

آشنایی با

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س) در سال ۱۳۷۵ با هدف پژوهش در جوانب مختلف حیات و اندیشه امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی ایران، تربیت محقق در این زمینه و معرفی دیدگاه‌های حضرت امام و نیز انقلاب اسلامی ایران در مجامع علمی داخل و خارج از کشور آغاز به کار کرد.

تأسیس این پژوهشکده که مرهون دوراندیشی و دلبستگی زنده یاد حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد خمینی به آرمان‌ها و اندیشه حضرت امام بوده است، بر اساس موافقت قطعی شماره ۲۲/۵۵۱۸ مورخ ۷۴/۱۱/۳ شورای گسترش وزارت علوم تحقیقات و فناوری کشور صورت گرفته است.

اهم وظایف پژوهشکده:

انجام پژوهش‌های بنیادی و کاربردی در زمینه آرا و اندیشه‌های امام خمینی^(س) و شناخت انقلاب اسلامی و رشته‌های وابسته به آن‌ها؛

ایجاد ارتباط فعال و سازنده با سایر مؤسسات و جوامع علمی و پژوهشی در داخل و خارج از کشور؛
برگزاری همایش‌ها و مجامع علمی داخلی و بین‌المللی در موضوعات مرتبط با وظایف؛
اقدام در جهت گردآوری اسناد مدارک و منابع علمی داخلی و خارجی در زمینه فعالیت پژوهشکده؛
تألیف و ترجمه متون، و آثار و نشریات علمی - پژوهشی متناسب با اهداف پژوهشکده.

گروه‌های پژوهشی:

این پژوهشکده در حال حاضر دارای پنج گروه پژوهشی فعال به شرح زیر است:
گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه عرفان اسلامی، گروه اندیشه سیاسی در اسلام، گروه تاریخ انقلاب اسلامی و گروه جامعه‌شناسی انقلاب.

پذیرش دانشجو:

این پژوهشکده هر سال از طریق آزمون، سراسری دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری برای رشته‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی، عرفان اسلامی، اندیشه سیاسی در اسلام، جامعه‌شناسی انقلاب و تاریخ انقلاب اسلامی دانشجو می‌پذیرد.

نشانی پژوهشکده: تهران: بزرگراه تهران - قم حرم مطهر حضرت امام خمینی^(س)، ساختمان

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴



پژوهشنامه

سال بیست و چهارم / شماره نود و شش / پاییز ۱۴۰۱
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

- **امتیازات:** دارای رتبه علمی - پژوهشی بر اساس نامه شماره ۳/۴۷۱۹ مورخ ۱۳۸۶/۶/۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری / دارای ضریب تأثیر (IF) / نمایه شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- **صاحب امتیاز:** پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **مدیر مسئول:** عباسعلی روحانی
- **سر دبیر:** سید محمد موسوی بجنوردی
- **قائم مقام سردبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**

سید محمد موسوی بجنوردی	استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (س)
علی محمد حاضری	پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
نجفقلی حبیبی	دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس
فاطمه طباطبایی	دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
سید مصطفی محقق داماد	دانشیار گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
حسین مهرپور	استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
سید صدرالدین موسوی جشنی	استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
اسماعیل حسن زاده	دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
علی مرشدی زاد	دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهرا (س)
خوزه کوتیلاس فرر	دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد
	دانشیار زبان فارسی و فرهنگ ایران، گروه مطالعات زبان های مدرن

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** سید صدرالدین موسوی
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **حروفچین و صفحه‌آرا:** یوسف بهرخ
- **طراح جلد:** زهرا قربانی
- **لیتوگرافی، چاپ و صحافی:** مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه تهران - قم، حرم مطهر حضرت امام خمینی (س)، ساختمان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **کد پستی:** ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴
- **دورنویس:** ۵۵۲۳۵۶۶۱ **تلفن:** ۵۱۰۸۵۵۰۷
- **وب سایت اینترنتی:** mags.ri-khomeini.ac.ir **پست الکترونیکی:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- **بهای تک شماره:** ۱۰۰۰۰ ریال
- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاههای پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مأخذ آزاد است.
- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. موضوع مقالات باید در راستای هدف فصلنامه یعنی واکاوی اندیشه‌های حضرت امام خمینی و تحقیق و بررسی درباره انقلاب اسلامی باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه و در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۱۸۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژگان کلیدی (۱۰-۵) تنظیم گردد.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویست هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف سال انتشار: شماره صفحه) عمل شود.
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود:
 - **کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، تعداد مجلدات. (همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد).
 - **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
 - **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان پایان‌نامه»، (مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی)، نام دانشگاه، نام دانشکده.
 - **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
 - **ارسال مقاله:** از طریق سامانه مجله

فهرست مطالب

- ۱ نسبت اخلاق و سیاست در گفتمان‌های اندیشه‌ای معاصر ایران
منصور انصاری
- ۲۷ امام خمینی و رویکردهای سه‌گانه به مسائل پیرامون مرگ
مائده سادات حسینی زاده، مسعود صادقی علی‌آبادی
- ۵۵ وجوب پذیرش مصالحه مالی با اولیای دم از سوی محکوم به قصاص نفس با رویکردی
به آرای امام خمینی^(ه)
محمد رضا حمیدی، امین رضایی
- ۸۱ تجزیه‌پذیری بیع اقساطی با رویکرد تحلیل اقتصادی در حقوق ایران و فقه امامیه با
نگاهی به اندیشه امام خمینی^(س)
بهمن سلیمانی، بهرام تقی‌پور
- ۱۰۹ توسل به زور به منظور دفاع از خود در اسلام با نگاهی به دیدگاه امام خمینی^(ه)
قاسم قاسمی بیورزنی، محمد رسول آهنگران، سید ابوالقاسم نقیعی، محسن مجبی
- ۱۳۹ نسل پنجم نظریه‌های انقلاب؟
محمد سالار کسرائی
- ۱۸۱ تفاوت مبنایی قاعده احسان و ائتمان و آثار آن با تکیه بر دیدگاه امام خمینی^(ه)
محسن واتقی، سیده فاطمه هاشمی، محمد مهریار
- ۲۱۰ چکیده مقالات به زبان انگلیسی



مقالات پژوهشنامه بر اساس ترتیب حروف الفبای
نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شده است.

نسبت اخلاق و سیاست در گفتمان‌های اندیشه‌ای معاصر ایران^۱

منصور انصاری^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: تاریخ اندیشه سیاسی نویسی در ایران تاکنون عمدتاً از منظر رابطه سنت و مدرنیته نگاشته شده است و بدون اغراق می‌توان گفت که خود این شیوه نگارش اندیشه سیاسی به گفتمان مسلط و هژمونیک تبدیل شده است که امکان بروز گفتمان‌های دیگر را بر همین اساس سخت و دشوار کرده است. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در تلاش است تا از طریق بررسی نسبت اخلاق و سیاست پرتو تازه‌ای به گفتمان‌های اندیشه‌ای ایران معاصر بیفکند: گفتمان اسلام سیاسی، لیبرالیسم و مارکسیسم.

از لحاظ نظری، سه نسبت میان اخلاق و سیاست وجود دارد: متافیزیک حداکثری، متافیزیک حداقلی و عدم رابطه بین اخلاق و سیاست. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که گفتمان اسلام‌گرا از حیث نسبت اخلاق و سیاست، متافیزیک حداکثری است و از این رو خواهان دخالت حداکثری اخلاق‌گرایانه در حوزه سیاست است؛ گفتمان لیبرالیسم ایرانی، از این حیث، متافیزیک حداقلی است و خواهان کمترین دخالت اخلاق‌گرایانه در ساحت‌هایی از زندگی بشری است. گفتمان مارکسیسم ایرانی با توجه به بنیادهای نظری خاصی که بر آنها استوار شده است، معتقد به جدایی حوزه اخلاق از سیاست است.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.378011.2125

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.4.6

۲. استادیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: Ansari@ri-khomeini.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۳ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۳

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره نود و هشت / بهار ۱۴۰۲ / صص ۲۵-۱

کلیدواژه‌ها: اخلاق، پست مدرنیته، سیاست، لیبرالیسم، مارکسیسم، متافیزیک حداقلی، متافیزیک حداکثری، مدرنیته.

مقدمه

تاریخ تحولات سیاسی و حتی اندیشه‌ای ایران در دوره بعد از قاجاریه از چند زاویه مانند ساختار طبقاتی و اجتماعی (آبراهامیان، ۱۳۷۷؛ اشرف، ۱۳۵۹؛ فوران، ۱۳۷۸)، شیوه تولید اقتصادی (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷)، مسئله هویت‌یابی (رجایی، ۱۳۸۵)، روشنفکران (رحیمی بروجردی، ۱۳۷۷؛ قیصری، ۱۳۸۹)، گذار به دموکراسی (بشیریه، ۱۳۸۷؛ غلامرضا کاشی، ۱۳۸۷)، توسعه و عقب‌ماندگی (رفیع پور، ۱۳۷۸) منازعات سیاسی دینی و غیردینی (آجودانی در کتاب مشروطه ایرانی و پیش‌نظریه ولایت فقیه با دیدگاه نقادانه به چنین بررسی‌ای می‌پردازد) موردبررسی قرار گرفته است که همگی به نحوی از انحاء متأثر از همان بحث بسیار کلان و پردامنه سنت و مدرنیته معروف بوده است (ر.ک. به: آشوری، ۱۳۷۶؛ وحدت، ۱۳۸۳) که به گفتمان تحلیلی هژمونیک در علوم انسانی چند دهه اخیر تبدیل شده است و شاید اغراق نباشد اگر گفته شود که تفاوت‌ها را صرفاً باید در تأکید بر وجوه خاصی از سنت و مدرنیته در بین آن‌ها یافت و یا این‌که به لحاظ ارزش‌داوری، برخی از نگاه سنت به رابطه با مدرنیته و عده‌ای هم از نگاه مدرنیته به رابطه با سنت پرداخته‌اند و طیف گسترده‌ای نیز در تلاش بوده‌اند تا راهی برای آشتی و سازگاری میان این دو بیابند که می‌توان اندیشه‌های آن‌ها را اصطلاحاً «پیوندی» یا «دورگه‌ای» نامید.

رویکرد تحلیلی فوق‌الذکر هرچند دستاوردهای نظری فراوانی به دنبال داشته و توانسته است پرتو جدیدی بر تاریخ تحولات سیاسی و اندیشه‌ای معاصر بیفکند؛ ولی بسیار تک‌بعدی، تکراری و بعضاً خود، مانع بزرگی بر سر راه نوآوری‌های نظری و تحلیلی دیگر است. ازاین‌رو، به نظر می‌رسد که مخصوصاً تاریخ اندیشه سیاسی نویسی در ایران می‌تواند و باید دنبال دریچه‌های نظری تازه‌ای بگردد که شاید برخی زوایای پنهان‌تر را روشن کند. به نظر می‌آید یکی از این دریچه‌ها به جهان تاریخ اندیشه‌ها و جریان‌های سیاسی، رابطه بین اخلاق و سیاست است؛ تاریخ اندیشه سیاسی نویسی به‌زعم ما با تأکید بر این رابطه این امکان را می‌یابد تا نه تنها پرتو جدیدی بر مفهوم سیاست نزد روشنفکران و گفتمان‌های

سیاسی افکند بلکه حتی می‌تواند به صورت نوعی آسیب‌شناسی فکری عمل کند و این امکان را فراهم کند تا درک تازه‌تری از سیاست و حتی اخلاق و کنش‌های وابسته به هریک از این دو حوزه گفتمانی ارائه کند. در ادامه ابتدا در خصوص رابطه اخلاق و سیاست از لحاظ نظری بحث شده و بر مبنای انواع الگوهایی که استخراج می‌شود به الگوی هژمونیک در اندیشه سیاسی ایران معاصر پرداخته می‌شود.

