی امام (س) نسبت به نقشها و کارکردهای رسانه‌ها در فرآیند تاریخی انقلاب». پژوهش و سنجش، سال ۶، ش ۱۷ و ۱۸ (بهار و تابستان ۱۳۷۸): ۵۸ - ۷۳.

سانیکیزده، گئورگی. «اندیشه انقلابی آیت الله خمینی (س)». ترجمه ولی تیموری. حضور، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۷۷): ۹۳ - ۹۸.

ستوده، محمد. «امام خمینی (س) و مبانی نظری سیاست خارجی». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۶۰ - ۲۷۷.

سجادپور، محمدکاظم. تحلیلی جامعه‌شناختی از نظرات امام خمینی (س) درباره مفهوم دولت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰، ۲۷۳ ص.

سجادی، عبدالقیوم. «امام خمینی (س) و جنبشهای اسلامی معاصر». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۳۶۰ - ۳۸۰.

سروش محلاتی، محمد. «امام خمینی (س) احیاء کننده حکومت اسلامی». اندیشه حکومت، ش ۱ (تیر ۱۳۷۸): ۹ - ۱۰.

شریعتمدار جزایری، نورالدین. «آزادی و عدالت در اندیشه امام خمینی (س)». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۲۱ - ۱۴۷.

شکرخواه، یونس. «تمدن اسلامی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س): تکثرگرایی سیاسی در جهان معاصر و جایگاه تمدن اسلامی». حضور، ش ۲۲ (زمستان ۱۳۷۶): ۴۴ - ۵۸.

شکری مازندرانی، شهاب‌الدین. «جامعه مدنی در اندیشه سیاسی الهی امام (س)». سلام، ۱۸ و ۱۳۷۷/۱۱/۲۰.

صالحپور، مریم. بررسی جایگاه سیاسی خارجی امام خمینی (س) و گاندی در روابط بین‌الملل (نقدی بر مکتب سیاست قدرت). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی علی صادقی، دانشگاه آزاد اسلامی، شهریور ۱۳۷۶.

شکوری، ابوالفضل. «مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». آینه پژوهش، سال ۱۰، ش ۵۸

(مهر و آبان ۱۳۷۸): ۱۰ - ۲۰.

صدیق اورعی، غلامرضا. *اندیشه امام خمینی (س) درباره تغییر جامعه*. تهران: محراب قلم، ۱۳۷۳، ۱۴۴ ص.

_____ . *بررسی تفکر اجتماعی حضرت امام خمینی (س) درباره جامعه*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی جواد سیقیان، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۶۹.

صفری، فاطمه. *مدل اجتماعی پایگاه و نقش زن مسلمان در جامعه اسلامی بر اساس دیدگاه امام خمینی (س)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی باقر ساروخانی، دانشگاه تهران.

طالبی دارایی، ابراهیم. «نگاهی به دیدگاه‌های سیاسی امام خمینی (س)». *علوم سیاسی*، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۷۳ - ۱۹۹.

طاهایی، جواد. «امام و نگرش به جامعه». *نامه پژوهش*، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷): ۷۶ - ۱۰۰.

عابدی اردکانی، محمد. *سنت و نوسازی سیاسی و نقش رهبری سنتی امام خمینی (س) در نوسازی سیاسی ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمای حسین بشیریه، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷.

_____ . «مقایسه سبک سیاسی امام خمینی (س) و مهاتما گاندی». *حضور*، ش ۲۵ (پاییز ۱۳۷۷): ۱۶۲ - ۱۸۲.

_____ . «نقش امام خمینی (س) در نوسازی سیاسی ایران». *دانشگاه اسلامی*، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۱۰۵ - ۱۱۷.

عطارزاده، مجتبی. «فرایند توسعه از دیدگاه امام خمینی (س)». *دانشگاه اسلامی*، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۹۱ - ۱۰۴.

عمید زنجانی، عباسعلی. «امتداد اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». ارائه شده در: *کنگره بین المللی امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی*. دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۷۷).

عنایت، محمد. «مفهوم نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (س)». *ترجمه سعید محبی*. کیان، سال ۶، ش ۲۴ (دی و بهمن ۱۳۷۵): ۲ - ۳.

عیوضی، محمدرحیم. «رهیافت تصمیم‌گیری در منظر امام خمینی (س) با تأکید بر نظام بین الملل». *حضور*، ۲۴ (زمستان ۱۳۷۷): ۵۶ - ۷۰.

غلامی ایرستان، غلامرضا. *استراتژی امام خمینی (س) در جنگ تحمیلی عراق علیه جمهوری اسلامی ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی ابومحمد عسگرخانی، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۷، ۳۲۵ ص.

فراتی، عبدالوهاب. «مفهوم حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». *علوم سیاسی*، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۲۱ - ۲۴۳.

فضل‌الله، محمد حسین. «تأملاتی در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». *ترجمه مجید مرادی*. *اندیشه حکومت*، ش ۳ (شهریور و مهر ۱۳۷۸): ۱۴ - ۱۷.

فیرحی، داور. «امام خمینی (س) گفت‌مان تجدد اسلامی». *علوم سیاسی*، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲ - ۱۳.

_____ . «مشکلات روش شناختی ورود به اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». *حضور*، ش ۲۸

(تابستان ۱۳۷۸): ۱۴۸ - ۱۶۱.

قادری، حاتم. «دموکراسی و تکلیف. مطالعه موردی: امام خمینی (س)». نامه پژوهش، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷): ۱۰۱ - ۱۱۸.

قادری، علی. «امام خمینی (س) در پنج حوزه معرفت سیاسی». حضور، ش ۱۸ (زمستان ۱۳۷۵): ۷۷ - ۱۳۷.

_____ . «جامعه مدنی در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (س)». مجموعه مقالات ارائه شده در: **همایش تحقّق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران** (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۸۹. قاضی زاده، کاظم. «بایسته‌های تحقیق در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». **اندیشه دانشجو**، سال ۱، ش ۸ (اسفند ۱۳۷۳): ۳ - ۱۰.

_____ . «بررسی ثبات و تحول اندیشه امام خمینی (س) درباره ولایت فقیه». **اندیشه دانشجو**، سال ۱، ش ۶ و ۷ (دی و بهمن ۱۳۷۳): ۴ - ۱۱.

_____ . «پژوهشی در خطوط کلی اندیشه‌های سیاسی امام خمینی (س)». **جمهوری اسلامی**، ۱۰ الی ۱۳۷۳/۵/۱۲.

_____ ؛ ضیایی فر، سعید. **اندیشه‌های فقهی - سیاسی امام خمینی (س)**. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری. ۱۳۷۷. ۷۳۷ ص.

قائینی نجفی، محمد. **اندیشه‌های سیاسی امام خمینی (س)**. پایان نامه کارشناسی، به راهنمایی بخشایش، دانشکده روابط بین الملل وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰.

قدسی، علی محمد. **بررسی دیدگاه‌های امام خمینی (س) و دکتر شریعتی درباره نابرابری اجتماعی**. پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمای تقی آزادبزمکی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۴، ص ۱۵۴.

_____ . «نابرابری اجتماعی از دیدگاه امام خمینی (س)». نامه پژوهش، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷): ۲۲۹ - ۲۴۸.

قربان‌زاده سواد، قربانعلی. **روابط بین الملل از دیدگاه امام خمینی (س)**. پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمدرضا تخشید، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

کاوری، محمدرضا. «بنیادی‌ترین حقوق و آزادی‌های بشر از دیدگاه حضرت امام (س)». **دانشگاه اسلامی**، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۱۳۶ - ۱۴۹.

_____ . **مسائل حقوق بشر و آزادی‌های عمومی در آثار (فارسی) حضرت امام خمینی (س)**. پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

کریمی، محسن. **بررسی مقایسه‌ای نظریه حکومت اسلامی از دیدگاه محقق ثانی و امام خمینی (س)**. پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی میرحسین موسوی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۶.

_____ . «سیاست و حکومت در نظریه سیاسی امام خمینی (س)». **دانشگاه اسلامی**، سال ۲، ش ۶ (پاییز ۱۳۷۷): ۳۵ - ۵۲.

کواکبیان، مصطفی. «مشروعیت دوگانه ولایت فقیه از دیدگاه حضرت امام خمینی (س)». تربیت، سال ۱۴، ش ۷ (فروردین ۱۳۷۸): ۱۴ - ۲۱، ش ۸ (اردیبهشت ۱۳۷۸): ۲۵ - ۲۹.

کوشکی، محمدصادق. **نخبگان در دیدگاه امام خمینی (س)**. پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی عمید زنجانی، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۶، ۱۱۷ ص.

گرچی، ابوالقاسم. «امام خمینی (س) در عرصه فقه و حکومت». **مسجد**، سال ۶، ش ۳۶ (بهمن و اسفند

۱۳۷۶: ۱۲ - ۱۶.

گلیالی، علی. **نظام سیاسی در اسلام با تأکید بر نظریات حضرت امام خمینی (س)**. پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمای ملک بزمینی صلاحی، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۶۹.

گیوژینسکی. «شخصیت سیاسی امام (س)». ارائه شده در: **کنگره بین المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

لطفی، اسدالله. «امام خمینی (س) و احیاء اندیشه حکومت اسلامی». **اطلاعات**، ۱۳/۳/۱۳۷۶.
 لک زایی، نجف. «امام خمینی (س)، احیاءگر اندیشه حکومت اسلامی». حضور، ش ۹ (زمستان ۱۳۷۳): ۱۵۴ - ۱۶۸.

_____ . «ثبات و تحول در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». **علوم سیاسی**، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۷۷ - ۹۸.

مارتین، ونسا. «مقایسه نظریه ولایت فقیه آیت‌الله خمینی (س) و شرح ابن رشد بر جمهوری افلاطون». ترجمه سیمای حاج حریری. حضور، ش ۱۷ (پاییز ۱۳۷۵): ۲۱۶ - ۲۳۹.

متقی، ابراهیم. «کارکرد نظام سلطه در روابط بین‌المللی از دیدگاه امام خمینی (س)». **علوم سیاسی**، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۷۸ - ۳۰۶.

محمدی، منوچهر. «امام خمینی (س) و روابط تشوکرایی و دموکراسی». ارائه شده در: **کنگره امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی**، اولین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۷۶).

محمدی عراقی، محمود. «بررسی ویژگیها و شیوه‌های رهبری امام خمینی (س)». **فصلنامه مصباح**، سال ۵، ش ۱۹ (پاییز ۱۳۷۵): ۲۵ - ۳۲.

مخلصی، عباس. «مبانی و مبادی کلامی ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (س)». **حوزه**، سال ۱۵، ش ۸۵ و ۸۶ (فروردین الی تیر ۱۳۷۷): ۶۳ - ۱۰۳.

مرکز تحقیقات استراتژیک. **خطوط کلی اندیشه‌های سیاسی امام خمینی (س)**. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۳، ج ۲.

مزیانی، محمدصادق. «مصلحت نظام از دیدگاه امام خمینی (س)». **حوزه**، سال ۱۵، ش ۸۵ و ۸۶ (فروردین الی تیر ۱۳۷۷): ۲۲۵ - ۲۶۸.

_____ . «ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی (س) و قرائتهای گوناگون». **حوزه**، سال ۱۵، (فروردین الی تیر ۱۳۷۷): ۱۵ - ۶۲.

مصطفوی، پروین. «شاخصه‌های یک انقلاب اسلامی با ملاحظه آراء و سیره امام خمینی (س)». **دانشگاه اسلامی**، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۱۵۶ - ۱۶۳.

مصطفوی، زهرا. «استقلال سیاسی از نگاه حضرت امام (س)». مجموعه مقالات ارائه شده در: **سمینار بررسی سیره نظری و عملی حضرت امام خمینی (س)**، چهارمین (تهران، جمعیت زنان جمهوری اسلامی ایران، خرداد ۱۳۷۳) ۲۲۸ ص، ص ۲۲.

مقیسی، غلامحسین. «امام خمینی (س)، ولایت فقیهان و مشارکت مردم». **علوم سیاسی**، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۴۸ - ۱۷۲.

منصور لاریجانی، اسماعیل. **سیری در اندیشه دفاعی حضرت امام خمینی (س)**. تهران: بنیاد حفظ آثار و ارزشهای دفاع مقدس، ۱۳۷۸، ۲۵۴ ص.