پیشینه تحقیق

در مورد نسبت اخلاق و سیاست در گفتمان‌های اندیشه‌ای ایران معاصر مقاله یا اثر پژوهشی انجام نشده است. در بحث نظری در این مورد می‌توان به مقاله «نسبت اخلاق و سیاست، بررسی چهار نظریه» (۱۳۸۳) نوشته سید حسن اسلامی اشاره کرد که مبتنی بر دستگاه مفهومی و نظری کاملاً متفاوتی است و با منطق تفکیک اخلاق و سیاست در مقاله کنونی تفاوت دارد.

۱. نسبت بین اخلاق و سیاست

نسبت میان اخلاق و سیاست از منظر فلسفه سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. فیلسوفان سیاسی زیادی به بحث در این خصوص پرداخته‌اند و شاید با احتیاط بتوان گفت که یکی از ضروریات کار در حوزه فلسفه سیاسی بوده است. برای مثال افلاطون، هنگامی که به بحث در خصوص عدالت می‌پرداخت مجبور شد تا مفهوم فضیلت و خوبی و بدی به مثابه امری اخلاقی را نیز مورد بررسی فلسفی قرار دهد. این ارتباط عمده‌تاً دیالکتیکی بین امر سیاسی و امر اخلاقی و در شکل نهاده‌تر بین فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق تقریباً تا زایش شاخه‌های جدیدتر تابع منطق پوزیتیویسم در قرون اخیر باقی ماند و همچنان به حیات خود ادامه داده است. به این معنا، سیاست به عنوان نوعی نظام برای شکل دادن به حیات جمعی انسان‌ها و نوع رابطه بین انسان‌ها و جوامع بشری به ناچار با مسائلی مانند درستی یا نادرستی امور، شناخت امور خیر و شر و نیز بازشناسی سروکار یافت که متعلق معرفت حوزه متفاوتی به نام فلسفه اخلاق بودند (گنسلر، ۱۳۸۵، ص. ۳۰). این ارتباط دیالکتیکی بین این دو حوزه چنان به هم وابسته شده است که تقریباً جداسازی این دو حوزه معرفت یا امکان‌ناپذیر

نیست یا بسیار دشوار است. در حوزه فلسفه سیاسی این ارتباط چنان تنگاتنگ بوده است که تقریباً کمتر فیلسوف سیاسی را سراغ داریم که فارغ از مسائل عمده حوزه اخلاق بوده است. از این رو می‌توان به این نتیجه رسید که فلسفه سیاسی تا حدود زیادی متکی به فلسفه اخلاق است.

علاوه بر این رابطه دیالکتیکی بین فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، در دنیای عمل نیز امر اخلاقی و امر سیاسی از هم جدایی‌ناپذیر بوده‌اند. از همان آغاز شکل‌گیری روابط سیاسی میان انسان‌ها و تولد دو گروه اقلیت فرمانروا و اکثریت فرمانبردار، امر فرمانروایی و امر اطاعت در لفافه‌های ظریف‌تر امر اخلاقی توجیه و تعریف می‌شدند. فرمانروا حکم می‌داد که شما با اطاعت به سعادت یا رستگاری نائل می‌شوید که از پایه مسئله‌ای اساساً اخلاقی است. در سویه دیگر نیز فرمانبردار به این دلیل اطاعت می‌کرد که انتظاراتی کاملاً اخلاقی از فرمانروایش در سر داشت. این رابطه با زایش دنیای مدرن اگرچه به نظر محو یا کم‌رنگ شد لیکن فقط مخفی‌تر شده است. مفاهیم نوپاتر مانند حقوق بشر، حقوق شهروندی یا حقوق اکثریت و اقلیت نیز به ناگزیر نیازمند مبانی توجیهی اخلاقی بوده‌اند. در عمل نیز همچنان که اشاره کردیم، کمتر کسی جرأت کرده است تا آشکارا اذعان کند که فعل سیاسی او اخلاقی نیست یا ربطی به حوزه اخلاق ندارد. در دنیای نظریه، ماکیاولی نخستین کسی بود که زنگ جدایی اخلاق از سیاست را نواخت که در دنیای عمل سیاسی چنان بدنام شده است که حکومت‌گران از مکتب ماکیاولیسم تبری می‌جویند و حکومت شوندگان ستم دیده نیز مدام آنها را به سیاست بدون فضیلت ماکیاولیستی متهم می‌کنند. در هر دو حالت، امر سیاسی و امر اخلاقی به ناگزیر با هم گره خورده‌اند. از این رو، در عمل نیز نظام‌های سیاسی تا حدود زیادی برحسب مفاهیم اخلاقی مانند خوبی و بدی یا خیر و شر و فضیلت یا عدم فضیلت مورد قضاوت و داوری قرار می‌گیرند. نسبت میان اخلاق و سیاست را بر حسب چهار نوع رابطه می‌توان شرح داد:

۱-۱. انکار هرگونه نسبت میان اخلاق و سیاست

یکی از رابطه‌هایی که میان اخلاق و سیاست در تاریخ اندیشه سیاسی برقرار شده است، رابطه انکار میان این دو حوزه است. در تاریخ اندیشه سیاسی مشهورترین فرد معتقد به عدم رابطه

بین این دو حوزه، ماکیاولی بوده است که به دلیل دیدگاه‌هایش مورد نکوهش قرار گرفته و حتی عنوان ماکیاولیسم را به دوش کشیده که نوعی فحش سیاسی محسوب می‌شود. البته ماکیاولی یکسره با آموزه‌های اخلاقی سر جنگ نداشت و در حوزه خصوصی قائل به وجود اخلاق بود و معتقد بود که دنیای سیاست بر پایه منافع و قدرت استوار است و نه اخلاق؛ سیاستمدار برای انجام وظایف و تکالیف سیاسی خویش ضرورتاً می‌بایستی مطابق با منطق قدرت عمل می‌کرد که هم راستا با احکام اخلاقی نبود. از این رو، هیچ نسبتی بین این دو وجود نداشت و این دو دارای منطق‌های متفاوتی بودند که قلمروهای خاص خود را داشتند. به این معنا هنگامی که سیاست از منطق اخلاقی تبعیت می‌کرد، سیاست تباه می‌شد (ر. ک. به: ماکیاولی، ۱۳۷۵، صص. ۱۰۲، ۱۰۵) و شاید برعکس آن هم صادق بود که اخلاق به عنوان منطق زندگی خصوصی افراد با ورود به دنیای سیاست که تابع قدرت و مصلحت بود به تباهی می‌رسید. تداخل این دو، به معنای تباهی هر دو بود. درواقع به تعبیر نویسنده‌ای می‌توان گفت: «میان جزیره ثبات و آرامش اخلاق و اقیانوس پر آشوب سیاست نسبتی وجود ندارد یا بهتر بگوییم سیاست اگرچه با اخلاق نسبتی ندارد؛ اما اخلاق ویژه خود را دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۶، ص. ۳۵). از نظر ماکیاولی، مردان سیاسی، پیامبرانی با سلاح و یا پیامبرانی بی سلاح هستند. به همین دلیل ماکیاولی گُنش سیاسی را در ارتباط با فضیلت اخلاقی طرح نمی‌کند، بلکه از هنر و قابلیت سخنی می‌گوید که سیاستمدار برای رام کردن ضرورت تاریخی به آن محتاج است.

۲-۱. تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداکثری

نوع دیگری از رابطه بین سیاست و اخلاق، رابطه‌ای است که می‌توان آن را تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداکثری نامید... منظور از متافیزیک حداکثری در متن حاضر اشاره به فلسفه‌ای است که از لحاظ هستی شناختی بر این باور است که نظم و قاعده‌ای بر عالم حکم فرماست که به مثابه امری ماقبل سیاسی بر تمامی روابط و مناسبات این عالم جاری است. نمونه کامل چنین متافیزیکی را می‌توان در اندیشه افلاطونی یافت که از طریق تمثیل‌هایی مانند دنیای مثل یا تمثیل غار تلاش کرد تا نشان دهد که دنیا مبتنی بر قواعدی معین است که فقط باید از طریق شناخت فیلسوف به معرفت عینی مبدل شوند

(افلاطون، ۱۳۸۱، ص. ۵۰۸). در شکل مدرن‌تر، این متافیزیک حداکثری را می‌توان در آن دسته از فلسفه‌هایی که با این مقدمه کار خود را آغاز می‌کنند که نظامی ریاضی گونه بر جهان حاکم است و فقط باید این نظم را شناخت و بر طبق آن جهان پیرامونی خود را سامان داد. به این معنا در این متافیزیک حداکثری، تکلیف هنجارهای اخلاقی از قبل روشن شده است و حوزه سیاست فقط می‌باید آن را معنا کند و در راستای آن حرکت کند. در نمونه‌های متأخر می‌توان از هگل نام برد که با باور به روح جهانی به مثابه متعالی‌ترین نیروهای حاکم بر جهان به تحلیل روندهای سیاسی حاکم می‌پرداخت و بر این اساس تمدن‌های بشری را از هم متمایز می‌کرد؛ بنابراین در این رابطه نه تنها اخلاق به سیاست شکل می‌دهد بلکه محتوای اخلاقی نیز مبتنی بر متافیزیک حداکثری است که از قبل متعین شده است (Pip-Hoffe & pin, 2004).

۳-۱. تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداقلی

در این نوع رابطه باز هم این حوزه اخلاق است که به جهان سیاست شکل می‌دهد و قواعد سیاسی ضرورتاً تابعی از قواعد اخلاقی می‌باشند. لیکن تفاوت ظریفی بین این نوع تقدم و اولویت اخلاق بر سیاست با مورد فوق وجود دارد. این نوع تقدم مبتنی بر نوعی متافیزیک است که ما از آن با عنوان متافیزیک حداقلی نام می‌بریم. این نوع متافیزیک هم که بیرون از عرصه سیاست طراحی می‌شود و درواقع احکام خود را بر عرصه سیاست دیکته می‌کند، مبتنی بر درک هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی نیست بلکه بر روایتی حداقلی و متافیزیکی استوار است. ارسطو یک نمونه کلاسیک از این طبقه‌بندی است. ارسطو، برخلاف افلاطون دو ساحت متمایز برای حکمت قائل بود: حکمت نظری و عملی. در حکمت نظری ما از موقعیت‌های خاص به سمت موقعیت‌های کل حرکت می‌کنیم. در اینجا فرض این است که یک مفهوم کلی و ضروری و غیر مشروط از مفهوم عام انسان وجود دارد. در حکمت عملی، برعکس این فرآیند از موقعیت کلی به موقعیت جزئی حرکت می‌کنیم. در حکمت عملی با موقعیت عینی، جزئی و روشن سروکار داریم و اینجا است که به جای این که بیشتر به فیلسوف نیاز داشته باشیم که قدرت و مهارت انجام امور انتزاعی را داشته باشد به کسی نیاز داریم که بلد است در موقعیت معین دست به چه کاری بزند. به نظر

ارسطو، سیاست از جنس حکمت عملی است و از این رو، قواعد آن اخلاقی هست ولی این اخلاق نه از متافیزیک حداکثری بلکه از نتیجه نهایی کنش‌های عملی انسانی ناشی می‌شود که برای مثال در سیاست باید منجر به منافع عمومی شود (ر. ک. به: Cohen de Lara & Brouwer, 2017). این حکم اخلاقی بر هر نوع مبادله سیاسی حاکم است و بازی سیاسی باید در چارچوب آن شروع و ادامه یابد. این حکم اخلاقی ناشی از متافیزیک حداکثری نیست بلکه ناشی از حکمت عملی است که بر سیاست حکومت می‌کند. یکی از چهره‌های بارز این دیدگاه در قرن بیستم هانا آرنست است. به نظر آرنست، شریف‌ترین و عالی‌ترین نوع عمل بشری، عمل سیاسی است. به نظر او، سیاست معطوف به هیچ غایت عینی نیست و سیاست عمل خلاقانه است که نمایانگر کنش آزاد انسان است. هر کسی اراده خود را در عرصه سیاست تحقق می‌بخشد و همان اراده تحقق یافته باید معیار قضاوت و ارزیابی قرار گیرد. او از کثرت و آزادی سیاسی به عنوان مهم‌ترین مقدمات اخلاقی عمل سیاسی نام می‌برد (Arendt, 1956; Arendt, 2018, pp. 265-276). از چهره‌های متأخرتر این دیدگاه می‌توان به مک اینتایر و تیلور اشاره کرد که در مکتب بزرگ‌تری با عنوان اجتماع‌گرایان تلاش می‌کنند تا سنت ارسطویی را احیا و در شکل مدرن‌تری بازسازی کنند. به نظر تیلور، همه حوزه‌های زندگی بشری تابع خیری اخلاقی هستند و بر این اساس، عرصه سیاست را باید فضیلت‌مندانه‌ترین عرصه حیات بشری دانست. سیاست میدانی است که دایره‌اش فراخ‌ترین عرصه عمومی است. خود این میدان، قواعد اخلاقی خودش را تولید می‌کند و بر مبنای آن قواعد اخلاقی می‌توان گفت اخلاق ناظر بر امر سیاسی چگونه اخلاقی است. اخلاق حاکم بر سیاست اخلاق فضیلت و تحقق خیر عمومی است (ر. ک. به: تقی‌لو، ۱۳۸۴، صص. ۲۸۹-۳۰۴).

۴-۱. مقدم سیاست بر اخلاق: پست‌مدرنیسم

الگوی چهارم نسبت بین اخلاق و سیاست را می‌توان الگوی تقدم سیاست بر اخلاق نامید که در مقایسه با سه الگوی دیگر از حیث زمانی نسبتاً متأخرتر است... اخلاق به این معنا امری پسینی است که احکام خود را از عمل سیاسی انسان می‌گیرد. این دیدگاه را که ریشه آن به بحث‌های نیچه، مخصوصاً در کتاب تبارشناسی اخلاقی (نیچه، ۱۳۹۹) بازمی‌گردد

رامی توان در اندیشه پسا ساختارگرایان و پست مدرن‌هایی مانند میشل فوکو یافت که نه تنها قائل به تقدم اخلاق بر سیاست نیستند بلکه معتقدند که قواعد اخلاقی نتیجه عمل آزاد میان انسان‌ها است. به نظر فوکو، هر جا که هنجارهای اخلاقی مبنای سیاست قرار گرفته‌اند ما با نوعی استیلا و سلطه مواجه می‌شویم. از این رو به نظر او سیاست اساساً معنایی ندارد جز کنش و واکنش و موازنه بین نیروها. از این رو، اخلاق امری پسینی است که از دل بازی‌های سیاسی بیرون می‌آید که میان نیروهای سیاسی جاری است. از این رو، اخلاق امر دائمی و همیشگی نیست بلکه امری ساری و جاری است مدام با تحول در بازی دستخوش دگرگونی می‌شوند. به این معنا، اخلاق قواعدی است که از دل سیاست بیرون می‌زند و موقتی و گذرا می‌باشند (غلامرضا کاشی، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

۲. گفتمان‌های فکری معاصر ایران

با یک نگاه تاریخی به گفتمان‌های سیاسی معاصر ایران از دوره قاجاریه به این سو و البته در یک دسته‌بندی گفتمانی بزرگ‌تر می‌توان از سه گفتمان فکری و سیاسی نام برد: اسلام سیاسی، مارکسیسم و لیبرالیسم. بدون تردید، در هر کدام از این قالب‌های بزرگ شاید ده‌ها دسته‌بندی فرعی هم وجود دارد که ممکن است خودشان را رهبر یا جوهره آن گفتمان هم معرفی کنند.

۲-۱. اسلام سیاسی: تقدم اخلاق بر سیاست مبتنی بر متافیزیک حداکثری

اسلام به عنوان یکی از ادیان بزرگ جهان در ذات خود مبتنی بر اصول و معیارهای دینی و اخلاقی است. اسلام سیاسی نیز به عنوان گرایش سیاسی و مخصوصاً در سال‌های اخیر مبتنی بر همین نگرش اخلاق گرایانه به سیاست و امر سیاسی است. اساساً اسلام سیاسی از طریق نقد اندیشه سیاسی مدرن و طرح سیاست مبتنی بر اخلاق خود را به مثابه یک گفتمان اندیشه‌ای و سیاسی متفاوت مطرح کرده است. این گرایش به یکی شدگی سیاست و امر اخلاقی هر چند در طی قرون گذشته زیر سایه سنگین جدایی دین از سیاست قرار داشته است و در اشکال مختلف خود را نشان داده است لیکن در دهه‌های اخیر با تلاش‌های گسترده‌ای که از سوی علما و روشنفکران دینی صورت گرفته است، شکل ایدئولوژیک

تازه‌ای از اسلام سر برآورده است که همان عنوان اسلام سیاسی بر آن گذاشته شده است. از سید قطب تا مودودی تا اخوان المسلمین و تا چهره‌های شناخته شده ایرانی مانند دکتر شریعتی، شهید مطهری و شهید بهشتی جریان فکری فربه‌ی شکل گرفت که هدفش احیای دوباره اسلام در همه وجوه زندگی سیاسی و اجتماعی و حتی فردی بوده است. سید قطب در فقره‌ای می‌نویسد: «به اعتقاد ما غرب فاقد اخلاقی حقیقی و اصیل است زیرا اخلاقی که در معاملات و زندگی روزمره غربیان دیده می‌شود، اخلاقی سودجویانه است که هدفش جلب منفعت در زندگی دنیوی است و بس» (قطب، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۰). بحث در خصوص نقد علما و روشنفکران دینی به رابطه اخلاق و زندگی بسیار گسترده است که در اینجا قصد ما پرداختن به همه‌سویه‌ها و پیچیدگی‌های مفهومی و اندیشه‌ای آن نیست.

اسلام به مثابه دین در واقع مبتنی بر مجموعه‌ای از دستورات و احکام الهی است که هدفش در نهایت رستگاری انسان است. مجموعه احکام حاکم بر آن نیز احکام اخلاقی هستند که درست‌ها و نادرست‌ها را تعریف و مشخص می‌کنند (سادات، ۱۳۶۸، ص. ۲۶). مسلماً منابع معرفت‌شناختی این احکام نیز کاملاً متفاوت از احکام اخلاقی عرفی هستند، احکام اخلاقی اسلامی از منبع الهی نشأت می‌گیرند و از این رو دارای خصوصیتی هستند که به لحاظ ماهیت آن را از احکام عرفی اخلاقی متفاوت و متمایز می‌کند (محمدی گیلانی، ۱۳۷۸، ص. ۴۷). نکته مهم در اندیشه اسلامی این است که غایت هستی‌شناختی دین همین تحقق ارزش‌های اخلاقی حاکم بر آن است که در نهایت منتهی به رستگاری انسان و قرب الی الله می‌شود. بقیه امور را فقط در سایه این غایت هستی‌شناختی می‌توان درک کرد و این را باید مهم‌ترین خصوصیت نظام اندیشه‌ای اسلام دانست که بقیه امور در پرتو آن معنا می‌یابند. این غایت هم ضرورتاً در پیوند میان دین و اخلاق با هم به دست می‌آید. مرتضی مطهری در این خصوص می‌نویسد: «اگر خدا و ایمان نباشد، اخلاق مثل اسکناسی است که پشتوانه نداشته باشد. ابتدا ممکن است، عده‌ای نفهمند، ولی اساس و پایه ندارد» (مطهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۶).

این ارتباط تنگاتنگ میان اخلاق و دین، تابع اصل دیگری است که می‌توان از آن با عنوان جامعیت در اسلام نام برد. بر مبنای این اصل، احکام اسلامی برای همه حوزه‌های زندگی فردی و اجتماعی است و از این رو اسلام نمی‌تواند خود را به رابطه ایمانی میان

مؤمن و خداوند محدود کند. به این معنا، اسلام برای همه حوزه‌های زندگی جمعی انسان نیز دارای دستورالعمل‌های اخلاقی و کاربردی است که باید برای تحقق آن غایت یعنی رستگاری الهی اجرایی و عملی شوند. این اصل آشکارا در تقابل با اصل سکولاریسم در اندیشه فلسفی و حتی الهیات پروتستانی دین مسیحیت قرار می‌گیرد. در پروتستانیزم تحت تأثیر الهیات لوتر و کالون و جنبش‌های مذهبی مانند کالونیزم و پیوریتیزم، رابطه انسان و خداوند تابع اصل توحید و یا رابطه قلبی بود و رابطه انسان با سایر حوزه‌های زندگی تابع اصل گسترده‌ای بود که آن را سکولاریسم نامیده‌اند. سکولاریسم برخلاف تعریف رایجی که در فرهنگ زبانی معاصر ایران صورت گرفته است فقط شامل جدایی دین از سیاست نبود بلکه سکولاریسم به معنای گسترده‌اش عبارت بود از جدایی دنیا از آخرت یا دنیا از دین. بر مبنای الهیاتی پروتستانی حوزه دنیا تماماً به خود انسان واگذار شده است و عقل انسانی این توانایی را دارد که خودش آن را اداره و کنترل کند که پیوند وثیقی بین سکولاریسم و راسیونالیسم یا عقل گرایی وجود دارد. این جدایی قطعی است و چنان‌که مشهور است حتی فیلسوفی مانند کانت که خودش را مسیحی مؤمنی می‌دانست بر این باور بود که عقل آدمی حتی امکان بحث و ورود به حوزه توحید را ندارد و در قاعده حدودو ثغور عقل بشری سخت بر این گزاره‌اش تأکید می‌کرد که خرد انسان امکان بحث در خصوص امر متافیزیکی را ندارد و باید که پشت همان درهای دنیا باقی بماند. به این معنا، پروتستانیزم و سپس جهان مبتنی بر الهیات مسیحی مدرن از بنیاد سکولاریستیک بودند.