- منوچهری، عباس. «دین و دموکراسی از دیدگاه امام خمینی (س)». نامه پژوهش، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷): ۱۱۹ - ۱۲۸.
- مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (س). جایگاه زن در اندیشه امام خمینی (س). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (س)، ۱۳۷۶، ۳۱۲ ص.
- مؤسسه فرهنگی قدر ولایت. روشنفکری و روشنفکران در ایران از دیدگاه حضرت امام خمینی (س). تهران: مؤسسه قدر ولایت، ۱۳۷۷، ۳۰۴ ص.
- مولانا، حمید. «فراسوی دولت و ملت: امام خمینی (س) و احیای هویت اسلامی». ارائه شده در: کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- مهاجرى، مسیح. «امام خمینی (س) و رسالت بین‌المللی انقلاب اسلامی». ارائه شده در: کنگره بین‌المللی امام خمینی (س) و احیای تفکر دینی، دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۷۷).
- _____ . «دفاع از ملتها در اندیشه امام خمینی (س): دفاع و ویژگیهای آن در تفکر اسلامی». کیهان هوایی، ش ۱۲۴۸ (چهارشنبه ۳ مهر ۱۳۷۶): ۹.
- میراحمدی، منصور. «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (س)». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۹۹ - ۱۲۰.
- میرزایی‌نیا، حسن‌رضا. حقوق جنگ و صلح در آثار حضرت امام خمینی (س). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی عمید زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- نبوی، عبدالامیر. «تطور اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (س)، ش ۶ و ۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۷): ۱۰۷ - ۱۳۴.
- نصری، محسن. «جامعه‌شناسی زن در اندیشه امام خمینی (س)». فرهنگ اصفهان، سال ۲، ش ۱ و ۲. «نوآوریها و احیای‌گریهای امام خمینی (س) در حوزه اندیشه سیاسی اسلام: میزگرد صبح با حضور آقایان غلامحسین الهام، حمید پارسانیا». صبح، سال ۳، ش ۷۱ (تیر ۱۳۷۶): ۲۴ - ۲۹ و ۵۳.
- نوایی، علی اکبر. «نظریه بحران از دیدگاه امام خمینی (س)». دانشگاه اسلامی، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۴۸ - ۶۱.
- واعظزاده خراسانی، محمد. امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات). مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ۳۵۹ ص.
- وفایی، مریم. «اندیشه سیاسی امام خمینی (س) و تئوری بنیاد ولایت». ارائه شده در: کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- ولی‌پور زرومی، حسین. «جایگاه امنیت در اندیشه سیاسی اسلام و امام خمینی (س)». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۳۴۰ - ۳۵۹.
- هادوی تهرانی، مهدی. «هرمنوتیک و اندیشه‌های امام خمینی (س)». حضور، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۷۷): ۱۷۸ - ۱۹۴، ش ۲۷ (بهار ۱۳۷۸): ۱۲۰ - ۱۳۵.
- همراه، رضا. «ترسیم ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (س)». کیهان، ۱۷ الی ۱۳۷۶/۱/۲۶.

□ حکومت اسلامی

«آفاق حکومت اسلامی از منظر آیت الله مصباح یزدی». ابرار، ۶ و ۸ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۷ و ۲۲ و ۲۴ و ۲۷ و

۲۹ و ۳۱/۶/۱۳۷۸.

آل نجف، عبدالکریم. «ابعاد جهانی حکومت دینی». ترجمه محمد حسن معصومی. حکومت اسلامی، سال ۲، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶): ۵۴ - ۸۲، ش ۴ (تابستان ۱۳۷۶): ۹۰ - ۱۱۷.

_____ . «دولت اسلامی، دولت جهانی». ترجمه مصطفی فضائلی. حکومت اسلامی، سال ۳، ش ۷ (بهار ۱۳۷۷): ۱۷۲ - ۲۰۷.

ابراهیمی، برهان. «مقایسه حکومت اسلامی با سایر نظامهای بشری». تبیان، ش ۲۳.

ابراهیمی، عبدالجواد. «امام خمینی (س) احیاگر حکومت دینی». رسالت، ۷ و ۱۱/۱۴/۱۳۷۵.

احمدی قاسم آبادی، یوسف. «بررسی شرایط و فرآیند تکوین نظریه ولایت فقیه حضرت امام خمینی (س)».

بصائر، سال ۳، ش ۲۳ (بهمن و اسفند ۱۳۷۵): ۲۷ - ۳۸.

اخوان کاظمی، بهرام. قدمت و تداوم نظریه ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی (س). تهران:

سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۷، ۲۵۶ ص.

ادیبی سده، «احیاء اندیشه اعتقاد به حکومت اسلامی و رهبری دینی». حضور، ش ۲۳ (بهار ۱۳۷۷): ۴۲ - ۶۴.

اراکی، محسن. «جایگاه مردم و نظام حکومتی اسلام از دیدگاه امام خمینی (س)». حضور، ش ۲۸ (تابستان

۱۳۷۸): ۱۳۳ - ۱۴۶.

ارسطا، محمدجواد. «حاکم اسلامی، نصب یا انتخاب». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸):

۴۴۲ - ۴۶۹.

_____ . «مجلس خبرگان از دیدگاه نظریه ولایت فقیه». حکومت اسلامی، ش ۸ (تابستان ۱۳۷۷):

۵۷ - ۱۰۲.

_____ . مهار قدرت سیاسی در حقوق اساسی ایران و اسلام. پایان نامه کارشناسی ارشد، به

راهنمایی ابوالقاسم گرچی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ۴۵۲ ص.

_____ ؛ نوبهار، رحیم. «ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی». اندیشه حکومت، ش ۳ (شهریور و مهر

۱۳۷۸): ۱۸ - ۳۰.

ارشاد نجفی، علی. «رهبریت در حکومت اسلامی و رابطه آنان با قوای سه گانه». ارائه شده در: کنفرانس

اندیشه اسلامی، چهارمین (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی - بهمن ۱۳۶۴).

استادی، رضا. «حکومت اسلامی در احادیث شیعه». حکومت اسلامی، سال ۳، ش ۸ (تابستان ۱۳۷۷):

۱۸۷ - ۱۹۳.

اسداللهی، مسعود. «بررسی تطبیقی ولایت فقیه و دموکراسی». بصائر، سال ۱، ش ۲ (مهر ۱۳۷۳): ۲۴ -

۲۷. ش ۳ (آبان ۱۳۷۳): ۱۴ - ۱۷.

_____ ؛ طاهری، قهرمان. ولایت فقیه و دموکراسی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۳. ۱۸۲

ص.

اسدی، محمدرضا. «جامعه دینی، جامعه تکنیکی». قیسات، سال ۲، ش ۴ (تابستان ۱۳۷۶): ۵۴ - ۸۴.

اسماعیلی، محسن. «قاعده ولایت حاکم بر ممتنع». حکومت اسلامی، سال ۴، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۸): ۶۴ -

۹۲.

افتخاری، اصغر. «مبانی اسلامی حاکمیت سیاسی». دانشگاه اسلامی، سال ۲، ش ۶ (پاییز ۱۳۷۷): ۵۳ -

۷۹.

- «مصلحت به عنوان استراتژی: بحثی در جایگاه مصلحت در خدمت اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». اندیشه حکومت، ش ۱ (تیر ۱۳۷۸): ۱۱.
- اکبری، محمدرضا. «تحلیلی نو و عملی از ولایت فقیه». تهران: پیام عترت ۱۳۷۷. ۱۸۰ ص.
- الهی، امیرسعید. «اندیشه حکومت دینی در روزنامه قانون». حکومت اسلامی، ش ۷ (بهار ۱۳۷۷): ۲۴۱ - ۲۵۶.
- ابینی، جبار. «یک مناظره: گفتگوی غیر مستقیم و یا مکتوبی از آیت الله جوادی آملی به اشکالات آقای حائری در نقد مبانی نظری ولایت فقیه و حکومت اسلامی». کتاب نقد، سال ۱، ش ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۳۷۶ - ۴۲۷.
- انصاری، حمید. «ماهیت حکومت دینی». ارائه شده در: کنگره بین‌المللی امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی، دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۷۷).
- «انقلاب اسلامی و مسأله تشکیل حکومت در اسلام: مصاحبه با مقام معظم رهبری». انقلاب اسلامی. سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۲۵۵ - ۲۶۵.
- ایازی، محمدعلی. «نسبت جامعه مدنی و دین». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص. ص ۱۶۳.
- «ویژگی‌های متمیزه حکومت اسلامی و فقدان زمینه‌های مناسب برای رشد سکولاریسم». عصرما، سال ۶، ش ۱۴۴ (۸ دی ۱۳۷۸): ۴ و ۸، ش ۱۴۵ (۱۵ دی ۱۳۷۸): ۴.
- ایدرم، حسین. «نقش دین در استقرار و هدایت دولت». قبسات، سال ۲، ش ۴ (تابستان ۱۳۷۶): ۳۹ - ۵۳.
- باوی، محمد. «عدالت حاکم اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». حضور، ش ۲۷ (بهار ۱۳۷۸): ۹۳ - ۱۱۹.
- «ولایت فقیه، قدرت و نظارت از دیدگاه امام خمینی (س)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی باقر حشمت‌زاده، دانشگاه شهید بهشتی، بهمن ۱۳۷۶، ۱۹۶ ص.
- بجنوردی، محمد. «حکومت اسلامی، حکومت قانون بر مردم است». مجموعه مقالات ارائه شده در: سمینار بررسی سیره نظری و عملی حضرت امام خمینی (س)، پنجمین (تهران، جمعیت زنان جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۳). ۲۹۶ ص.
- بختیاری، علیرضا. «طرح چند دیدگاه در رویکرد به دین و حکومت دینی». ایران فردا، سال ۴، ش ۲۰ (شهریور ۱۳۷۴): ۵۲ - ۵۷.
- بدیع، برتران. «امکان جامعه‌شناسی سیاسی جهان شمول». ترجمه احمد نقیب‌زاده. حکومت اسلامی، سال ۳، ش ۹ (پاییز ۱۳۷۷): ۱۹۴ - ۲۱۲.
- براتعلی‌پور، مهدی. «گستره همگانی و ولایت مطلقه فقیه». ارائه شده در: همایش جامعه مدنی و اندیشه دینی (شیراز، معاونت پژوهشی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه علوم پزشکی شیراز، ۱۴ و ۱۵ اسفند ۱۳۷۶).
- بروجردی، مسیح. «حکومت مشروع اسلامی». اندیشه حکومت، ش ۱ (تیر ۱۳۷۸): ۱۱.
- بهرامسیری، بهرام. «پاسخ امام خمینی (س) به پرسشهایی در باب ولایت فقیه». کتاب نقد، ش ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۳۱۳ - ۳۲۶.
- پزشکی، محمد. «شرایط حکومت دینی در قرائت امام خمینی (س)». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۴۰۶ - ۴۴۱.