اسلام به این معنا، حتی اسلام غیر ایدئوژیک تحت عنوان اسلام سیاسی، هرگز سکولار نبوده است و بسیاری از روشنفکران و حتی علمای دینی که سعی کردند تا قاعده سکولاریسم را از اصول اسلام استنباط و استخراج کنند، به نظر می‌رسد که از همان آغاز دنبال وجود چیزی در عدمش بوده‌اند. علمایی مانند مطهری بخش عمده‌ای از تلاش‌های نظری خود را صرف این اصل نموده‌اند که در اسلام سکولاریسم وجود ندارد و به نظر می‌رسد که تا حدود زیادی هم موفق به طرح مدعای خود شده‌اند. مرتضی مطهری در این خصوص می‌نویسد: اسلام آیینی است جامع و شامل همه شئون زندگی بشر... اسلام عملاً نظامی نوین و طرز تفکری جدید و تشکیلاتی تازه به وجود آورد. اسلام در عین این که مکتبی اخلاقی و تهذیبی، نظامی است اجتماعی و سیاسی. اسلام معنا را در ماده، باطن را

در ظاهر، آخرت را در دنیا و بالاخره مغز را در پوست و هسته را در پوسته نگهداری می‌کند (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۳۱). به این معنا می‌توان گفت که اسلام در هیچ شکلی قابل سازگاری با اصل سکولاریسم نیست و تلاش‌های بسیاری هم که تاکنون در این راستا تحت عناوین مختلف صورت گرفته‌اند، هرگز فرزند زنده‌ای تولید نکردند و در نطفه نابود شده‌اند؛ بنابراین مفهوم سکولاریسم فقط قابل بسط به حکومت نیست اساساً سایر حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی هم نمی‌توانند و نباید سکولار باشند. جدایی دین از حکومت فقط یکی از وجوه سکولاریسم است و برعکس هم به همین میزان صادق است که در اسلام هیچ امر سکولاری وجود ندارد حتی اقتصاد سکولار و یا خانواده سکولار. در اسلام همه چیز ذیل دیانت و اخلاق اسلامی قرار می‌گیرد.

با این رابطه بین سه عنصر اخلاق، دیانت و دنیا، کلیت تازه‌ای متولد می‌شود که دارای هستی‌شناسی و همین‌طور معرفت‌شناسی خاصی است که جایگاه سایر مفاهیم را روشن و تبیین می‌کند. از دل این رابطه سه گانه فوق گزاره دیگری تولید و ایجاد می‌شود که مخصوصاً در اسلام سیاسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است: حکومت اسلامی. ایده حکومت اسلامی را باید آشکارا در تقابل با سکولاریسم سیاسی اندیشه سیاسی مدرن دانست. مرتضی مطهری در فقره دیگری این رابطه را این چنین شرح می‌دهد:

بزرگ‌ترین آرزوی هواخواهان ترقی اسلام باید توأم شدن سیاست و دیانت باشد، نسبت این دو باهم نسبت روح و بدن است. این روح و بدن، این مغز و پوست باید به یکدیگر بیوندند. فلسفه پوست حفظ مغز است، پوست از مغز نیرو می‌گیرد و برای حفظ مغز است. اهتمام اسلام به امر سیاست و حکومت و جهاد و قوانین سیاسی برای حفظ موارث معنوی یعنی توحید و معارف روحی و اخلاقی و عدالت اجتماعی و مساوات و عواطف انسانی است (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۹).

بر این اساس، نه تنها در اسلام حوزه سکولاری وجود ندارد بلکه حکومت نیز باید اسلامی باشد به این معنا که اصول و قواعد خودش را از اسلام بگیرد.

در اینجا این سؤال مهم پیش می‌آید که وظیفه یا کارکرد حکومت اسلامی چیست و ماهیتاً چه تفاوتی با سایر حکومت‌ها مانند حکومت‌های سکولار دارد. ساده‌ترین پاسخ این

است که وظیفه حکومت اسلامی مانند سایر حکومت‌ها ست و از این حیث کارکرد هیچ فرقی با آن‌ها ندارد ولی این پاسخ در تقابل با صفت اسلامی در اصطلاح حکومت اسلامی قرار می‌گیرد. اگر قرار است از حیث کارکرد تفاوتی نداشته باشد بنابراین لزومی هم به کاربرد صفت اسلامی نیست. پاسخ ساده‌تر دوم این است که گفته شود وظیفه حکومت اسلامی پیاده کردن احکام اسلامی است. این پاسخ هم گرچه ممکن است در نگاه اول قانع‌کننده به نظر برسد ولی از حیث ماهیت کاملاً گویا و رسا نیست. به نظر می‌رسد که کارکرد حکومت اسلامی همان اخلاقی اسلامی کردن سیاست و به تبع آن جامعه است. همچنان که در فقرات بالا گفته شد، هدف دین اسلام اخلاق بود و همان اخلاق به معنای فراهم کردن زمینه برای رستگاری انسان و قرب الی الله بود. حکومت اسلامی نیز همین کارکرد و وظیفه را دارد و این چیزی است که آن را کاملاً متفاوت از سایر حکومت‌ها می‌کند و البته نقشی فراتر از پیاده کردن احکام به حکومت می‌دهد. به این معنا حکومت می‌تواند و باید همه آن کارهایی را انجام دهد که به چنان وظیفه اخلاقی نائل شود.

حکومت به این معنا خودش وجه و یا اعتبار خاصی ندارد بلکه اعتبار و هستی‌اش را از نسبت به اخلاق می‌گیرد. درواقع بنیاد اخلاق است و حکومت وسیله و ابزاری است برای تحقق چنان هدفی. ازاین‌رو در اسلام، اخلاق به‌عنوان غایت دیده می‌شود و حکومت به‌عنوان وسیله. غایت حکومت نیز تحقق ارزش‌های اخلاقی مبتنی بر وحی است که خطاناپذیر و اشتباه ناپذیر هستند.

بر اساس الگویی که در بحث‌های نظری این مقاله ارائه کردیم، می‌توان گفت که در خصوص رابطه میان اخلاق و سیاست در گفتمان اسلامی به‌طورکلی و با تأکید بر گفتمان سیاسی شیعی از نوع اول است؛ یعنی تقدم اخلاق بر سیاست و حکومت. این تقدم نیز دارای استلزامات خاصی بر سیاست و حکومت است که می‌توان تأثیرات ویژه‌ای نه‌تنها بر کارکرد حکومت بلکه بر ماهیت حکومت داشته باشد. حکومت اسلامی به این معنا مبتنی بر نوعی متافیزیک حداکثری است که کارکردهای خاصی می‌یابد که کاملاً متفاوت با کارکردهای حکومت به‌طورکلی است. به این معنا، نوع حکومت هم در اینجا متفاوت است و نمی‌تواند آن را برحسب تقسیم‌بندی‌های متعارف و مألوف تفسیر و شرح داد. ازاین‌رو سؤالات زیادی مطرح می‌شود که می‌توان در خصوص آن‌ها دست به تحقیق زد. برای مثال رابطه حکومت

اسلامی مبتنی بر متافیزیک حداکثری با حوزه خصوصی افراد چه می‌شود و شاید بتوان سؤال را کمی به عقب برگرداند و پرسید که آیا در حکومت اسلامی مبتنی بر متافیزیک حداکثری آیا اساساً حوزه‌ای به‌عنوان حوزه خصوصی که شامل اخلاق فراگیر دینی نباشد قابل تصور هست یا نه؟ این‌ها سؤالاتی است که از اهمیت خاصی برخوردارند و علاوه بر این می‌توان این ادعای نظری را هم مطرح کرد که بسیاری از اختلافات سیاسی کنونی میان جناح‌بندی‌ها و گروه‌بندی‌های سیاسی بیش از آنکه منازعه بر سر حوزه قدرت باشد منازعه بر سر تعاریفی است که هرکدام در خصوص رابطه اخلاق با سیاست، رابطه اخلاق با فردیت و قلمرو شخصی و... دارند. با این همه، صرف نظر از این اختلاف‌نظرها و میزان‌های کمتر یا بالاتر نمی‌توان انکار کرد که اسلام سیاسی و حتی اسلام سیاسی منجر به انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی از حیث هستی‌شناسی مبتنی بر متافیزیک حداکثری و تقدم اخلاق بر سیاست است. به این معنا که هدف و غایت و همچنین کارکردهای حکومت اسلامی تحقق ارزش‌های اخلاقی خاصی است که از طریق وحی به انسان منتقل شده‌اند.

۲-۲. مارکسیسم ایرانی: انکار رابطه سیاست و اخلاق

مارکسیسم در گفتمان فکری ایران معاصر، بدون تردید تحت تأثیر اندیشه مارکسیستی به‌طور کلی بوده است و صرف نظر از این که تا چه حد درک و شناخت درستی از مارکس و مارکسیسم داشته است که این خود می‌تواند موضوع مطالعات دامنه‌داری باشد از حیث مؤلفه‌های بنیادین در ذیل سنت مارکسیستی و مالا نسبت اخلاق و سیاست در این سنت قرار می‌گیرد؛ در خصوص مارکسیسم و اخلاق اختلاف‌نظرهای بسیار شدیدی مخصوصاً از نگاه انتقادی وجود دارد که عمدتاً به مبنای اصلی اندیشه مارکس یعنی «ماتریالیسم تاریخی» بازمی‌گردد. بر مبنای ماتریالیسم تاریخی، همه رویناها اعم از سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تابعی از زیربنا هستند که عبارت است از ابزارها و شیوه‌های تولید از یک سو و از سوی دیگر روابط و مناسبات تولیدی. با تغییر در ابزارها و شیوه‌های تولید ناگزیر روابط و مناسبات تولیدی هم‌تغییر می‌کنند و با تحول در ساخت و زیربنای اقتصادی لاجرم کل روبنا دستخوش تحول و دگرگونی می‌شود. تحول تاریخی از کمون اولیه تا سرمایه‌داری به نظر مارکس بر مبنای همین تحول در زیربنای اقتصادی بوده است. نکته بسیار مهم در

نظریه اصلی مارکس این است که روبنا به طور کلی تابع زیربنا است و برای مثال می توان حتی بین مذهب یک دوره به عنوان روبنا و زیربنای اقتصادی رابطه مستقیمی برقرار کرد. دوره برده داری، مذهب و آیین خود را دارا است و دوره سرمایه داری هم مذهب و حتی فرهنگ خاص خود را.

نظریه مارکس در درون خود ابهام ها و تیرگی هایی داشت که اتفاقاً منجر به شکل گیری دسته بندی های گفتمانی متفاوتی هم در درون خود مکتب مارکسیسم شد و نحله های نظری گوناگونی از دل آن سر برآوردند. در بحث جایگاه و نقش اخلاق در نظام اندیشه ای مارکس هم دیدگاه های متفاوت و بعضاً متعارضی شکل گرفت که به همین سان به پیچیدگی های نظری اندیشه مارکس دامن زدند. برخی اندیشه مارکس را ذاتاً اخلاقی می دانستند چون هدف مارکس در نهایت تحقق و رهایی انسان در وضعیتی اجتماعی بود که دیگر نیاز به اصول اخلاقی مبتنی بر بد و خوب نبود. خود مارکس البته در مانیفست کمونیستی نشانگانی از این دیدگاه را ارائه کرده بود. او می نویسد:

هنگامی که در جریان توسعه جامعه بشری همه تضادهای طبقاتی محو شوند و تولید یک باره در دست افراد متحد با هم متمرکز شود قدرت عمومی یعنی دولت خصلت سیاسی خود را از دست می دهد... در این صورت طبقات و در نتیجه تسلط خاص طبقه کارگر به عنوان طبقه نیز از میان خواهد رفت و به جای جامعه بورژوایی قدیم با همه اختلاف طبقاتی آن اتحادی پدید (خواهد) آمد که در آن شکفتگی آزادانه هرکس شکفتگی همگان خواهد بود (مارکس و انگلس، ۱۳۸۵، ص. ۵۷).