- شیوه حکومت دینی در نظریه‌های معاصر ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی حسین بشیریه، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)، ۱۳۷۷.
- پژوهشکده مطالعات راهبردی. **جامعه مدنی: اصول، رویکردها و زمینه شکل‌گیری آن در جمهوری اسلامی ایران**. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ۱۳۲ ص.
- ترکمانی، حسینعلی. «حکومت اسلامی و مختصات آن از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه». **اطلاعات**، ۱۳۷۴/۲/۳۰ و ۱۳۷۴/۳/۱۳.
- توفیق، خالد. «سکولاریستها و دولت اسلامی». ترجمه مصطفی فضالی. **حکومت اسلامی**، سال ۳، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۷): ۷ - ۶۴، سال ۴، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۸): ۹۳ - ۱۵۰.
- توکلی، هادی. **شؤون و اختیارات ولایت مطلقه فقیه**. تهران: سازمان امور اداری و استخدامی کشور، ۱۳۶۹.
- ثابت، عمرو. «ولایت فقیه: نظریه اسلامی سرکردگی نخبگان یا عصبیت خواص». ترجمه عبدالرحمن عالم. **سیاست خارجی**، سال ۱۰، ش ۱ (بهار ۱۳۷۵): ۱ - ۴۴.
- جاسبی، عبدالله. «دو نظریه عمده در زمینه ولایت فقیه». **مطالعات مدیریت**، سال ۵، ش ۱۷ و ۱۸ (بهار و تابستان ۱۳۷۴): ۱ - ۲۶.
- «جامعه مدنی و دولت دینی». **عصر ما**، سال ۴، ش ۷۳ (چهارشنبه ۱۱ تیر ۱۳۷۶): ۶ و ۷.
- جعفر، هاشم احمد عوض. «مصلحت شرعی و حاکمیت سیاسی: درآمدی بر جایگاه و نقش مفهوم مصلحت در حکومت اسلامی». ترجمه اصغر افتخاری. **حکومت اسلامی**، سال ۳، ش ۹ (پاییز ۱۳۷۷): ۹۴ - ۱۲۴.
- جعفرپیشه، مصطفی. «جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». **اندیشه حکومت**، ش ۳ (شهریور ۱۳۷۸): ۳۱ - ۳۶.
- «مفهوم ولایت فقیه». **حکومت اسلامی**، سال ۳، ش ۹ (پاییز ۱۳۷۷): ۴۱ - ۶۲.
- جلالی، غلامرضا. «مراحل شکل‌گیری حکومت اسلامی در بیان و بنان امام خمینی (س)». **حوزه**، ش ۹۴ و ۹۵ (مهر الی دی ۱۳۷۸): ۳۴۷ - ۳۹۱.
- جلالی، کاظم. **بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اسلام**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمود سریع‌القلم، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۲، ۵۲۸ ص.
- جوادی آملی، عبدالله. «سیری در مبانی ولایت فقیه». **حکومت اسلامی**، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵): ۵۰ - ۸۰.
- «مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه». **حکومت اسلامی**، سال ۲، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶): ۱۹۲ - ۲۰۸.
- **ولایت فقیه: رهبری در اسلام**. تهران: مؤسسه فرهنگی رجاء، ۱۳۷۶، ۱۹۲ ص.
- جهان‌بزرگی، احمد. **پیشینه تاریخی ولایت فقیه**. تهران: اندیشه جوان، ۱۳۷۷، ۴۸ ص.
- **درآمدی بر نظریه دولت در اسلام**. تهران: اندیشه جوان، ۱۳۷۸، ۱۵۶ ص.
- حاتمی، محمدرضا. **قیام در مقابل حکومت (انقلاب) از دیدگاه اسلام**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی عمید زنجانی، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۰، ۴۲۸ ص.
- حاج محمدی، ابراهیم. «مبانی حکومت دینی در اندیشه سیاسی استاد شهید آیت الله مطهری». **اطلاعات**،

۱۱ الی ۱۳/۲/۱۳۷۸.

حائری، کاظم. «سیاست و حکومت». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۱ (تابستان ۱۳۷۷): ۶ - ۲۷.
حائری یزدی، مهدی. «نقدی بر مقاله: سیری در مبانی ولایت فقیه، نوشته عبدالله جوادی آملی». حکومت اسلامی، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۵): ۲۳۴ - ۲۵۰.
حسینی، عبدالمحمد. حکومت اسلامی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات نمایندگی ولی فقیه در جهاد سازندگی، ۱۳۷۶. ۲۱۳ ص.

حسینی کجانی، محمد صادق. مقایسه نظام دموکراتیک و نظام ولایت فقیه از دیدگاه فطرت انسانی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی احمد علم الهدی، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۷۴، ۱۷۱ ص.
حقایقی، حسین. بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه علامه نائینی و شیخ فضل الله نوری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی عمید زنجانی، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۷۶، ۲۷۹ ص.

حقیقت، صادق. «جایگاه بحث احزاب در اندیشه سیاسی اسلام». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۳ (زمستان ۱۳۷۷): ۱۵۰ - ۱۶۳.

_____ . «چالشهای نظری جامعه مدنی در حکومت اسلامی». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۴۸۱.
حکیم، محمدباقر. «نقش حکومت در دگرگونی اجتماعی». ترجمه محسن حکیم. حکومت اسلامی، سال ۳، ش ۹ (پاییز ۱۳۷۷): ۲ - ۱۵.

حنفی، حسن. «اسلام سیاسی». ترجمه محمدحسن معصومی. حکومت اسلامی، سال ۲، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶): ۲۱ - ۴۵.

حیدری، محسن. «بنیان نظری حکومت دینی». کیهان، ۲ و ۵ و ۸/۹/۱۳۷۸.

خامنه‌ای، علی - رهبر انقلاب. «حکومت و ولایت». تهیه و تنظیم از رضا حق پناه. اندیشه حوزه، سال ۵، ش ۱۷ (تابستان ۱۳۷۸): ۳۲ - ۱۱۱.

_____ . «نقش مردم و جایگاه خبرگان در حکومت اسلامی». مسجد، سال ۷، ش ۳۹ (مرداد و شهریور ۱۳۷۷): ۶ - ۱۱ و ۴۹.

خسروپناه، عبدالحسین. «امام خمینی (س) و چالشهای نظری حکومت ولایت». اندیشه حوزه، سال ۱، ش ۵ (مهر و آبان ۱۳۷۵): ۱۲۷ - ۱۵۰.

_____ . «جامعه مدنی در بستر حکومت دینی». دانشگاه اسلامی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۴ - ۲۷.

_____ . «مشروعیت حکومت ولایت». کتاب نقد، سال ۲، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۱۰ - ۱۳۸.

خسروشاهی، هادی. «همگرایی و ارتباط میان دموکراسی و نظام اسلامی». ارائه شده در: کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

خمینی، روح الله - بنیانگذار انقلاب. «حکومت و ولایت». تهیه و تنظیم از رضا حق پناه. اندیشه حوزه، سال ۵، ش ۱۷ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۵ - ۳۱.

_____ . ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). ۱۳۷۴. ۱۶۰ ص.

خوشرو، غلامعلی. «جامعه مدنی، عقل مفاهیم‌های و انقلاب اسلامی». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۲۸۱.

- دانش، مهرزاد. «احیایگران دین و حکومت دینی». *جامعه سالم*، سال ۶، ش ۲۹ (دی ۱۳۷۵): ۲ - ۵.
- دروزی، بهرام. *ولایت فقیه نظریه سیاسی جمهوری اسلامی ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباس منوچهری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۵، ۲۴۳ ص.
- دهشیری، محمدرضا. «مناسبات دین و دولت در اندیشه سیاسی امام خمینی (س)». *دانشگاه اسلامی*، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۶۲ - ۷۱.
- دین و حکومت، *مجموعه سخنرانیها و مقالات*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸، ۶۰۰ ص. رفت، سینا. «جامعه مدنی - اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». *مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران* (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۶۶۵.
- ربانی گلپایگانی، علی. «دموکراسی در سایه ولایت فقیه». *کتاب نقد*، سال ۲، ش ۸ (پاییز ۱۳۷۷): ۲۱۶ - ۲۴۴.
- _____ . *دین و دولت*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷، ۱۸۰ ص.
- _____ . «فقهت و حکومت». *قبسات*، سال ۲، ش ۴ (۱۳۷۶): ۹۱ - ۱۱۴.
- رجب‌زاده، احمد. «تحلیلی جامعه‌شناختی از تکوین و تداوم حکومت اسلامی در ایران و جهان اسلام». *نامه پژوهش*، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷): ۵۱ - ۶۶.
- رحیم‌پور ازغدی، حسن. «ولایت فقیه و نقد دیدگاه‌های مخالف». *اندیشه حوزه*، سال ۱، ش ۵ (مهر و آبان ۱۳۷۸): ۱۵۱ - ۲۰۴.
- روستایی، جاوید. «جایگاه مردم در نظام حکومتی ولایت فقیه بر اساس اندیشه‌های امام خمینی (س)». *کتاب ماه* (ویژه‌نامه یکصدمین سال تولد امام خمینی (س)): ۱۰ - ۱۴.
- رهنما، عبدالله. «جامعه مدنی و حکومت اسلامی». شیراز، ش ۱ و ۲.
- رهنورد، زهرا. *دولت اسلامی با الهام از اندیشه سیاسی امام خمینی (س)*. پایان‌نامه دکترا، به راهنمایی ملک یحیی صلاحی، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- زیباکلام، صادق. «اندیشه دینی، جامعه مدنی و انقلاب مشروطه». *مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران* (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۶۱۳.
- سائلی، علی. «حکومتی دینی در ترازوی فقه و کلام». *اندیشه حوزه*، سال ۵، ش ۱۷ (تابستان ۱۳۷۸): ۱۱۲ - ۱۳۸.
- سبحانی، جعفر. «قانونگذاری در حکومت اسلامی». *مجموعه مقالات ارائه شده در: کنفرانس اندیشه اسلامی، چهارمین* (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، بهمن ۱۳۶۴).
- ستوده، محمد. «امام خمینی (س) و مبانی نظری سیاست خارجی». *علوم سیاسی*، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۶۰ - ۲۷۷.
- سحابی، بهروز. «ماهیت حکومت اسلامی». *کلمه دانشجو*، ش ۱۶ (تیر ۱۳۷۶): ۳۱ - ۳۳.
- سروش، عبدالکریم. «تحلیل مفهوم حکومت دینی». *کیان*، سال ۶، ش ۳۲ (مهر ۱۳۷۵): ۲ - ۱۴.
- سروش محلاتی، محمد. «امام خمینی (س) احیاءکننده حکومت اسلامی». *اندیشه حکومت*، ش ۱ (تیر ۱۳۷۸): ۹ - ۱۰.
- سعیدیان، محسن؛ راجی، محمدحسین. *ولایت فقیه در حکومت اسلام*. مشهد: علامه طباطبایی. ۱۳۷۳.
- شاکری، محمدتقی. *جایگاه ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. پایان‌نامه کارشناسی

- ارشد، به راهنمایی حسین مهرپور، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۷۴، ۱۴۴ ص.
- شجاعی زند، علیرضا. «تعامل‌های دین و دولت». قبسات، سال ۲، ش ۴ (تابستان ۱۳۷۶): ۲۸ - ۳۸.
- _____ «دین و دولت». راهبرد ش ۱۱ (پاییز ۱۳۷۵): ۱ - ۴۰.
- _____ «مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین». تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۶، ۲۲۰ ص.
- شفیعی، علی. «مشروعیت ولایت فقیه». حکومت اسلامی، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵): ۱۲ - ۳۶.
- _____ «نظام ولایت فقیه یا زیربنای حکومت اسلامی». تهران: مؤسسه فرهنگی آیات، ۱۳۷۶، ۱۵۵ ص.
- شیخ‌الاسلامی، محسن. «ولایت فقیه (حدود و اختیارات و وظایف)». تهران: اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ۱۰۰ ص.
- شیرازی، علی. «پاسخ به شبهاتی پیرامون ولایت فقیه». تهران: دارالصادقین، ۱۳۷۸، ۱۱۶ ص.
- طاهری، حبیب‌الله. «تحقیقی پیرامون ولایت فقیه». تهران: حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷، ۳۳۶ ص.
- طاهری، شمس. «ولایت مطلقه فقیه». ارم، ش ۳ (مهر ۱۳۷۷): ۶۳ - ۷۳.
- طریقی، محمد. «درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلام و حکومت اسلامی». حضور، ش ۲۳ (بهار ۱۳۷۷): ۲۳۹ - ۲۶۵.
- عاشوری لنگرودی، حسن. «حکومت دینی و مصلحت‌اندیشی در نظام امامت و خلافت». حضور، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۷۷): ۱۰۶ - ۱۳۲.
- عالمی، توکلی. «امام خمینی (س) و طرح حکومت اسلامی». قدس، ۱۳۷۸/۳/۱۰.
- عطایی، علی. «حکومت اسلامی». تهران: نشر خرم، ۱۳۷۷.
- علوی کامران، نادر. «جامعه مدنی و حکومت دینی». ارائه شده در: همایش جامعه مدنی و اندیشه دینی (شیراز، معاونت پژوهشی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه علوم پزشکی شیراز، ۱۴ و ۱۵ اسفند ۱۳۷۶).
- _____ «حکومت دینی، دموکراسی و ولایت فقیه». ارم، ش ۱۳ (مهر ۱۳۷۷): ۵۴ - ۶۲.
- علیخانی، علی اکبر. «مشارکت سیاسی». تهران: سفیر، ۱۳۷۷، ۲۷۲ ص.
- عمید زنجانی، عباسعلی. «تأملی در فقه سیاسی شیعه». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۴ (بهار ۱۳۷۸): ۶ - ۲۳.
- _____ «دیدگاه حکومتی در نظریه حسبیه». حکومت اسلامی، سال ۲، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶): ۱۴ - ۲۰.
- _____ «دین سیاسی و سیاست دینی». بولتن اندیشه، ش ۸ و ۹ (۱۳۷۵): ۱۲۹ - ۱۴۳.
- _____ «نسبت دین و سیاست». قبسات، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۵): ۷۰ - ۸۴.
- عنایت، حمید. «مفهوم نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی (س)». ترجمه سعید محبی. کیان، سال ۶، ش ۳۴ (دی و بهمن ۱۳۷۵): ۲ - ۱۳.
- عنایتی شبکلاتی، علی. «احزاب و تشکلهای سیاسی در نظام ولایت فقیه». اندیشه حوزه، سال ۴، ش ۱۳ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۴ - ۳۱.
- عیوضی، لطفعلی. «آسیب‌پذیری لیبرال - دموکراسی در مقابل توتالیتراریسم و مقایسه آن با حکومت دینی»