به این معنا، در جامعه کمونیستی نهایی به دلیل فقدان روابط و مناسبات سلطه و رهایی نهایی بشر دیگر نیازی به اصول اخلاقی کنترل کننده انسان نیست.

یکی از مهم ترین نمایندگان مارکسیسم ایرانی، احسان طبری است. او به عنوان دبیر ایدئولوژیک حزب توده نقش مهمی در ارائه تفسیر خاصی از مارکسیسم در فضای فکری و گفتمان ایران داشته است. مبانی هستی شناختی و معرفت شناسی احسان طبری به شدت تحت تأثیر شیفتگی او نسبت به مارکسیسم و مخصوصاً مارکسیسم - لنینیسم قرار داشت (کشاورز بیضایی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۶). او تحت تأثیر ماتریالیسم دیالکتیک مارکس بر این باور بود

که «حقیقت یک آتریوت اندیشه انسانی است و در مقابل دروغ قرار دارد... و تنها تفکر دیالکتیکی و ملاک تجربه و عمل می‌تواند ما را به حقیقت رهنمون شود... این پراتیک است که صحت و سقم یعنی تطابق و یا عدم تطابق هر ذهنیتی را با واقعیت مشخص می‌کند و هیچ حقیقتی نیست که فقط از اثر دماغ برخیزد (طبری، ۱۳۵۹، ص. ۴۴ به نقل از: جمالی و نوریان دهکردی، ۱۳۸۶، ص. ۷۵).

دیدگاه طبری در خصوص نسبت بین اخلاق و سیاست به طور مستقیم تحت تأثیر نگرش او به ماهیت انسان و مسئله اخلاق است. از نظر او، انسان مجموعه‌ای از مختصات روانی و غرایز ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ بنابراین انسان امری مجرد نیست. ماهیت انسان درواقع چیزی نیست جز «مجموعه کلیه مناسبات اجتماعی» (طبری، ۱۳۵۹، ص. ۱۳۲، به نقل از: امید، ۱۳۸۹، ص. ۵۷). طبری برخلاف ذات‌گرایی اخلاقی سایر مکاتب فکری، بر این باور است که اخلاق امری فطری و یا حتی ژنتیکی و فیزیولوژیک نیست و درواقع، این اجتماع و مناسبات انسانی است که به اخلاق و متناسب با آن به اخلاقیات بشری شکل می‌دهد. بر این اساس حتی معتقد است که اخلاق و احکام اخلاقی به‌عنوان روبنای اجتماعی می‌توانند عامل بیگانگی باشند؛ اخلاق یک طبقه، متأثر و حتی مشحون از سلطه ایدئولوژی طبقاتی است. اخلاق هر طبقه، اخلاقی برآمده از چارچوب ایدئولوژیکی است که منافع آن طبقه را تأمین و صیانت می‌کند. البته طبری اعتقاد داشت که انسان‌ها می‌توانند اخلاقیات مشترکی هم داشته باشند چون به‌رحال، «انسان‌ها از لحاظ بیولوژیک، مختصات مشترکی دارند؛ میان همه افراد نوع انسانی خطوط کلی مشترک ساختمانی و نفسانی وجود دارد» (طبری، ۱۳۵۹، ص. ۱۲۴ به نقل از: امید، ۱۳۸۹، ص. ۵۸). طبری سخت بر این باور است که در مرکز اخلاق کمونیستی، منافع و علائق طبقاتی پرولتاریا قرار دارد و عمل و کنش انقلابی مارکسیستی در حقیقت چیزی نیست جز اصول اخلاقی پرولتاریا.

دیدگاه طبری در خصوص اخلاق و نسبت آن با سیاست درواقع جوهره اندیشه مارکسیسم ایرانی است که ریشه‌های آن را می‌توان از تقی ارانی تا انور خامنه‌ای و رهبران سیاسی‌تر آن مانند کیانوری بازجست. بر مبنای الگوی چهارگانه‌ای که پیش‌تر توضیح داده شد می‌توان گفت که اخلاق در مارکسیسم ایرانی، به تبع مارکسیسم به‌طور کلی، به گروه انکار رابطه اخلاق و سیاست قرار دارد و آن چیزی که تحت عنوان اخلاق پرولتاریا از آن

نام‌برده می‌شود در واقع همان منافع و علائق طبقاتی است. اخلاق مانند خود سیاست و مذهب متعلق به روبنا است که با تحول در ساخت زیربنا، لاجرم روبنا نیز دستخوش تحول عمیق می‌گردد.

۳-۲. لیبرالیسم ایرانی: تقدم اخلاق مبتنی بر متافیزیک حداقلی

هرچند که به‌سختی و دشواری می‌توان از مفهوم لیبرالیسم ایرانی صحبت کرد و حتی برخلاف مارکسیسم و اسلام سیاسی که عناصر گفتمانی‌شان با همه اختلاف‌نظرها تا حدودی رسوب کرده و مفصل‌بندی متعینی ارائه شده است، لیبرالیسم هنوز به گفتمان متعین و مفصل‌بندی شده‌ای در اندیشه سیاسی ایرانی منجر نشده است. باین‌همه، نمی‌توان انکار کرد که در ادبیات اندیشه سیاسی نویسی در ایران به‌وفور از این مفهوم استفاده شده است و ریشه‌های آن را می‌توان از انقلاب مشروطه به این‌سو دنبال کرد. برخی از محققان تا حدودی کسانی مانند میرزا ملکم خان، طالبوف و آخوندزاده را در زمره نخستین کسانی می‌دانستند که توجه خاصی به لیبرالیسم غربی داشته‌اند و تلاش نموده‌اند تا نوعی سازگاری میان جامعه ایران با اندیشه لیبرالیسم برقرار کنند. مفهوم لیبرالیسم ایرانی اگرچه برخلاف دو گفتمان اسلام‌گرا و مارکسیستی هرگز جریان غالب و محوری نبوده است لیکن طیف افراد و متفکران پراکنده‌ای از مشروطه به این‌سو از میرزا ملکم خان تا محمدعلی فروغی و حتی بازرگان و این‌اواخر کسانی مانند موسی غنی نژاد اقتصاددان لیبرال را هم دربر می‌گیرد. ابراهیم یزدی در مصاحبه‌ای درک ایرانی از لیبرالیسم خویش را به‌صراحت بیان می‌کند:

منظور ما از لیبرالیسم دیدگاهی است که مطابق آن نقش اصلی دولت را تضمین حقوق اساسی و مدنی شهروندان می‌داند. حقوقی مانند حق آزادی بیان، حق برابری فرصت‌ها، حق مشارکت سیاسی مؤثر و همچنین از مالکیت خصوصی و اقتصاد آزاد حمایت می‌کند. چیزی که شما می‌گویید بر دو بخش است. یکی لیبرالیسم سیاسی و یکی لیبرالیسم اقتصادی. من تصور نمی‌کنم هیچ فردی از میان گروه‌های مسلمان به لیبرالیسم اخلاقی و ایدئولوژیک معتقد باشد. آنچه در میان گروه‌های سیاسی مسلمان مطرح بوده است، مفهوم لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی است. به این معنا

هم مرحوم مهندس بازرگان و هم مرحوم مطهری و هم مرحوم بهشتی به لیبرالیسم سیاسی اعتقاد داشته‌اند (یزدی، ۱۳۸۷).

یکی از مهم‌ترین نمایندگان لیبرالیسم ایرانی، مهدی بازرگان است (کلاتر مهرجری و خرمشاد، ۱۳۹۶، ص. ۸۳-۸۶)؛ البته اندیشه سیاسی بازرگان دستخوش تطورات و تحولاتی شده است که دست کم می‌توان آن را به دو دوره تقسیم کرد. بازرگان متأخر، در اواخر عمر در خصوص رابطه اخلاق / دین و سیاست کاملاً متفاوت با اندیشه‌های پیشین اوست. مفهوم اخلاق در اندیشه او را می‌توان ذیل مفهوم دین بازجست^۱ بازرگان متقدم دین / اخلاق را حاکم بر سیاست می‌داند و طبق متافیزیک حداکثری بر این باور است که سیاست باید خود را تحت تبعیت دین / اخلاق قرار دهد. به نظر ایشان، «دین را به دو مفهوم یا دو وجه می‌توانیم بگیریم. یکی از جهت آداب فردی یا تشریفاتی از قبیل نماز، روزه، جماعات، سینه‌زنی، زیارت رفتن و امثال آن. دیگر از جهت افکار و عقاید و اخلاق و اعمال و تربیت و مخصوصاً امور امت یعنی مردم و سرنوشت دنیا و آخرت آن‌ها» (بازرگان، ۱۳۴۱، ص. ۴). بر این اساس، بر این باور بود که دین در زندگی و در اخلاق و عواطف و سیاست دخالت می‌کند و هدف و جهت می‌دهد؛ ولی سیاست نباید در دین دخالت کند و راه و رسم دین را تضمین نماید. در صورت چنین دخالتی ناخالصی و شرک پیش می‌آید. مؤمن همه کارهایش برای خدا و در راه خدا و با کمک خدا انجام می‌شود نه آنکه تمایلات و تصورات یا احتیاجاتش برای خدا تکلیف معین کنند و عقایدش را تنظیم نمایند (بازرگان، ۱۳۴۱، صص. ۵۱-۵۲).

بازرگان متأخر در مقاله مشهورش با عنوان «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» در نسبت دین / اخلاق و سیاست تجدیدنظر اساسی می‌کند (بازرگان، ۱۳۷۴). به نظر ایشان، مسئله بهبود زندگی فردی و اجتماعی و همین‌طور مدیریت مطلوب دنیا اساساً امری انسانی است و باید آن را از هدف اصلی دین که اخلاق در دین و عبودیت خدا باشد تفکیک و جدا کرد. به یک معنا انبیا برای این به رسالت نرسیده‌اند که پاسخی به مسائل علمی و عملی بدهند و یا دردهای آدمی و مشکلات دنیایی را حل و فصل کنند:

دین برای دنیا یا ترک دنیا به خاطر دین، دو حالت افراط و تفریط در دین

۱. در خصوص تطور اندیشه بازرگان ر. ک. به: (قادری و حاجی‌زاده، ۱۳۹۲، صص. ۲۷-۴۶).

است. این دو شعار در حقیقت، دو روی سکه واحدی هستند که به دست بشری جاهل در ضرابخانه شیطان، قالب خورده‌اند... یک روی سکه، نقش متفکرین نزدیک‌نگر و انسان دوستان نارس را دارد که تصور کرده‌اند تعلیمات و تلقینات ادیان الهی به خاطر بهبود بخشیدن به زندگی افراد و حسن اداره اجتماعات بوده است. روی دیگر سکه، تصاویر زاهد‌های رهبان صفت و تارک‌دنیا‌های مرتاض مسلک را نشان می‌دهد. کسانی که دنیا و خوشی‌های آن را دام‌های شیطان برای گمراهی و گناه کردن انسان‌ها دانسته، معتقدند باید از تمام آن‌ها پرهیز کرد و نفس اماره را به‌سختی و مشقت و محرومیت انداخت (بازرگان، ۱۳۷۴، ص. ۶۰).