- بصائر، سال ۳، ش ۲۱ (مهر و آبان ۱۳۷۵): ۸۰ - ۸۷، ش ۲۲ (آذر و دی ۱۳۷۵): ۳۶ - ۴۲.
- فزانی، عبدالوهاب. «مفهوم حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۲۱ - ۲۴۳.
- فضل‌الله، محمدحسین. «ولایت فقیه، شورا و دموکراسی». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۲ (پاییز ۱۳۷۷): ۲۳ - ۳۸.
- فیرحی، داود. «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام». نقد و نظر، سال ۲، ش ۷ و ۸ (تابستان و بهار ۱۳۷۵): ۳۸ - ۷۳.
- _____ . «مفهوم مشارکت سیاسی». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۱ (تابستان ۱۳۷۷): ۳۸ - ۶۹.
- فادری، حاتم. «جامعه مدنی و دین: تأملاتی در حضور و غیاب عناصری از دو روایت جامعه مدنی غرب در اندیشه کلاسیک اسلامی». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۱۹۱.
- قاسمی، مهدی. «منشاء مشروعیت حکومت اسلامی». علوم سیاسی، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۴۴ - ۲۵۹.
- قاضی‌زاده، کاظم. «بررسی ثبات و تحول اندیشه امام خمینی (س) درباره ولایت فقیه». اندیشه دانشجوی، سال ۱، ش ۶ و ۷ (دی و بهمن ۱۳۷۳): ۴ - ۱۱.
- _____ . «ولایت فقیه و خبرنگاران منتخب ملت». کتاب نقد، سال ۲، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۰۰ - ۱۰۹.
- قاهری مغانی، عظیم. «ولایت و حکومت اسلامی در عصر غیبت». اطلاعات، ۲۷ الی ۳۰/۴/۱۳۷۵.
- قدردان ملکی، محمدحسن. «مشروعیت حکومت اسلامی از منظر شهید مطهری». نامه مفید، سال ۵، ش ۱۷ (بهار ۱۳۷۸): ۲۰۵ - ۲۳۲.
- قربانی لاهیجانی، زین‌العابدین. «حکومت اسلامی و ولایت فقیه». تهران: سایه، دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان. ۱۳۷۷. ۳۴۸ ص.
- قوامی، صمصام‌الدین. «ساختار حکومت اسلامی: دیدگاهها و نظریه‌ها». حکومت اسلامی، سال ۴، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۸): ۹ - ۳۹.
- کارشناس، مجید. «جامعه مدنی و دین». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۶۰۳.
- کاظمی حسین‌آبادی، حسین. «تشکیلات اسلامی در آغاز تا پایان حکومت علی بن ابیطالب (ع)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۶۵، ۱۶۷ ص.
- الکتالی، ادریس. «ولایت فقیه، اساس نظام اسلامی». ارائه شده در: کنگره بین‌المللی امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی، دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۷۷).
- کدیور، محسن. «آزادی و حکومت دینی». سلام، ۲ و ۱۲ و ۱۹/۱۰/۱۳۷۵.
- _____ . «حکومت دینی و جامعه مدنی». پیام هامون، سال ۱، ش ۳ (دی ۱۳۷۷).
- _____ . حکومت ولایی. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ۴۰۷ ص.
- _____ . «قلمرو حکومت دینی از دیدگاه امام خمینی (س)». ارائه شده در: کنگره امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی، اولین، (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۱ - ۱۳ خرداد

(۱۳۷۶).

_____ نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشر نی، ۱۳۷۸، ۲۲۴ ص.

کریبی، محسن. بررسی مقایسه‌ای نظریه حکومت اسلامی از دیدگاه محقق نائینی و امام خمینی (س). پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی میرحسین موسوی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۶.

کواکبیان، مصطفی. **دموکراسی در نظام ولایت فقیه**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی عمید زنجانی، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۶۹، ۲۳۹ ص.

_____ «مشروعیت دوگانه ولایت فقیه از دیدگاه حضرت امام خمینی (س)». تربیت، سال ۱۴، ش ۷ (فروردین ۱۳۷۸): ۱۴ - ۲۱، ش ۸ (اردیبهشت ۱۳۷۸): ۲۵ - ۲۹.

_____ «نظریه مشروعیت دوگانه ولایت فقیه از دیدگاه عقل و قانون اساسی». تربیت، سال ۱۳، ش ۶ (اسفند ۱۳۷۶): ۲۴ - ۳۱، ش ۷ (فروردین ۱۳۷۷): ۲۳ - ۳۱.

الکتالی، عرفان. «ضرورت تشکیل حکومت اسلامی». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی، دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س))**، ۱۱ - ۱۳ خرداد (۱۳۷۷).

گرچی، ابوالقاسم. «حکومت و قانون در جمهوری اسلامی ایران». ارائه شده در: **کنفرانس اندیشه اسلامی، چهارمین (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، بهمن ۱۳۶۴)**.

گندمکار، اسماعیل. «سابقه تاریخی نظریه ولایت فقیه». ارم ش ۳ (مهر ۱۳۷۷): ۷۴ - ۸۸.
لاریجانی، صادق. «دین و جامعه مدنی». مجموعه مقالات ارائه شده در: **همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی (تهران، اسفند ۱۳۷۶)**، ص ۸۰۰، ص ۲۱۱.

_____ «مبانی فلسفی - کلامی حکومت دینی». **اندیشه حوزه**، سال ۳، ش ۲ و ۳ (پاییز و زمستان ۱۳۷۶): ۱۰۶ - ۱۱۲.

لاریجانی، محمدجواد. «حکومت اسلامی و مرزهای سیاسی». **حکومت اسلامی**، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵): ۳۷ - ۴۹.

_____ «حکومت دینی کارآمد یا دموکراسی». **کیان**، سال ۶، ش ۳ (اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵): ۱۶ - ۲۳.

لکزایی، نجف. «امام خمینی (س)، احیاءگر اندیشه حکومت اسلامی». **حضور**، ش ۹ (زمستان ۱۳۷۳): ۱۵۴ - ۱۶۸.

مارتین، ونسا. «مقایسه نظریه ولایت فقیه آیت الله خمینی (س) و شرح ابن رشد بر جمهوری افلاطون». ترجمه سیما حاج حریری. **حضور**، ش ۱۷ (پاییز ۱۳۷۵): ۲۱۶ - ۲۳۹.

مانی مقدم، حسین. «حکومت دینی و مشروعیت». **اطلاعات**، ۱۱/۴/۱۳۷۶.

محمدی، مجید. «شریعتی و حکومت اسلامی». **ایران**، ۲۶/۳/۱۳۷۸.

محمدی اشتهاردی، محمد. «ولایت فقیه و رد شبهه‌ها». **ماهنامه پاسدار اسلام**، سال ۱۷ و ۱۸، ش ۲۰۳ الی ۲۰۸ (آبان ۱۳۷۷ الی فروردین ۱۳۷۸)، ش ۲۱۰ الی ۲۱۲ (خرداد الی مرداد ۱۳۷۸).

مدرسی، محمدکاظم. «نقش مردم در حکومت اسلامی». **تبیان**، ش ۲۹.

مرکز آموزش مدیریت دولتی. **حکومت اسلامی و ولایت فقیه**. تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی. ۱۳۷۷، ۸۰ ص.

مردی، محمدرضا. **مبانی مشروعیت نظام سیاسی در اسلام**. تهران: مؤسسه انتشاراتی عطاء، ۱۳۷۶.

- مزینانی، محمدصادق. «حکومت اسلامی در عصر انتظار». حوزه، سال ۱۲، ش ۷۰ و ۷۱ (مهر الی دی ۱۳۷۴): ۱۸۵ - ۲۲۲.
- _____ . «حکومت و مشروعیت در قرائت شهید مطهری». حوزه، سال ۱۶، ش ۹۱ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸): ۲۷۲ - ۳۱۴.
- _____ . «دیدگاه‌های شهید مصطفی خمینی درباره ولایت و حکومت اسلامی». حوزه، سال ۱۴، ش ۸۱ و ۸۲ (مرداد الی آبان ۱۳۷۶): ۲۸۱ - ۳۱۹.
- _____ . «قلمرو و ولایت فقیه از دیدگاه مقدس اردبیلی». فقه، سال ۳، ش ۹ (پاییز ۱۳۷۵): ۱۱۵ - ۱۴۶.
- _____ . «مصلحت نظام از دیدگاه امام خمینی (س)». حوزه، سال ۱۵، ش ۸۵ و ۸۶ (فروردین الی تیر ۱۳۷۷): ۲۲۵ - ۲۶۸.
- _____ . «ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه امام خمینی (س) و قرائت‌های گوناگون». حوزه، سال ۱۵، ش ۸۵ و ۸۶ (فروردین الی تیر ۱۳۷۷): ۱۵ - ۶۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی. «جایگاه حکومت اسلامی در نظام سیاسی اسلام». فردا، ۱۹ و ۱۳۷۶/۱۱/۲۰.
- _____ . «حکومت اسلامی و ولایت فقیه». تهران: سازمان تبلیغات اسلامی. ۱۳۷۳. ۱۶۶ ص.
- _____ . «حکومت و مشروعیت». کتاب نقد، سال ۲، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷): ۴۲ - ۷۷.
- _____ . «عناصر متشکله ولایت فقیه». کیهانشان، ش ۵۶.
- _____ . «ولایت فقیه و حکومت اسلامی». اطلاعات، ۱۳۷۳/۹/۱۹.
- _____ . «ولایت فقیه و عینیت‌های فقه اسلامی». پژوهشنامه متین، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۴۰۵ - ۴۴۱.
- مصلح‌زاده، مصطفی. مبانی فلسفی دولت یا بررسی نظری و ساختار نهادهای جمهوری اسلامی ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی احمد نقیب‌زاده، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۰.
- _____ . «مشروعیت مدنی و مشروعیت فوق مدنی، تعارض یا همگرایی». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۷۲۷.
- مطهری، مرتضی. «ارزش و لزوم تشکیل حکومت اسلامی (در نهج‌البلاغه)». جمهوری اسلامی، ۱۳۷۶/۱/۱۱.
- مظاهری، حسین. نکته‌هایی پیرامون ولایت فقیه و حکومت دینی. تهران: بصائر، ۱۳۷۸، ۱۱۲ ص.
- معرفت، محمدهادی. «حکومت اسلامی بر اساس دین». حکومت اسلامی، سال ۲، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۶): ۷ - ۲۶.
- _____ . «حکومت دینی». نگاه حوزه، ش ۳۶ و ۳۷.
- _____ . «دموکراسی در نظام ولایت فقیه». اندیشه حوزه، سال ۱، ش ۵ (مهر و آبان ۱۳۷۸): ۷۲ - ۱۰۴.
- _____ . «ولایت فقیه». قم: التمهید. ۱۳۷۷. ۲۴۰ ص.
- _____ . «ولایت فقیه». کتاب نقد، سال ۲، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۶۷ - ۲۲۱.
- معصومی، محمد. «حکومت اسلامی، ویژگی‌ها و بایستگی‌ها». صراط، سال ۱، ش ۵ و ۶ (آبان و آذر ۱۳۷۷): ۷ - ۱۷.

مقیسه (مغیثی)، حسین. «ولایت مطلقه و استبداد». گام چهارم، ش ۳ (تیر و مرداد ۱۳۷۷): ۲۹ - ۳۲.
مقیسه، غلامحسین. «درآمدی بر مفهوم جمهوری». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۴ (بهار ۱۳۷۸): ۱۵۸ - ۱۹۰.

ملکی‌زاده، اکبر. بررسی نقش اعتماد متقابل مردم و حکومت در توسعه سیاسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عبدالعلی قوام، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۷۴، ۱۵۷ ص.

- منتظری، حسینعلی. مبانی فقهی حکومت اسلامی (ترجمه فارسی در اسات فی ولایت الفقیه). ترجمه محمود صلواتی. تهران: کیهان، ۱۳۶۷، ۵ ج.

_____ . «نظارت فقیه». راه نو، سال ۱، ش ۱۸ (۳۱ مرداد ۱۳۷۷): ۱۲ و ۱۳، ش ۱۹ (۷ شهریور ۱۳۷۷): ۱۰ و ۱۱.

منصفی، علی اکبر. «اهداف حکومت اسلامی». ارائه شده در: کنفرانس اندیشه اسلامی، چهارمین (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، بهمن ۱۳۶۴).

منصورزاد، محمد. بررسی تطبیقی جایگاه مردم در اندیشه ولایت فقیه با فلسفه سیاسی فارابی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی مصطفی محقق داماد، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

_____ . تفکیک قوا، ولایت فقیه، استقلال قوا». حکومت اسلامی، سال ۴، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۸): ۴۰ - ۶۳.

_____ . «جامعه مدنی و جامعه دینی». مجموعه مقالات ارائه شده در: همایش تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۷۱۱.

_____ . «قانونگذاری در حکومت اسلامی». حکومت اسلامی، سال ۳، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷): ۹۳ - ۱۱۹.

منصوری لاریجانی، اسماعیل. «نقش و جایگاه مردم در حکومت اسلامی». کیهان فرهنگی، سال ۱۵، ش ۱۴۲ (خرداد ۱۳۷۷): ۶۳ - ۶۵، ش ۱۴۳ (تیر ۱۳۷۷): ۶۰ - ۶۳.

موحدی کرمانی، محمدعلی. «حکومت از دیدگاه امام خمینی(س)». اندیشه دانشجو، سال ۱، ش ۱ (مرداد ۱۳۷۳): ۱۰ - ۱۷.

موسوی بیوکی، محمد. حوزه عملکرد ولایت فقیه در تصمیم‌گیریهای سیاسی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی ابراهیم جناتی، دانشگاه امام صادق(ع)، اسفند ۱۳۷۱، ۴۹۳ ص.

موسوی خلخالی، محمد مهدی. «اصل تشریح در حکومت اسلامی». کیهان هوایی، سال ۲۹، ش ۱۳۳۶ (۲۱ تیر ۱۳۷۸): ۹، ش ۱۳۳۷ (۲۸ تیر ۱۳۷۸): ۹.

_____ . شریعت و حکومت، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، ۱۷۵ ص.
موسوی فر، رضیه. نظام ولایت فقیه و روابط بین‌الملل. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی نجفقلی حبیبی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ۳۷۰ ص.

مومن، محمد. «مبانی ولایت فقیه». حکومت اسلامی، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵): ۶ - ۱۱.
_____ . «نحوه قانونگذاری در حکومت اسلامی». ارائه شده در: کنفرانس اندیشه سیاسی،

چهارمین (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، بهمن ۱۳۶۴)
مهدوی، غلامرضا. جایگاه مشارکت سیاسی در حکومت اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی فرهنگ رجایی، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۳، ۱۰۵ ص.

میراحمدی، منصور. «آزادی و ولایت در فقه سیاسی معاصر شیعه». علوم سیاسی، سال ۱، ش ۳ (زمستان

(۱۳۷۷): ۷۵ - ۱۰۷.

_____ . **مسئله آزادی در فقه سیاسی معاصر شیعه**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی داود فیرحی، مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)، ۱۳۷۷.

_____ . «مفهوم آزادی در فقه سیاسی شیعه». *علوم سیاسی*، سال ۰۱، ش ۱ (تابستان ۱۳۷۷): ۷۰ -

۸۸.

میرمدرس، موسی. «حکومت دینی یا حکومت فقهی». *ماهنامه پاسدار اسلام*، سال ۱۶، ش ۱۸۲ (بهمن ۱۳۷۵): ۲۰ - ۲۵، ش ۱۸۳ (اسفند ۱۳۷۵): ۱۹ - ۲۴، ش ۱۸۴ (فروردین ۱۳۷۶): ۲۱ - ۲۴.

میر موسوی، علی. «مبانی دینی و فرهنگ سیاسی مشارکتی». *نقد و نظر*، سال ۲، ش ۷ و ۸ (تابستان و پاییز ۱۳۷۵): ۸۶ - ۱۱۱.

ناصری، محمداقبر. «حکومت اسلامی در ایران». ارائه شده در: *کنفرانس اندیشه اسلامی، چهارمین* (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، بهمن ۱۳۶۴).

«نظریه دولت در فقه شیعه». *کتاب نقد*، سال ۲، ش ۸ (پاییز ۱۳۷۷): ۴ - ۶۵، ش ۹ و ۱۰ (زمستان ۱۳۷۷ و بهار ۱۳۷۸): ۲۲۸ - ۳۰۳، ش ۱۱ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۷۶ - ۲۹۷.

تقیب‌زاده، احمد. «آیا می‌توان از جامعه مدنی اسلام نام برد». ارائه شده در: *همایش جامعه مدنی و اندیشه دینی*، (شیراز، معاونت پژوهشی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه علوم پزشکی شیراز، ۱۴ و ۱۵ اسفند ۱۳۷۶).

نوایی، علی اکبر. «ولایت و قدرت حاکم اسلامی». *اندیشه حوزه*، سال ۵، ش ۱۷ (تابستان ۱۳۷۸): ۲۲۰ - ۲۴۵.

نوری ایبانه، فرشته. «جامعه مدنی و مدینه النبی». مجموعه مقالات ارائه شده در: *همایش تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی* (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۲۵۹.

واعظی، احمد. «پارادوکس جامعه مدنی دینی». ارائه شده در: *همایش جامعه مدنی و اندیشه دینی* (شیراز، معاونت پژوهشی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه علوم پزشکی شیراز، ۱۴ و ۱۵ اسفند ۱۳۷۶).

_____ . **حکومت دینی: تأملی در اندیشه‌های سیاسی اسلام**. تهران: مرصاد، ۱۳۷۸، ۲۸۰ ص.

ولایت فقیه. تهران: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۸، ۴۸ ص.

ولایی، عیسی. **مبانی سیاست در اسلام**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، ۵۷۲ ص.
ولدسیدی، محمد. «مبانی و اهداف نظام سیاسی اسلامی». ارائه شده در: *کنفرانس اندیشه اسلامی، چهارمین* (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، بهمن ۱۳۶۴).

هادوی تهرانی، مهدی. «حکومت اسلامی». *کتاب نقد*، سال ۲، ش ۷ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۳۹ - ۱۶۶.

_____ . **ولایت فقیه (مبانی، ادله و اختیارات)**. تهران: *اندیشه جوان* ۱۳۷۷، ۱۴۸ ص.

هاشمی، محمداسماعیل. «روشنفکران و حکومت اسلامی: مروری بر شبهات دهه اخیر در خصوص حکومت اسلامی و ولایت فقیه». *گام چهارم*، ش ۳ (اسفند ۱۳۷۷): ۲۵ - ۲۸.

هاشمی شاهرودی، محمود. «شورا، اعلیت، مرجعیت و ولایت فقیه». *ارم*، ش ۳ (مهر ۱۳۷۷): ۲۷ - ۳۶.
هدایی، علیرضا. **ولایت فقیه و نظرات برخی از فقهای بزرگ درباره آن**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی حسین گوگانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

یثربی،یحیی. «استبداد، سکولاریزم و حکومت دینی». *کتاب نقد*، ش ۹ و ۱۰ (زمستان ۱۳۷۷): ۶۴ - ۷۹.

یزدی، محمد. «تلازم احیاء دین و تأسیس حکومت دینی». فصلنامه مصباح، سال ۴، ش ۱۶ (زمستان ۱۳۷۴): ۲۱ - ۳۴.

یعقوبی، ابوالقاسم. «حسبه و ولایت فقیه». حوزه، سال ۱۵، ش ۸۵ و ۸۶ (فروردین الی تیر ۱۳۷۷): ۳۳۹ - ۳۶۷.

□ انقلاب اسلامی

- آبراهامیان، ارواند. *ایران بین دو انقلاب، از مشروطه تا انقلاب اسلامی*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ۵۹۶ ص.
- آغاجری، هاشم. «گذر از اصلاح‌طلبی به انقلاب». ارائه شده در: *کنگروه بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی* (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- ابوالحسنی شیرازی، حبیب‌الله. *انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*. تهران: غیاث، ۱۳۷۳، ۶۸ ص.
- ازاماهی، فاد. «انقلاب اسلامی و گرایش تکنوکراتیک». ارائه شده در: *کنگروه بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی* (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- استمپل، جان‌دی. *درون انقلاب ایران*. ترجمه منوچهر شجاعی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷، ۴۶۴ ص.
- اشرف زاده، منصور. *بررسی انقلاب اسلامی ایران از دیدگاه نویسندگان و مفسرین غربی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی هوشنگ مقتدر، دانشگاه امام صادق (ع)، بهمن ۱۳۷۴، ۱۱۷ ص.
- افتخاری، اصغر. «آرمانهای انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی (س)». *ماهنامه پاسدار اسلام*، سال ۱۶، ش ۱۹۰ (مهر ۱۳۷۶): ۱۴ - ۱۷، ش ۱۹۱ (آبان ۱۳۷۶): ۱۷ - ۲۱.
- _____ . «تأثیرات انقلاب اسلامی ایران در گستره جهانی». *نامه پژوهش*، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۲۱۵ - ۲۸۶.
- _____ . «گسستهای اجتماعی و انقلاب اسلامی». ارائه شده در: *کنگروه بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی* (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- اکبرزاده، فریدون. *مقایسه نقش رهبری در نهضت مشروطیت و انقلاب اسلامی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمدرضا تخشید، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ۲۰۸ ص.
- اکبری، منوچهر. «امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی در ذهن و زبان جهان معاصر». حضور، ش ۲۷ (بهار ۱۳۷۸): ۶۲ - ۹۲.
- امیربیک، کمال. «انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب روسیه و فرانسه». *کیهان*، ۱۳۷۳/۱۱/۱۸.
- انصاری، حمید. «سه اصل بنیادین انقلاب اسلامی: دین و سیاست، دین و حکومت، دین و ولایت». حضور، ش ۱۲ (تابستان ۱۳۷۴): ۹ - ۲۵.
- «انقلاب اسلامی، انقلاب خود انگیخته و یا وابسته» *عصر ما*، سال ۵، ش ۱۱۴ (۲۱ بهمن ۱۳۷۷): ۳ و ۱۶، ش ۱۱۶ (۱۹ اسفند ۱۳۷۷): ۱۱۶.
- «انقلاب اسلامی در بستر نظریات انقلاب (نظرات فریده فرهی، میثاق پارسا)». *کار و کارگر*، ۷ و ۱۴ و ۱۳۷۷/۱۱/۲۱.
- «انقلاب اسلامی و تئوریهای انقلاب». *عصر ما*، سال ۵، ش ۱۱۳ (۷ بهمن ۱۳۷۷): ۶ و ۷.
- «انقلاب اسلامی و چگونگی رخداد آن». قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها،

۱۳۷۷، ۲۱۹ ص.

«انقلاب اسلامی و مسأله تشکیل حکومت در اسلام: مصاحبه با مقام معظم رهبری». **انقلاب اسلامی**، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۲۵۵ - ۲۶۵.

ایزدپناه، عباس. «مقدمه‌ای بر مبنای فرهنگ و تمدن انقلاب اسلامی». **انقلاب اسلامی**، سال ۱، ش ۲ (بهار ۱۳۷۸): ۱۰۵ - ۱۲۵.