دیدگاه مهدی بازرگان در خصوص نسبت دین / اخلاق و سیاست با تأکید بر جدایی حوزه دین از سیاست به رابطه متافیزیکی حداقلی نزدیک می‌شود. در همین مقاله می‌نویسد: لازم است توضیح داده شود که وقتی می‌گوییم آخرت و دنیا یا دین و حکومت دو مقوله جدا از هم جدا هستند، پیوستگی ملی یا ارتباط ارگانیک آن‌ها را انکار نمی‌کنیم. جز آنکه این ارتباط حالت معادله یک‌طرفه را دارد. اگر هدف جامعه‌ای، خدا و آخرت باشد و در جهت خدا و عمل به احکام خدا حرکت نماید، دنیای این جامعه نیز بهبود پیدا می‌کند و قرین نعمت و سعادت می‌شود؛ اما عکس قضیه صحیح نیست (بازرگان، ۱۳۷۴، ص. ۵۵).

بر مبنای این دیدگاه، بازرگان معتقد بود که باید دو حوزه دنیا و دین / اخلاق را از هم تفکیک کرد. به نظر ایشان:

حکومت و سیاست یا اداره امت و مملکت و ملت، از دیدگاه دیانت و بعثت پیامبران، تفاوت اصولی با سایر مسائل و مشاغل زندگی ندارد... اگر اسلام و پیامبران به ما درس آشپزی و باغداری یا چوپانی و خانه‌داری نداده و به خودمان واگذار کرده‌اند تا با استفاده از عقل و تجربه و تعلیمات و با رعایت پاره‌ای احکام حلال و حرام شرعی، آن‌ها را انجام دهیم، امور اقتصاد و مدیریت و سیاست هم به عهده خودمان است (بازرگان، ۱۳۷۴، ص. ۵۶).

نتیجه‌گیری

همچنان که در مقدمه گفته شد، تاریخ اندیشه سیاسی نویسی معاصر عمدتاً مبتنی بر یکی از شکاف سنت و مدرنیته بوده است و از این دریچه گرایش‌ها، جریانات و نیز اشخاص و افراد سیاسی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته‌اند. یکی از کهن‌ترین و درعین حال جدی‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، بیان نسبت اخلاق با سیاست است. در این مقاله در تلاش برای تمهید و تدارک شیوه دیگری برای تاریخ اندیشه سیاسی نویسی در حد شکل‌گیری مقدمات یک نوع طبقه‌بندی تلاش کردیم تا با استفاده از نسبت اخلاق و سیاست، پرتو تازه‌ای بر سنت تاریخ اندیشه نویسی بیفکنیم. از میان چهار نوع نسبتی که در اندیشه سیاسی احصا و دسته‌بندی شد، سه گفتمان فکری در اندیشه معاصر بررسی شد. از میان سه گونه اسلام سیاسی، مارکسیسم ایرانی و لیبرالیسم ایرانی، اسلام سیاسی همچنان مبتنی بر رابطه متافیزیک حداکثری است، لیبرالیسم ایرانی مبتنی بر متافیزیک حداقلی است و مارکسیسم مبتنی بر رابطه انکار نسبت مستقیم میان سیاست و اخلاق است.

درواقع می‌توان نتیجه گرفت که در ساحت اندیشه سیاسی در ایران رابطه بین سیاست و اخلاق همچنان پایدار است و جدال هژمونیک میان دو گفتمان متافیزیک حداکثری و حداقلی است و این دو گفتمان در رویارویی با یکدیگر در تلاش بوده‌اند تا وضعیت گفتمانی خویش را هژمونیک و مسلط کنند. البته نمی‌توان انکار کرد که این منازعه همچنان پویا و زنده است و مباحث بعدی متأثر از این رویارویی خواهد بود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی رایت رعایت شده‌است.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). ایران بین دو انقلاب. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیرشانه‌چی، تهران: نشر مرکز: چاپ اول.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶). ما و مدرنیت. تهران: صراط.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۳). نسبت اخلاق و سیاست؛ بررسی چهار نظریه. علوم سیاسی، ۷ (۲۶)، ۱۴۱-۱۶۲.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹). موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه. تهران: زمینه.
- افلاطون (۱۳۸۱). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- امید، مسعود (۱۳۸۹). فلسفه اخلاق مارکسیسم ایرانی و ملاحظات انتقادی درباره آن. فصلنامه معرفت اخلاقی، ۱ (۴)، ۴۷-۷۴.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۱). مرز میان دین و سیاست. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۴). آخرت و خدا: هدف بعثت انبیا. ماهنامه کیان، ۲۸، ۴۶-۸۱.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷). آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی. نگاه معاصر.
- تقی‌لو، فرامرز (۱۳۸۴). بررسی و نقد کتاب اخلاق اصالت: نوشته چارلز تیلور. نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۶۷، ۲۸۹-۳۰۴.
- جمالی، حسین و نوریان دهکردی، نگین (۱۳۸۶). پارادوکس‌های گفتمانی احسان طبری و مدرنیته بی‌معنا. پژوهشنامه حقوق و علوم سیاسی، ۶، ۶۱-۹۰.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۸۵). مسئله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ. تهران: نشر نی.
- رحیمی بروجردی، علیرضا (۱۳۷۷). تأثیر سیاست‌های جدید ارزی بر تجارت خارجی در ایران. فصلنامه تحقیقات اقتصادی، ۵۳، ۵۷-۸۶.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۸). آنومی، یا، آشفتگی اجتماعی: پژوهشی در زمینه پتانسیل آنومی در شهر تهران، تهران: سروش.
- سادات، محمدعلی (۱۳۶۸). اخلاق اسلامی. تهران: انتشارات سمت.

- طباطبایی، جواد (۱۳۶۶). ماکیاولی و بنیان‌گذاری اندیشه سیاسی جدید. کیهان فرهنگی، ۴ (۱۰)، ۳۳-۳۵.
- طبری، احسان (۱۳۵۹). نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، بخش نخست. تهران: حزب توده ایران.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۸۷). چهار الگوی برقراری نسبت میان اخلاق و سیاست. آئین، ۱۳ و ۱۴، ۳۵-۳۹.
- فوران، جان (۱۳۷۸). مقاومت شکننده (تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی). ترجمه احمد تدین، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- قادری، حاتم و حاجی‌زاده، جلال (۱۳۹۲). مبانی اندیشه‌های سیاسی مهدی‌بازرگان - با تأکید بر نسبت دین و سیاست. نشریه مطالعات تاریخ ایران اسلامی، ۲ (۱)، ۲۷-۴۶.
- قطب محمد (۱۳۷۹). مفاهیم بنیادی اسلام. ترجمه لقمان محمدپور، تهران: نشر احسان، چاپ اول.
- قیصری، علی (۱۳۸۹). روشنفکران ایران در قرن بیستم. ترجمه محمد دهقانی، تهران: هرمس.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۷). اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. ترجمه محمدرضا نفیسی، تهران: نشر مرکز.
- کشاورز بیضایی، محمد (۱۳۹۲). تأملاتی در گفتمان معرفتی احسان طبری. نشریه پارسه، ۲۰، ۱۴۱-۱۶۰.
- کلانتر مهرجردی، علیرضا و خرمشاد، محمدباقر (۱۳۹۶). گفتمان‌های فکری سیاسی و مسئله هویت ملی قبل از انقلاب اسلامی. نشریه رهیافت انقلاب اسلامی، ۴۱، ۷۱-۹۶.
- گنسلر، هری. ج. (۱۳۸۵). درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر. ترجمه مهدی اخوان: تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مارکس، کارل و انگلس، فردریش (۱۳۸۵). مانیسفت حزب کمونیست. ترجمه محمد پورهرمان، برلین: انتشارات حزب توده ایران.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۵). شهریار. ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر مرکز.

- محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۸). درس‌های اخلاق اسلامی. تهران: انتشارات سایه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). امامت و رهبری. تهران: انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). فلسفه اخلاق، قم: انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۹). تبارشناسی اخلاق. ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگاه.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳). رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه تهران: ققنوس.
- یزدی، ابراهیم (۱۳۸۷). هم‌بازرگان لیبرال سیاسی بود هم بهشتی و مطهری. شهروند، ۶۵.
- Abrahamian, E. (1998). *Iran between two revolutions*. Translated by Firouzmand, Shamsavari, Modire- Shanachi, Tehran: Center publication. [In Persian]
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. The University of Chigcago Press.
- Arendt, H. (2018). *Condition De l Homme Moderne*. Calmann Levy.
- Ashouri, D. (1997). *We and Modernity*, Tehran: Serat. [In Persian]
- Ashraf, A. (1980). *Historical Obstacles to the Development of Capitalism in Iran in the Qajar Era*. Tehran: Zamineh. [In Persian]
- Bashirieh, H. (2008). *Teaching political knowledge: the basics of theoretical and institutional political science*. Negahemoaser Publication. [In Persian]
- Bazargan, Mi. (1962). *The Border Between Religion and Politics*. Tehran: Sherkate-Sahami-Enteshar. [In Persian]
- Bazargan, M. (1995). The Hereafter and God: The Purpose of Prophets. *Kian Monthly*, 28, 46-81.
- Cohen de Lara, E. & Brouwer. (2017). *Aristotle's Practical Philosophy*. Springer International Publishing.
- Eslami, S. H. (2013). The ratio of ethics and politics; Examination of

four theories. *Political Science*, 7(26), 141-162.

- Foran, J. (1999). *Fragile Resistance (History of Iran's Social Developments from the Safavid Period to the Years After the Islamic Revolution)*. Translated by Ahmad Tadaun, Tehran: Rasa Cultural Services Institute. [In Persian]
- Gensler, H. J. (2015). *An introduction to contemporary moral philosophy*. Translated by Mehdi Akhwan, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Gheissari, A. (2010). *Iranian intellectuals in the 20th century*. Translated by Mohammad Dehghani, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Gholamreza Kashi, M. J. (1997). Four Models of Establishing the Relationship Between Ethics and Politics, *Aein*, (13 & 14), 35-39.
- Homa Katouzian, M. A. (1998). *The Political Economy of Modern Iran*. Translated by Mohammad Reza Nafisi, Tehran: Center publication. [In Persian]
- Jamali, H. & Noorian Dehkordi, N. (2006). Ehsan Tabari's Discourse Paradoxes and Meaningless Modernity. *Law and Political Science Research Journal*, (6), 61-90.
- Kalantar Mehrjerdi, A. R. & Khorramshad, M. B. (2016). Political Intellectual Discourses and the Issue of National Identity Before the Islamic Revolution. *Islamic Revolution Approach magazine*, (41), 71-96.
- Keshavarz Baizaei, M. (2012). Reflections on Ehsan Tabari's Epistemological Discourse. *Parse magazine*, (20), 141-160.
- Machiavelli, N. (1996). *The Prince*, translated by Dariush Ashuri. Tehran: Center publication. [In Persian]
- Marx, K. & Engels, F. (2006). *Manifesto of the Communist Party*. Translated by Mohammad Porhormzan, Berlin: Iran Tudeh Party Publications. [In Persian]
- Mohammadi Gilani, M. (1999). *Islamic ethics lessons*. Tehran: Sayeh

Publications. [In Persian]