ایزدی، جهانخشن. **مطالعه تطبیقی کاریزما (به مفهوم وبری) با رهبری انقلاب اسلامی**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی احمد نقیب‌زاده، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

ایزدی، رجب. **طبقه متوسط سنتی و انقلاب اسلامی ایران**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی حسین بشیریه، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

بادامچیان، اسدالله. **شناخت انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن**. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب، ۱۳۷۷، ۲۷۶ ص.

باقی‌زاده، رضا. «ماهیت و عوامل انقلاب اسلامی ایران و شرط تداوم آن از منظر استاد شهید مطهری (ره)». **ماهنامه پاسدار اسلام**، سال ۱۸، ش ۲۰۹ (اردیبهشت ۱۳۷۸).

باهنر، محمد جواد. **مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامی**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴، ۴۱۶ ص.

پارسا، میثاق. «توسعه اقتصادی و دگرگونی سیاسی». ترجمه علی مرشدی زاد. **نامه پژوهش**، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۳۷ - ۱۰۱.

پارسانیا، حمید. **حدیث پیمانه: پژوهشی در انقلاب اسلامی**. قم: معاونت امور اساتید و معارف اسلامی، ۱۳۷۶، ۴۳۰ ص.

پراگلو، یوسف. «انقلاب اسلامی و دوران طلایی غرب». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

پیمان، حبیب‌الله. «از گفتمان انقلاب تا گفتمان دوم خرداد». **دنایای سخن**، ش ۸۴ (اسفند ۱۳۷۷): ۲۱ - ۲۸.

«تحلیلی درباره ماهیت انقلاب اسلامی: انقلاب اسلامی، انقلابی خودانگیخته و یا وابسته». **عصرما**، سال ۵، ش ۱۱۴ (۲۱ بهمن ۱۳۷۷): ۳ و ۱۶، ش ۱۱۶ (۱۹ اسفند ۱۳۷۷): ۶.

ترابی، محمد. **بررسی تطبیقی تئوریهای انقلاب و انقلاب اسلامی**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی کاووس سید امامی، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۷۲، ۲۱۱ ص.

جاریانی، هادی. **نقش رهبری در دو انقلاب اسلامی ایران و سوسیالیستی چین (تا پیروزی انقلاب)**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی رضاقلی نظام مافی، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۶۹، ۳۸۲ ص.

جلالی، حمید. «مبانی نظری انقلاب اسلامی». **کوثر**، ش ۲۷.

جلالی، رضا. «انقلاب اسلامی و بازتاب آن در روابط بین‌الملل: کالبد شکافی سیاسی انقلاب». **گام چهارم**، ش ۳ (اسفند ۱۳۷۷): ۴۴.

حاضری، علی محمد. «انسان‌شناسی انقلاب عامل مغفول در تبیین انقلاب». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

حجاریان، سعید. «تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر نظریات علوم اجتماعی». **حضور**، ش ۱۸ (زمستان

۱۳۷۵): ۱۳۸ - ۱۴۷.

_____ . «رهبری در انقلاب اسلامی: رهیافتی جامعه‌شناسانه». ایران، ۱۱/۲۹/۱۳۷۶.
حجتی کرمانی، محمد جواد. «نگاهی گذرا به انقلاب اسلامی و روحانیت». ایران، ۱۴/۱۵/۱۳۷۸.
الحسن، مهتاج. «ریشه‌های روانی و تاریخی انقلاب اسلامی ایران». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

حسینی، حسین. «اسطوره و رهبری کاریزمایی». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

_____ . «فرهنگ شیعی و کاریزما در انقلاب اسلامی ایران (۵۷ - ۱۳۵۶)». **اطلاعات سیاسی - اقتصادی**، سال ۱۳، ش ۱۳۷ و ۱۳۸ (بهار و اسفند ۱۳۷۷): ۵۲ - ۵۹.

حشمت‌زاده. محمد باقر. «انقلاب و جامعه مدنی». مجموعه مقالات ارائه شده در: **همایش تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران** (تهران، اسفند ۱۳۷۶) ۸۰۰ ص، ص ۴۱۱.

_____ . **چارچوبی برای تحلیل و شناخت انقلاب اسلامی در ایران**. تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸، ۴۰۰ ص.

حیدرهای، محمدعلی. «انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن». **یاد ایام**، سال ۲، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۴): ۱۱ - ۲۰.

خدایاری، ناصر؛ کریمی، علیرضا. **بررسی انقلاب اسلامی**. تبریز: مولف، ۱۳۷۷، ۲۶۰ ص.
خرمشاد، محمدباقر. «اندیشه دینی، انقلاب اسلامی و جامعه مدنی». **دانشگاه اسلامی**، سال ۲، ش ۵ (تابستان ۱۳۷۷): ۴۵ - ۵۴.

خرمشاد، محمدباقر. «فوکو و انقلاب اسلامی ایران: معنویت‌گرایی در سیاست». **پژوهشنامه متین**، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۲۰۹ - ۲۲۴.

_____ . **مطالعه تطبیقی تئوری انقلاب اسلامی و مارکسیستی**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عبدالملی قوام، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۶۹، ۲۹۶ ص.

دانش مهرزاد. **علل سیاسی و اجتماعی همسویی مذهبی و ملی در آستانه انقلاب اسلامی ایران**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۷۷، ۱۵۴ ص.

دلاوری، ابوالفضل. «طرحی برای مطالعه زمینه‌ها و علل اجتماعی وقوع انقلاب اسلامی ایران». **راهبرد**، ش ۹ (بهار ۱۳۷۵): ۴۷ - ۸۸.

دوران، بهزاد. «بازسازی نظریه انقلاب در آثار امام خمینی(س)». **نامه پژوهش**، سال ۲، ش ۸ (بهار ۱۳۷۷): ۵۰ - ۸.

دهشیری، محمدرضا. «بررسی تطبیقی نظریات امام خمینی(س) و اندیشه‌گران غربی درباره انقلاب اسلامی». **نامه پژوهش**، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۲۸۷ - ۳۰۱.

_____ . «نظریه انقلاب اسلامی از دیدگاه امام خمینی(س)». **حضور**، ش ۲۶ (زمستان ۱۳۷۷): ۴۴ - ۸۳.

دهقان، حمید. **پژوهشی نو پیرامون انقلاب اسلامی**. قم: مؤسسه انتشارات مدین، ۱۳۷۷، ۱۹۹ ص.
«دین و انقلاب: گفتگو با دکتر محمد رجعی». **انقلاب اسلامی**، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۷ - ۶۴.
رفیع‌پور، فرامرز. «انقلاب اسلامی از منظر تئوریهای انقلاب». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی امام**

- خمینی (س) و *احیای تفکر دینی*، دومین، (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س))، ۱۱ - ۱۳ خرداد (۱۳۷۷).
- _____ *کوششی در جهت بررسی علل پیدایش انقلاب اسلامی ایران و عوامل مؤثر در روند آینده آن*. دانشگاه شهید بهشتی، معاونت پژوهشی، ۱۳۷۱.
- روحانی، حسن. *انقلاب اسلامی: ریشه‌ها و چالش‌ها*. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۶، ۵۶۶ ص.
- رهبری، مهدی. «نوسازی شتابان و انقلاب اسلامی ایران». *نامه پژوهش*، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۱۴۷ - ۱۶۱.
- زارع، . «وجه تمایز انقلاب اسلامی ایران از نگاه امام خمینی (س)». *ندا*، سال ۹، ش ۲۷ (بهار ۱۳۷۸): ۱۸ - ۲۳.
- زهرانی، مصطفی. «نظام بین‌الملل و انقلاب اسلامی ایران». *راهبرد*، ش ۹ (بهار ۱۳۷۵): ۱۹۳ - ۲۱۲.
- زیباکلام، صادق. *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*. تهران: روزنه، ۱۳۷۶، ۲۸۸ ص.
- سازمان تبلیغات اسلامی. *انقلاب اسلامی، جنگ تحمیلی و نظام بین‌المللی (مجموعه مقالات دفاع مقدس)*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ۲۳۶ ص.
- _____ *انقلاب اسلامی و تهدیدات*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۷، ۴۸ ص.
- سازمان فرهنگ و ارتباطات، مرکز مطالعات فرهنگی و بین‌المللی. *حدیث انقلاب: جستارهایی در انقلاب اسلامی ایران (مجموعه مقالات)*. تهران: مرکز مطالعات فرهنگی و بین‌المللی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۷، ۵۰۴ ص.
- سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی. *تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، مجموعه مقالات*. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، گروه انتشارات، ۱۳۷۷، ۸۱۲ ص.
- _____ *جمهوریت و انقلاب اسلامی، مجموعه مقالات*. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، گروه انتشارات، ۱۳۷۷، ۷۹۲ ص.
- سجادی، فرهاد. «آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی ایران». *بصائر*، سال ۳، ش ۲۳ (بهار و اسفند ۱۳۷۵): ۸۱ - ۹۲، سال ۴، ش ۲۶ (مرداد و شهریور ۱۳۷۶): ۳۸ - ۴۶.
- سروش، عبدالکریم «مدلولات معرفت‌شناختی و کلامی انقلاب اسلامی». ارائه شده در: *کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی* (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- سعید، بابی. «انقلاب اسلامی و دنیای غرب». ارائه شده در: *کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی* (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- سلمان، نوح علی. «ارزیابی نظریه کاریزما در تطبیق با واقعیت انقلاب اسلامی ایران». ارائه شده در: *کنگره بین‌المللی امام خمینی (س) و احیای تفکر دینی*، دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س))، ۱۱ - ۱۳ خرداد (۱۳۷۷).
- سمتی، محمدهادی. «انقلاب اسلامی و تجدید نظر در تئوریهای انقلاب». ارائه شده در: *کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی* (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- _____ «نظریه بسیج منابع و انقلاب اسلامی ایران». *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ش ۳۵ (پاییز ۱۳۷۵): ۱۲۷ - ۱۷۶.

- «وضعیت کنونی حوزه مطالعات انقلاب». پژوهشنامه متین، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۴۵۵ - ۴۶۷.
- سنگری، محمدرضا. «انقلاب اسلامی، رویکردها، واکنشها». تربیت، سال ۱۱، ش ۷ (فروردین ۱۳۷۵): ۴۲ - ۴۴.
- سه تلاتی، درویش. «فروپاشی رژیم شاه در ایران». ارائه شده در: کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).
- سیمبر، رضا. «انقلاب اسلامی در آستانه قرن بیست و یکم». اندیشه حوزه، سال ۴، ش ۱۵ (زمستان ۱۳۷۷): ۱۶ - ۳۱.
- شافی، پرویز. «به دنبال دستیابی به نظریه جامع انقلاب اسلامی». حضور، ش ۲۳ (بهار ۱۳۷۷): ۱۸۰ - ۲۳۸.
- شفیعی‌فر، محمد. درآمدی بر مبنای فکری انقلاب اسلامی، تحولات فکری - فرهنگی ایران و اندیشه انقلاب اسلامی: ۱۳۳۲ - ۱۳۵۷. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی عباسعلی عمید زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ۳۶۹ ص.
- شکرخواه، بونس. «بیروزی انقلاب اسلامی شکست تئوری دانیل لرنر». کیهان، ۱۳۷۵/۱۱/۱۷.
- شیری، محمد. سیری در انقلاب اسلامی ایران و ریشه‌های آن. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی آیتی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شمال.
- صدیقی، کلیم. نهضت‌های اسلامی و انقلاب اسلامی ایران. ترجمه هادی خسروشاهی. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۵، ۲۱۲ ص.
- صفاناج، مجید. «انقلاب اسلامی و توسعه سیاسی». همشهری، ۲۴ الی ۲۶/۶/۱۳۷۷.
- طاعتی، پوپک. «انقلاب اسلامی ایران: یک تحلیل اجتماعی فرهنگی». ترجمه معاونت فرهنگی و اجتماعی. راهبرد، ش ۹ (بهار ۱۳۷۵): ۲۵۷ - ۲۶۶.
- طاهاایی، جواد. «آیا از جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی می‌توان به فلسفه آن راه برد؟». نامه پژوهش، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۵ - ۲۵.
- عسگری، سوسن. اثر مشارکت در وقوع انقلاب اسلامی ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی علی معنوی، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۰.
- «علتها و پیامدهای انقلاب ۵۷: گفتگو با دکتر صادق زیباکلام». دنیای سخن، ش ۸۴ (اسفند ۱۳۷۷): ۱۶ - ۲۰.
- عنایت، حمید. «انقلاب اسلامی: مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی». ترجمه امیرسعید الهی. اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال ۱۳، ش ۱۳۷ و ۱۳۸ (بهار و اسفند ۱۳۷۷): ۴۲ - ۵۱.
- عیوضی، رحیم. «انقلاب اسلامی و تحول در نظریه‌های انقلاب». نامه پژوهش، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۲۶۷ - ۲۸۶.
- غروی‌ان، محسن. «چالش‌های فکری و مواضع حرکت دهه سوم انقلاب اسلامی». گام چهارم، ش ۳ (اسفند ۱۳۷۷): ۶۰ و ۶۱.
- غریبی، حسین. رابطه انقلاب با توسعه سیاسی با تأکید بر انقلاب اسلامی ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمود سریع‌القلم، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۱، ۱۷۷ ص.
- فارسی، جلال‌الدین. چهار انقلاب و دو گرایش مکتبی و دنیا - دولتی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی،

حوزه هنری، ۱۳۷۵، ۴۴۰ ص.