- Motahari, M. (1995). *Imamate and Leadership*. Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (1996). *Moral Philosophy*, Qom: Sadra Publications. [In Persian]
- Nietzsche, F. (2020). *Genealogy of Morality*. Translated by Dariush Ashuri, Tehran: Agah publications. [In Persian]
- Omid, M. (2009). Iranian Marxism's Moral Philosophy and Critical Considerations About it. *Marefat Ethical Magazine*, 1 (4), 47-74.
- Pippin, R. B. & Hoffer, O. (2004). *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press.
- Plato. (2002). *Republic*. Translated by Fouad Rouhani, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Qadri, H. & Hajizadeh, J. (2012). The Foundations of Mehdi Bazargan's Political Thoughts - with an Emphasis on the Relationship Between Religion and Politics. *Iranian Islamic History Studies Journal*, 2(1), 27-46.
- Qutb, M. (2000). *Fundamental Concepts of Islam*. Translated by Luqman Mohammad Pour, Ehsan Publishing House, first edition. [In Persian]
- Rahimi Boroujerdi, A.R. (1998). The effect of new foreign exchange policies on foreign trade in Iran. *Economic Research Quarterly*, 53, 57-86.
- Rajaei, F. (2015). *The identity problem of today's Iranians: playing a role in the era of one civilization and multiple cultures*. Tehran: Nei Publishing. [In Persian]
- Rafipour, F. (1999). *Anomie, or Social Disorder: a Research on the Potential of Anomie in Tehran*. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Sadat, M. A. (1989). *Islamic ethics*. Tehran : Samte. [In Persian]

- Tabatabai, J. (1987). Machiavelli and the Foundation of New Political Thought. *Keyhane-Farhangi*, 4(10).
- Tabari, E. (1980). *Philosophical and social writings, first part*. Tehran: Tudeh Party of Iran. [In Persian]
- Taghi Lo, F. (2004). Review and criticism of the book Ethics of Authenticity: written by Charles Taylor. *Journal of Faculty of Law and Political Sciences*, University of Tehran, 67, 289-304.
- Tavslı, G. A. (2010). *Sociological Theories*. Tehran: Entherat Samte. [In Persian]
- Vahdat, F. (2004). *The intellectual confrontation of Iranians with modernity*. Translated by Mehdi Haghighat khah, Tehran: Qoqnos. [In Persian]
- Yazdi, E. (2008). Both Bazergan Was a Political Liberal and Beheshti and Motahari. *Shahrvand*, 65. [In Persian]

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

امام خمینی و رویکردهای سه گانه به مسائل پیرامون مرگ^۱

مأنده سادات حسینی زاده^۲

مسعود صادقی علی آبادی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر از آغاز تاکنون اندیشیدن پیرامون مرگ است. اهمیت این موضوع به حدی است که بیشتر اندیشمندان در هر زمان و مکانی بدان پرداخته و در مورد آن نظریاتی ارائه داده‌اند. از آنجاکه نوع نگاه به مرگ برخاسته و متأثر از جهان‌بینی هر فرد است، لذا می‌توان در باب مرگ و مسائل پیرامون آن سه رویکرد را از یکدیگر تفکیک نمود: رویکرد فلسفی، اخلاقی و عرفانی.

در نگاه امام خمینی این سه رویکرد درهم‌تنیده شده، این مقاله تلاش نموده با توصیف و تحلیل آثار ایشان نگرش اختصاصی هر رویکرد را به دست آورده و موردبررسی و تحلیل قرار دهد. در رویکرد فلسفی، نگاه ایشان دنباله‌رو نگاه صدرایی به مسئله مرگ است؛ بنابراین مرگ در امتداد حرکت جوهری نفس و نتیجه کمال آن تفسیر می‌گردد و بر این اساس، نگاه سینوی به مرگ در باب تبیین مرگ و علل آن موردانتقاد قرار می‌گیرد. رویکرد اخلاقی ایشان به مرگ نتایج و پیامدهایی از جمله عدم وحشت از مرگ، آمادگی برای آن و نگرش مقدمی و غیر غایت‌انگاران به دنیا دارد. مرگ اختیاری و فنای عارفانه از مهم‌ترین مباحث مرتبط با مرگ است که در رویکرد عرفانی امام مورد توجه قرار گرفته است. در این رویکرد، ایشان مرگ را «خرق حجاب» دانسته که بسته به مراتب افراد معانی متفاوتی می‌یابد. ماحصل اینکه گرچه نگاه کلی امام

1. DOI:10.22034/MATIN.2023.172015.1369]

DOR:20.1001.1.24236462.1402.25.98.5.7

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: maedeh_hoseinizadeh@yahoo.com

۳. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
E-mail: masoudsadeghi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۵ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲۷

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره نود و هشت / بهار ۱۴۰۲ / صص ۵۴-۲۷

خمینی به پدیده مرگ در راستای نگاه صدرایی قرار دارد؛ ولی استقلال نظر و ذوابعاد بودن شخصیت امام موجب می‌گردد که از منظری فراتر نیز به حقیقت مرگ نگریسته و موشکافانه به تحلیل مسائل پیرامون آن بپردازد.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، تکامل، حکمت متعالیه، عرفان، فنا، مرگ.

مقدمه

از مهم‌ترین اندیشه‌های بشر از آغاز تاکنون که گذشت زمان از اهمیت آن نکاسته بلکه هرروز به مسائل و دغدغه‌های آن افزوده شده، اندیشیدن پیرامون مرگ است. اهمیت این موضوع به حدی است که بیشتر اندیشمندان در هر زمان و مکانی بدان پرداخته و در مورد آن نظریاتی ارائه داده‌اند. فلاسفه و عارفان مسلمان نیز از این قاعده مستثنا نیستند. از آنجاکه نوع نگاه به مرگ برخاسته و متأثر از نظام جهان‌بینی و الهیاتی هر فرد است؛ بنابراین می‌توان در باب مرگ و مسائل پیرامون آن سه رویکرد را از یکدیگر تفکیک نمود: رویکرد فلسفی که در آن با نگرش عقلانی در پرتو اصولی همچون دو ساحتی بودن انسان (ساحت ماده و معنا) و اصل بقای نفس، به مسئله مرگ نظر می‌شود. رویکرد اخلاقی که بیشتر به تأثیر یاد مرگ بر زندگی این جهانی پرداخته، وجهه هلاکت مرگ را در اندیشه مخاطبان برای عبرت‌پذیری پررنگ می‌کند. در رویکرد عرفانی معمولاً از نگاه متعارف به مرگ فراتر رفته و مجموعه‌ای از مفاهیم متفاوت همچون تکامل، فنا، عشق و ... در مرگ‌اندیشی عارفانه وارد شده نگاه به مرگ را شکل می‌دهد.

در نگاه امام خمینی به‌عنوان اندیشمندی جامع‌الاطراف، این سه رویکرد درهم‌تنیده شده، به گونه‌ای که در آثار اخلاقی ایشان نکات عرفانی و یا بالعکس دیده می‌شود. علت اصلی این درهم‌تنیدگی را می‌توان در این دانست که ایشان از وارثان حکمت متعالیه‌اند و در حکمت متعالیه و آثار ملاصدرا بحث‌های فلسفی به‌وضوح با نگرش عرفانی درآمیخته است، فلذا چنین آمیختگی‌ای در آثار امام دور از انتظار نیست. علاوه بر این، از ویژگی‌های عرفان امام خمینی و استادان ایشان این است که اخلاق و عرفان را از هم جدا ندانسته؛ طریقت عرفانی را در چارچوب فرامین شریعت تعریف کرده‌اند که اولویت را به عبادت و اخلاق می‌دهد تا عرفان را به کمال برسانند. درواقع، اگر حکیمی بخواهد بیانات عارفان

را در قالبی بریزد که از آیات و روایات دور نمانده و از براهین عقلی مهجور نباشد، مسلماً می‌تواند راهی را که امام خمینی طی نموده معیار خود قرار دهد.

پیشینه پژوهش

در بیان پیشینه پژوهش باید گفت کتابی که به‌طور مستقل در باب نگرش امام خمینی به مرگ باشد، یافت نشده و در قسمت مقالات نیز تنها پژوهشی با عنوان «مرگ؛ قیامت و امور آخرتی در آثار عرفانی امام خمینی» در پژوهشنامه متین به چاپ رسیده که تنها در بخشی از آن به مسئله مرگ آن هم در آثار عرفانی امام خمینی پرداخته است، حال آنکه در پژوهش حاضر نگرش امام خمینی نسبت به مرگ به‌صورت جامع و در سه رویکرد بررسی گردیده و تلاش می‌شود در قالب عناوین مرتبط، نظریات ایشان در رابطه با مرگ و مسائل پیرامون آن دسته‌بندی و از یکدیگر تفکیک شود.

رویکرد فلسفی

یکی از مهم‌ترین مباحث مرتبط با انسان‌شناسی در اندیشه فلسفی، پدیده مرگ و مسائل پیرامون آن است. بیان چیستی و ماهیت مرگ مبتنی بر اصولی همچون ارتباط نفس و بدن (کیفیت تعلق)، تجرد نفس، بقای آن و اثبات وجود جهانی غیرمادی و کیفیت آن است. در نگاه فلسفی امام خمینی که متأثر از حکمت صدرایی است، چیستی مرگ با توجه به مبانی صدرایی تبیین شده، مرگ امری وجودی قلمداد می‌شود.

چیستی مرگ

برای دانستن رویکرد فلسفی امام خمینی به پدیده مرگ ابتدا باید نظر دیگر فلاسفه نسبت به مرگ و انواع آن را جستجو کرد. ابن‌سینا و ملاصدرا از آن دسته فیلسوفانی هستند که متناسب با مبانی فلسفی خود در باب مرگ به تفکر پرداخته‌اند و تحلیل مرگ را یکی از محورهای مهم انسان‌شناسی خود قرار داده‌اند. هرچند که هرکدام در راستای مبانی فلسفی خود تبیین‌های متفاوتی از مرگ ارائه می‌دهند.

نگاه ابن سینا

ابن سینا رابطه میان حیات و مرگ را تضاد می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۶، ج ۴، ص. ۱۲۶۰) و درباره چیستی و حقیقت مرگ می‌گوید:

مرگ چیزی جز این نیست که نفس آدمی در موقع مرگ آلات فعالیت خود را که اعضای اوست و بدن نامیده می‌شود، رها می‌کند. چنانچه یک صنعت‌گر ابزار خود را رها می‌کند؛ زیرا نفس جوهری است غیر جسمانی و از مقوله عرض نیست. نفس قابل فساد و از بین رفتنی نیست. هنگامی که این جوهر از بدن جدا شد، با بقایی که مختص ذاتی اوست راهی برای فنا و عدم او نیست؛ زیرا جوهر از آن جهت که جوهر است فانی نمی‌شود و ذات او باطل نمی‌گردد و جز این نیست که اعراض و خواص و روابط و اضافاتی که مابین نفس و اجسام با اضداد آن‌ها وجود دارد باطل می‌شود؛ اما جوهر دارای ضد نیست و هر چیزی که فاسد شود از ناحیه ضدش فاسد می‌گردد و سپس زمانی که انسان با دقت در مورد حقیقت جسم تأمل می‌نماید متوجه می‌شود که از حقیقت روح و نفس انسانی مرتبه‌ای پایین‌تر دارد. خود حقیقت جسم از میان نمی‌رود و نابود نمی‌شود گرچه ویژگی‌ها و اعراض راه یافته بر آن دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند پس به طریق اولی حقیقت روحانی انسان که تنها صاحب کمالات مختلف می‌گردد و قوایش شکوفا می‌شود فناپذیر است (ابن سینا، ۱۳۶۲، ص. ۱۷۵).