فاضل، ابوتراب. «ریشه‌یابی مهمترین چالش‌های انقلاب». ارائه شده در: *کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی*. (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

فرازی، عبدالوهاب. *درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی*. تهران: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶، ۴۱۵ ص.

..... *رهبرانه‌های نظری بر انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)*. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، ۱۳۷۷، ۳۶۴ ص.

فراستخواه، مقصود. «بازخوانی یک روایت، چرا انقلاب شد؟». *دنیای سخن*، ش ۸۴ (اسفند ۱۳۷۷): ۴۰ - ۴۵.

..... «تحلیلی از ریشه‌های تاریخی و ماهیت انقلاب اسلامی ایران». *سلام*، ۱۳۷۵/۱۱/۲۴. فرهی، فریده. «نظریه اسکاچپول و انقلاب اسلامی». *پژوهشنامه متین*، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۴۶۹ - ۴۸۲.

فضل‌اللهی، یدالله. «تأثیر انقلاب اسلامی بر استراتژیهای امریکا». *انقلاب اسلامی*، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۶۵ - ۱۰۷.

فوران، جان. «انقلاب ۷۹ - ۱۹۷۷: چالشی بر تئوری اجتماعی». *حضور*، ش ۱۸ (زمستان ۱۳۷۵): ۱۸۴ - ۲۱۱.

..... *مقامت شکننده*. ترجمه احمد تدین. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷، ۶۲۸ ص.

..... «نظریه‌ای در خصوص انقلابهای اجتماعی جهان سوم: مقایسه‌ای بین ایران، نیکاراگوئه، السالوادور». ترجمه مینو آقایی. *راهبردها*، ش ۹ (بهار ۱۳۷۵): ۲۲۵ - ۲۵۶.

فوکو، میشل. «انقلاب اسلامی ایران اولین انقلاب پست مدرنیسم جهان در قرن حاضر است». *گام چهارم*، ش ۳ (اسفند ۱۳۷۷): ۴۵.

..... *ایرانیها چه رویایی در سر دارند؟*. ترجمه حسین محصومه همدانی. تهران: هیرمس، ۱۳۷۷، ۷۲ ص.

فیاض، ابراهیم. «مبانی فلسفی انقلاب اسلامی». *قدس*، ۱۳۷۸/۲/۲۲.

فیاضی، محمدحسن. *بررسی عوامل مؤثر در دستیابی به اهداف انقلاب اسلامی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی محمود سریع‌القلم، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۰، ۲۳۶ ص.

قادری، حاتم. «چالش‌های انقلاب اسلامی در آستانه قرن بیست و یکم». *صبح امروز*، ۲ و ۱۲/۴/۱۳۷۸. قبادی، خسرو. *بررسی نظری رابطه منافع ملی و ایدئولوژی اسلامی در انقلاب اسلامی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی منوچهر محمدی، دانشگاه تهران.

قربانی، نبی‌الله. *بررسی حلال ناتوانی گروههای ملی‌گرا و توانمندی جریانات اسلام‌گرا در کسب و حفظ قدرت در روند انقلاب اسلامی (۱۳۶۰ - ۱۳۵۶)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی

محمدباقر حشمت‌زاده، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۶، ۱۷۶ ص.

«کالبد شکافی انقلاب اسلامی: میزگردی با حضور دکتر آقاجری، دکتر سمتی، دکتر حجاریان». *عصر ما*، سال ۵، ش ۱۱۴ (۲۱ بهمن ۱۳۷۷): ۴ و ۲۵، ش ۱۱۵ (۵ اسفند ۱۳۷۷): ۴ و ۸.

کدی، نیکی. «چرایی انقلابی شدن ایران». ترجمه فردین قریشی. *پژوهشنامه متین*، سال ۱، ش ۲ (بهار

(۱۳۷۸): ۲۲۱ - ۲۳۷.

_____ . **ریشه‌های انقلاب ایران**. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: قلم، ۱۳۶۹، ۴۴۷ ص.
 _____ . «مطالعه تطبیقی انقلاب‌های ایران». ترجمه فردین قریشی، پژوهشنامه متین، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۲۹۱ - ۳۱۸.

_____ . **کدیور، جمیله**. **رویارویی انقلاب اسلامی و آمریکا**. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۴، ۲۵۲ ص.
 _____ . «نقش نهضت عاشورا در شکل‌گیری و تداوم انقلاب اسلامی ایران». **واهب‌رود**، ش ۶ (بهار ۱۳۷۴): ۲۸ - ۳.

_____ . **کفانی، محمد مهدی**. **انقلاب اسلامی ایران در جهت حاکمیت ملت‌های زیر سلطه**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی اسرافیل رحیمی موفر. دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۵۹.
 _____ . «عوامل بین‌المللی عدم توانایی مهار انقلاب اسلامی». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

_____ . **گلستانی، غلام نبی**. **انقلاب اسلامی رستاخیز استکبار ستیزی**. **اندیشه حوزه**، سال ۴، ش ۵ (زمستان ۱۳۷۷): ۴ - ۱۵.

_____ . **گل محمدی، احمد**. «زمینه‌های بسیج مردمی در انقلاب اسلامی». **واهب‌رود**، ش ۹ (بهار ۱۳۷۵): ۸۹ - ۱۰۶.
 _____ . **لی، رابرت دی**. «انقلاب اسلامی و اصالت». ترجمه مهرداد وحدتی دانشمند. **حضور**، ش ۹ (زمستان ۱۳۷۳): ۹۶ - ۱۱۸.

_____ . **متقی‌زاده، احمد**. **انقلاب اسلامی ایران و عوامل وقوع آن**. تهران: انجمن قلم ایران، ۱۳۷۷، ۱۸۰ ص.
 _____ . **بررسی علل وقوع انقلاب اسلامی ایران**. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی صادق زیباکلام، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۷۶.

_____ . **محتشمی‌پور، علی اکبر**. «رویکردهای اساسی در سیاست خارجی انقلاب». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی** (تهران، ۱۰ - ۱۲ مهر ۱۳۷۸).

_____ . **محمیان راد، مهدی**. **انقلاب، مطبوعات و ارزشها: مقایسه انقلاب اسلامی و مشروطیت**. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۵۴۸ ص.

_____ . **محقق داماد، مصطفی**. «انقلاب اسلامی و احیای آزادیهای مشروع». **همشهری**، ۱۳۷۷/۵/۱.
 _____ . **محمدی، منوچهر**. **انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب‌های فرانسه و روسیه**. تهران: مؤلف، ۱۳۷۴، ۳۳۲ ص.

_____ . «انقلاب اسلامی در نظام جهانی». ارائه شده در: **کنگره بین‌المللی امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی**، دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۷۷).

_____ . **تحلیلی بر انقلاب اسلامی**. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷، ۲۵۶ ص.
 _____ . **محمدی، یدالله**. «انقلاب اسلامی، برداشتها و رویکردهای مختلف». **فصلنامه مصباح**، سال ۵، ش ۲۰ (زمستان ۱۳۷۵): ۲۱ - ۳۷.

_____ . **محمدی حبیبیه، محمدرضا**. «جایگاه انقلاب اسلامی ایران در نظم نوین جهانی». مجموعه مقالات ارائه شده در: **سمینار بررسی سیره نظری و عملی حضرت امام خمینی (س)**، چهارمین (تهران، جمعیت زنان جمهوری اسلامی ایران، خرداد ۱۳۷۳) ۲۲۸ ص، ص ۱۷۱.

_____ . **مدرسی، محمدتقی**. **استراتژی انقلاب اسلامی**. ترجمه محمد صادق پارسا. تهران: مؤلف، ۱۳۷۱، ۳۱۹ ص.

- مدنی، سعید. «کلبند شکافی انقلاب: میزگردی با حضور آقایان دکتر خامه‌ای، دکتر پیمان، دکتر پهلوان». *ایران فردا*، سال ۷، ش ۵۱ (بهمن و اسفند ۱۳۷۷): ۴۳ - ۵۲.
- مدیرشانه‌چی، محسن. «نظریه توسعه ناموزون در تحلیل انقلاب اسلامی». *نامه پژوهش*، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۲۷ - ۲۷.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی. *انقلاب اسلامی در پایان‌نامه‌های دانشگاهی جهان: روابط بین‌الملل - تاریخ سیاسی*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۳۶۸ ص.
- مشیرزاده، حمیرا. «نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی ایران». *راهبرد*، ش ۹ (بهار ۱۳۷۵): ۲۷ - ۴۶.
- مصطفوی، پروین. «شاخصه‌های یک انقلاب اسلامی با ملاحظه آراء و سیره امام خمینی (س)». *دانشگاه اسلامی*، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (تابستان و پاییز ۱۳۷۸): ۱۵۶ - ۱۶۳.
- مظهری، مرتضی. *پیرامون انقلاب اسلامی*. تهران: صدرا، ۱۳۷۳، ۱۹۲ ص.
- _____ . «ماهیت و عوامل انقلاب اسلامی». *ارم*، ش ۲ (بهمن ۱۳۷۶): ۴۸ - ۵۰.
- معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی. *رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی، مجموعه مقالات*. تهران: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۷، ۳۶۶ ص.
- معدل، منصور. «نظریه‌های انقلاب اسلامی، کوشش برای تطبیق با انقلاب اسلامی». ترجمه محمدسالار کسرابی. *پژوهشنامه متین*، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۳۱۹ - ۳۵۸.
- معظم‌پور، اسماعیل. *انقلاب اسلامی و گستردگی دولت*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی احمد نقیب‌زاده، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- منصوری، جواد. *جنگ فرهنگی علیه انقلاب اسلامی*. تهران: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶، ۱۵۲ ص.
- موسوی، رضا. *تحلیل جنبه‌های ناسیونالیسم در انقلاب فرانسه و بررسی آن در انقلاب اسلامی ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی احمد نقیب‌زاده، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۰، ۲۹۰ ص.
- مولانا، حمید. «ریشه‌های پیروزی انقلاب اسلامی». *کیهان*، ۱۳۷۵/۱۱/۱۸.
- _____ . «علوم اجتماعی و انقلاب اسلامی». *کیهان*، ۱۳۷۷/۱۱/۲۹.
- مهاجری، مسیح. «امام خمینی (س) و رسالت بین‌المللی انقلاب اسلامی». ارائه شده در: *کنگره بین‌المللی امام خمینی (س) و احیاء تفکر دینی، دومین (تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س))*، ۱۱ - ۱۳ خرداد ۱۳۷۷).
- میرسپاسی آشتیانی، علی. «بحران سیاست غیردینی و ظهور اسلامی سیاسی در ایران». *نامه پژوهش*، سال ۳، ش ۱۰ و ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۱۰۵ - ۱۶۱.
- «میزگرد چالش‌های نظری در باب اهداف انقلاب اسلامی، با شرکت: دکتر محمد حسین پناهی، دکتر حاتم قادری، حجت‌الاسلام محسن کدیور، دکتر عباس منوچهری». *پژوهشنامه متین*، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۸۲ - ۹.
- نجفی، محمدجواد. «نقش نهضت عاشورا در تشکیل و تداوم انقلاب اسلامی ایران». *بصائر*، سال ۲، ش ۹ (تیر ۱۳۷۴): ۲۸ - ۳۵.
- نجم‌آبادی، افسانه. «بازگشت به اسلام: از مدرنیسم به نظم اخلاقی». ترجمه عباس کشاورز شکری. *پژوهشنامه متین*، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۷۷): ۳۵۹ - ۳۸۶.
- نقوی حسینی، حسین. *انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*. تهران: برهمند، ۱۳۷۶، ۲۴۸ ص.

نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها. درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی، مجموعه مقالات. تهران، ۱۳۷۶. ۴۱۶ ص.

واعظزاده خراسانی، محمد. امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات). مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵. ۳۵۹ ص.

_____ . «درآمدی بر مجموعه مقالات امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی». مشکوة، ش ۴۶ (بهار ۱۳۷۴): ۴ - ۳۴.

هادیان، ناصر. «نظریه تدا اسکاچپول و انقلاب اسلامی». راهبرد، ش ۹ (بهار ۱۳۷۵): ۱ - ۲۶.
هوشی سادات، هاشم. «اصول و آرمانهای انقلاب اسلامی از نگاه استاد شهید مطهری». اطلاعات، ۱۳۷۷/۱۱/۲۴.

یعقوبی، ابوالقاسم. «نقش روحانیت در تثبیت انقلاب اسلامی». حوزه، ش ۶۳ - ۶۴ (مرداد الی آبان ۱۳۷۳): ۳۳۱ - ۳۸۳.

Viewing the Politics-Gnosis Ratio

Muhammad Mahdi Mujahidi

The essayist first sets aside the procedures that are of no logical priority as to issue or partly contain fallacies in order to study the ratio between political episteme and that of Irfân, Gnosis, finally choosing to study productive- epistemic- causal ratio between these two epistemic fields as his own selected procedure. Further, testing this procedure results in the fact that there stands no such ratio between these two fields of episteme but there can be an indirect epistemic ratio between these two fields. In this essay as proportionate to issue, some views of the late Āqā Muhammad Reza Qomshāie have also been checked.

The Function of Negotiable papers in the Islamic Shariah

Sayyid Muhammad Mūsawi Bujnūrī

While intending to refer to negotiable papers and their legal nature, the essayist deals with the rules of negotiable papers on Khums, (one-fifth levy), Zakāt (statutory Islamic levy on specified items to be used for muslims' welfare), loan, marriage protion, waste, usurpy and Diyah (ransom) in a specific way, arguing about parts of common Jurisprudic views in these respects.

The Fundamental of Conditional Function of Authority in Obligations and its Impact on Political Thought of Imam Khomeini (R.A)

Sayyid Hassan Khomeini

By studying the principal view of Hadrat Imam about the conditional Function of authority in obligations as compared with the opposite views, the essayist has demonstrated its impression on political practice and thought of Imam.

Rooting out the most important Challenges of the Iranian Islamic Revolution in the third decade

Sayyid Abuturab Fādhil

The essay basically aims at responding the basic question of what are the important challenges of the Islamic revolution in third decade? The essayist, in an analytic-historical approach, has tried to take advantage of the structural developments as a conceptual basis of analysis based on which to consider the Islamic revolution challenges in two fields of culture and politics.

The Incorporative - Founding Paradigm of "Islamic Republic" and Conceptual Challenges

Yahya Fowzi

This essay deals with a variety of views about the post - revolution paradigm of political modernization as well as with positioning the paradigm favored by Imam Khomeini (RA) within the subject paradigms. According to the essayist, the paradigm favored by Imam is of an incorporative - founding paradigm that came to be posed against the unitarianistic and universalistic paradigms. Although this paradigm is in comparison and contrast with the other paradigms, it is finally formed as an independent but resilient paradigm.

The Historical Identity and Anthropology of Revolution

The stupefying factor for elucidations of Islamic Revolution

Ali Muhammad Hāzeri

The essay, while considering the elucidations made about the Islamic Revolution of Iran over the past two decades, attempts to specify the roots of failures accordingly. On a major taxonomy, the elucidations are divided in two types: those that regard the actors as rational and the ones that have analyzed the Revolution within irrational behavior of actors. To the essayist, the humanistic anthropology of the West being generalized, its historical story being spread over Iranian community as well as serious disregarding the mental-historical grounds and identity of this community have been introduced as dominant problem of these elucidations.

After explicating the main elements of Islamic-Iranian identity of Iranian community at the threshold of revolution, it's been tried to analyze the emerging Islamic Revolution based on these components. In the end, a conceptual model for elucidating the Revolution is being initiated.

A Contrast of Interpretation Matter in Two

Constitutions of Mashrutiyyat and IRI

Muhsen Khalili

Only one authority had been determined for the interpretation of the Constitution and regular law within the Mashrutiyyat (Constitutionalism) but there has been a more suitable legal way adopted in the Islamic Republic of Iran's Constitution. Meaning that the interpretation of regular law and the Constitution has been transferred to two independent symbols. The essayist believes that:

1) The Guardian council is not primarily authorized to interpret the Constitution without facing interpretative questions.

2) The Expediency Council is especially in charge of bridging the differences rather than legislating.

3) The laws enacted within the Expediency Council are naturally to deal with regular law the interpretation of which is upon the responsibility of the Islamic Consultative Assembly according to the Constitution. Therefore, the interpretation of enactments in this Council by the members stands against the Constitution and legal rank.

Revolution in the Semiperiphery: The Case of Iran

406

Abstract

David Jurjani

translator: Ali Murshidizad

The essay deals with a study of the Islamic Revolution of Iran within the view of the World System. The essayist claims that Iran's transferring from non-capitalistic productive manner to world economy triggers serious politico-economic conflicts. The semiperipheral nature of Iran caused Shah to expand strong non-capitalistic institutions (mosque and bazaar). The political crisis unleashed by this coupled with structural inflation as well as economic obstacles swept through the nation; thus, the national dilemma together with lack of legitimacy dismantled the existing political system. This analysis favors two levels: internal dynamisms (class) and external dynamisms (global economy). At the first level, the starting point remains to be the pre-capitalistic production relations of Iran and at the second level, the conflicts because of Iran joining the global market. The present essay researches on four typical periods to make these conflicts clear: Mussadiq (1330-1332 / 1951-1953), The White Revolution (1340-1342 / 1961-1963), the time when semiperiphery status is gained (1973/1351 and finally the threshold of Islamic Revolution (1977/1355).

Istiṣnā' Sale

Jamshid Jāfarpūr

"Istiṣnā' Sale", that is selling upon order. Vendor undertakes to make and deliver a merchandise as ordered by the purchaser and a sale contract is concluded when an order is made.

Such a contract is formally acceptable in rational societies. What is knowingly ascribed to Shi'a Fiqh is the "inaccuracy" of contract thereof.

The present essay takes hold of reviewing this phenomenon according to shiite Jurisprudic regulations.

Matin Journal of Research 3 / 4

English Abstracts of Essays

Authority and Expediency: a Prelude to Philosophy of State in Political Thought of Imam Khomeini (R.A)

Asghar Iftikhari

The essayist, here, refers to two important philosophical paradigms within political philosophy while raising the political authority relation with "Expediency". The first paradigm named as "State Expediency" suggests acquisition of State interests covered by national interests, meaning that Expediency becomes an instrument for profiteering of an individual or a ruling group. The second paradigm is called "Expedient State" that denotes establishing of state according to public demand and that of the existing political factions in society.

Regarding the type of existant relationship, it is made clear that Expediency in the first padadigm is defined as internal and in the second paradigm as external and authority happens to be servee and server.

Now the question posed here is that which one of the two said paradigms was considered by Imam (R.A) who brought up the concept of Expediency in the Islamic government. For answering this question and analyzing two concepts of authority and expediency in Imam's political thought, the essayist draws this conclusion that: Imam mainly - for the sake of the practical - conceptual principles of Islamic policy - disapproves of the concept of expediency in its founding shape (containing the two subject paradigms), in other words, Imam's fundamental intention by expediency in government is not only the state reliancy upon expediency but it is the way the state takes advantage of it. In short, Imam looked at Expediency as a way not as a philosophy of establishing the state.

Expurgating the Measure of Reckoning Diyah Rate (1)

Khayrallah Taymūri

The essayist, after dealing with the issue, chooses to question the legal nature of Diyah as a logical headway, and following a touch on various aspects, pounds the theory of duality of legal nature of Diyāt. the essayist postpones his proposal concerningly as to future considerations in part II of his essay.

	Viewing the Politics-Gnosis Ratio	301
	Muhammad Mahdi Mujahidi	
	The Function of Negotiable papers in the Islamic Shariah	319
	Sayyid Muhammad Musawi Bujnūrdi	
Confab	A Confab with Ayatallah Sayyid Azz al-din Zanjāni	335
Insight	Ideology, Religion and Revolution of Iran	347
	Amir Nikpay	
	A Brief Criticism of "Why Iran has been Revolutionary?"	363
	Shahab Shahidani	
News, Views, Comments	Opening of MA Programs in Imam Khomeini Research Institute	369
	Conferences	371
	Lectures	373
	Bibliography of Imam Khomeini (R.A), Islamic Government, Islamic Revolution	374
	Abbas Rajabi	
Abstracts	English Abstracts of Essays	403-408

Table of Contents

Matin's Editorial Note		1
Round-Table	Reflections in the Islamic Revolution Political Thought	7
Essays	Authority and Expediency: a Prelude to Philosophy of State in Political Thought of Imam Khomeini (R.A) A. Iftikhari	101
	Expurgating the Measure of Reckoning Diyah Rate (1) Kh. Taymūri	125
	Revolution in the Semiperiphery: The Case of Iran David Jurjāni translated by: Ali Murshidizad	147
	Istiṣnā' Sale Jamshid Jafarpūr	171
	The Historical Identity and Anthropology of Revolution The stupefying factor for elucidations of Islamic Revolution Ali Muhammad Hazeri	187
	A Contrast of Interpretation Matter in Two Constitutions of Mashrutīyyat (Constitutionalism) and IRI Muhsen Khalili	211
	The Fundamental of Conditional Function of Authority in Obligations and its Impact on Political Thought of Imam Khomeini (R.A) Sayyid Hassan Khomeini	239
	Rooting out the most important Challenges of the Iranian Islamic Revolution in the third decade Sayyid Abaturab Fādhil	247
	The Incorporative-Founding Paradigm of "Islamic Republic" and Conceptual Challenges Yaḥya Fawzi	279

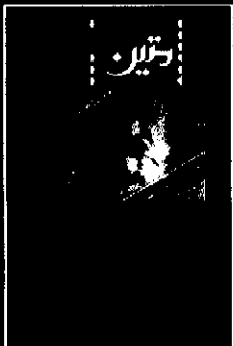
3&4 1999
FIRST YEAR / SUMMER & FALL, 1378

PAZHUHESHNAMEH

MATIN

QUARTERLY
JOURNAL OF RESEARCH
INSTITUTE OF
IMAM KHOMAINI AND
ISLAMIC REVOLUTION

سازمان پژوهش‌ها
و تحقیقات
انقلاب اسلامی



- **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, Muhammad Hassan Mar'ashi, Seyyed Mohammad Mousavi Bojnurdi, Husayn Mehrpour.
- **Internal Manager and Editorial Board Secretary:** Muhammad Mahdi Mujahidi
- **Junior Editors:** Atiyye Zandiyye, Farahnaz Naimi
- **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 Rls
- **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.

Dear subscribers shall fill the subscription slip enclosed with remittance and mail /fax to Uruj printing and publishing office: 1430, opposite Tehran University, Enghelab Ave.,

Tel: 6404873 - 64993081

Fax: 6400915

Subscription fee shall be made payable into current account No. 194-12946, Bank of Tejarat, Ordibebesht branch, Uruj Institute

inside Iran Rls 30,000 (4 issues per year)

outside Iran Rls 120,000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be received upon demand.



Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address.

Name and address of subscriber.....

.....

Tel:..... Area code:.....

Amount of Rls:..... Receipt No/date:.....

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.