بی‌شک نگاه ابن سینا در ادامه نظریات فلاسفه یونان است؛ یعنی همانند سنت یونانی - افلاطونی می‌گوید که مرگ همان جدایی نفس از بدن است. افلاطون در آثار خود مرگ را به «جدایی نفس مجرد از بدن مادی» تعبیر می‌کند (رضازاده، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۸). بوعلی با بهره‌گیری از این سنت فکری در توضیح حقیقت مرگ آن را تنها جدایی روح (نفس) از بدن می‌داند؛ بنابراین روح از میان نمی‌رود بلکه این فروپاشی اعضای بدن است که در هنگام مرگ رخ می‌دهد و حقیقت وجودی انسان مانا و باقی است (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص. ۱۲۹۴). نکته مهم نظریه ابن سینا در مورد حقیقت مرگ که عامل تمایزش با نگاه صدرایی را شکل می‌دهد در بیان علت مرگ است. وی علت مرگ را طبیعت بدنی می‌داند؛ زیرا

طبیعت بدنی باید با فراهم کردن جایگزین برای آنچه از ماده بدن تحلیل شده است، ماده و صورتش را حفظ کند و آنگاه که در این جایگزینی، کوتاهی کند، مرگ اتفاق خواهد افتاد. البته این کوتاهی، از حرارت غریزی بدن نشأت می گیرد. درواقع، حرارت غریزی و طبیعت بدنی هر یک غایتی دارند. حرارت غریزی، غایتش تحلیل رطوبت بدن و غایت طبیعت بدن، حفظ بدن است. بدین ترتیب در تحلیل سینوی مرگ زمانی رخ می دهد که طبیعت بدن از عهده حفظ آن برنیاید (امجدیان و دیرباز، ۱۳۹۳، صص. ۱۲۷-۱۲۶).

نگاه ملاصدرا و امام

ملاصدرا بر اساس مبانی متفاوت خود نگرش جدید و متفاوتی از مرگ دارد. درواقع، عنصر اصلی ای که تعریف ملاصدرا را از مرگ متفاوت نموده است، موضوع حرکت جوهری نفس و عالم طبیعت است. برخلاف فلاسفه ای که به ثنویت نفس و بدن معتقدند، در بینش ملاصدرا و امام، با توجه به مبانی فلسفی ایشان از جمله اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود، ساحت های وجود انسان متفاوت است. در این دیدگاه، انسان عبارت است از حقیقتی واحد که بدنش مرتبه نازله اوست و نفس در طول حرکت جوهری و اشتداد وجودی خود مراتب شدیدتری از وجود را واجد می شود و با حفظ وحدت شخصی خود به مرتبه تجرد می رسد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، صص. ۴۳-۳۹؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص. ۱۳۴)؛ بنابراین نطفه در حرکت جوهری خود همواره در حال تغییر و تبدل است تا اینکه سرانجام به نفس انسانی تبدیل می شود. نفس هم با حرکت وجودی خود به مراتب و درجات مختلف تجرد می رسد. هرچند در مرتبه ای از مراتب وجودش، موجود طبیعی و مادی است؛ اما پیوسته به سبب حرکت جوهری، تجردش زیاد و زیاده تر می شود تا درنهایت، خود را از طبیعت رها می کند. درواقع، یک وجود واحد با حرکت جوهری، پیوسته رو به کمال می رود و قصد رها شدن از طبیعت را دارد تا اینکه به مرحله استکمال و استقلال می رسد؛ در این حالت از ماده و مادیات جدا شده و مرگ اتفاق می افتد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، صص. ۵۳-۵۲)؛ بنابراین علت اصلی مرگ از نظر ایشان، استقلال کامل نفس و اعراض از طبیعت است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۲۶۲).

بر همین مبنا، ملاصدرا مرگ را دارای چند نوع می داند: مرگ در ارتباط با عالم هستی،

مرگ انسان به صورت طبیعی، اخترامی و اختیاری. از یک سو، بر اساس حرکت جوهری همه اشیای عالم در حال حرکت به سوی غایت هستند. این حرکت ذاتی، جبری و طبیعی آنهاست. در نتیجه، غایت اشیای عالم به فعلیت رسیدن قوه آنهاست. در عالم هستی تمام موجودات لحظه به لحظه فعلیت جدیدی می یابند و قوای آنها شکوفا می شود، درحالی که فعلیت قبلی را از دست داده اند و این همان تجربه دائمی مرگ و زندگی و درهم تیدگی این دو حقیقت است.

از جنبه دیگر، این انتقال به معنای شکوفایی استعدادها در نفس انسان است و بر اثر این عامل نفس قوت یافته و از بدن جدا می شود و بدن نیز چون برای نفس جنبه وسیله ای دارد دیگر تاب تحمل نفس فعلیت یافته را ندارد. حرکت جوهری نفس که همان تکامل و مجرد شدن از ماده است زمانی که به حد اعلای خود در عالم ماده رسید، مرگ یا جدایی از عالم طبیعت رخ می دهد و انسان آن را تجربه می کند (اردیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۷۵). لذا می توان برای نفس انسان دو گونه مرگ قائل بود: یکی مرگی که در تمام عالم جاری است و لحظه به لحظه آن را تجربه می کند و دومی مرگ کلی و خروج نفس یا روح انسانی از جسم مادی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص. ۲۲۷۰). بدین ترتیب تنها بدن آدمی است که مرگ را تجربه می کند و نفس فنا ناپذیر است، همچنان که در کلمات اهل عصمت نیز، از موت به انتقال از عالمی به عالم دیگر تعبیر شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص. ۲۵۶). امام خمینی در آثار اخلاقی خود این تعریف را دقیقاً تأیید نموده و مورد استفاده قرار می دهد. در واقع، ایشان مرگ را انتقال از نشئه نازله ملکیه به عالم حیات دائمی نورانی و نشئه باقیه ملکوت می داند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۵۹)؛ اما گاه خروج نفس از بدن به علت استقلال نفس نیست بلکه بدن در معرض حوادثی قرار می گیرد که توانایی و استعداد خود را از دست می دهد و در نتیجه، از میان می رود. این عدم توانایی بدن برای ادامه حرکت موجب خروج نفس از بدن می گردد و به آن مرگ اخترامی گویند؛ اما نوع سوم که مطرح گردیده «مرگ اختیاری» است که همانند دو قسم پیشین نفس از بدن خارج می شود؛ ولی با اختیار خود شخص و بر اثر ریاضات و تقویت روح، مسیر استقلالی نفس زودتر طی می شود و می تواند بدن را مانند لباسی از خود برکند و به سیر در عالم ملکوت بپردازد. در بخش رویکرد عرفانی این مقاله از «تجربه خلع بدن» سخن به میان خواهد آمد.

به بیان امام، بدن که ماده محسوب می شود تا آنجا که قابلیت و استعداد داشته باشد صور مختلف را دریافت می کند تا حدی که تمام قوایش به فعلیت برسد، در اینجا است که نفس یا روح انسانی بالضروره باید از بدن جدا شده و این جدایی در حیطه اختیار و اراده انسان نیست همان گونه که آیه شریفه می فرماید: «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ» (اعراف: ۳۴)؛ اما گاه ممکن است اتفاقاتی از عالم خارج پیش بیاید و مرگ صورت پذیرد؛ بدین صورت که با وجود اینکه در ماده استعداد قبول صورت باقی مانده و صورت و نفس قابلیت تکامل یافتن در ماده را دارند و حرکت جوهری نفس تمام نشده، ولی از خارج خللی بر بدن وارد می شود؛ مثلاً، شخص از پشت بام می افتد یا تصادف می کند. اینجا است که خانه فرو می ریزد و آن هم ناچار می شود بیرون برود (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۲۶۵). حال اگر این خلل با پزشکان رفع شود یا از طریق نبی یا کرامتی شفا پیدا کند، نفس باقی می ماند و الا نه. سعدی می گوید:

گفتم به کجا می روی ای جان من گفتا چه کنم خانه فرو می آید
خانه فرو می آید؛ یعنی نفس می رود و اگر کسی نگذاشت که خانه بدن فرو آید نفس هم نمی رود (ر. ک. به: اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۲۶۵). این همان است که در روایات از آن به اجل معلق و موت معلق تعبیر شده است. چنانچه از امام صادق (ع) درباره این آیه: «ثُمَّ قُضِيَ أَجَلًا وَأَجَلَ مُسَمًّى عِنْدَهُ» سؤال شد و فرمودند: «هما اجلان؛ اجل محتوم و اجل موقوف» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۴۷). مقایسه دیدگاه شیخ الرئیس و ملاصدرا نشانگر تفاوت مبنایی میان ایشان است. ابن سینا به اقتضای پیشینیان مبحث مرگ را در بخش طبیعت آورده است در حالی که ملاصدرا و به تبع آن امام این موضوع را ذیل مبحث نفس مطرح کرده اند؛ زیرا این مسئله با تبیین و نگرش آن ها به نفس ارتباط تنگاتنگی دارد. نگاه بوعلی به حقیقت مرگ بر مبنای اندیشه جدایی و تباین کامل میان جسم و روح شکل گرفته که این جدایی را مرگ می نامد. رنگ و بوی اندیشه فلسفی یونان در این نگاه به چشم می خورد؛ لذا نوآوری خاصی در آن مشاهده نمی شود؛ حال آنکه چنین نگرشی در دیدگاه صدرایی مردود است و برهمن اساس، امام خمینی به صراحت دیدگاه وی را مورد انتقاد قرار داده و دیدگاه طبیبانی چون او را که دیده باطن بین ندارند یا دیدگاه محدودی دارند غیر قابل پذیرش می داند. چون

از نظر امام نفس، صورت بدن است و تمام حیثیات به صورت متصل منسوبند نه ماده آن و شیئیت شیء در کمال و صورت اوست (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص. ۲۵۸-۲۵۷)؛ لذا نمی توان دیدگاه شیخ الرئیس را پذیرفت.

وجودی بودن مرگ

امام خمینی از بدیهی ترین ویژگی های مرگ را وجودی بودن آن می داند که لازمه نگرش الهی به پدیده مرگ است؛ زیرا در تفکر الهی واقعیت انسان، حقیقتی متعالی و روحانی غیر از جسم اوست و جسم به منزله ابزاری برای آن به شمار می رود، لذا مرگ ساحت روح انسان را در بر نمی گیرد و تنها به معنای قطع ارتباط روح از بدن است.

امام ذیل تفسیر آیه ۲ سوره ملک که در آن از خلقت مرگ و زندگی گفته شده - به این ویژگی اشاره می کند: «این آیه شریفه دلالت دارد بر آنکه موت امری وجودی است» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۲۲) و چنین استدلال می آورند که چون نفس این انتقال، یک امر وجودی است و دو طرف انتقال - دنیا و آخرت - نیز از امور وجودی هستند؛ بنابراین به واسطه مرگ، آدمی در هیچ یک از موقعیت هایش - یعنی در هنگام مرگ و پس از مرگ - در عدم قرار نمی گیرد، بلکه نحوه هستی و حیات او تغییر می پذیرد و نه بیشتر. پس مرگ امری عدمی نیست، بلکه یک حقیقت کاملاً وجودی است. لذا مرگ را چه انتقال از عالم ملک به ملکوت بدانیم و چه آن را حیات ثانوی ملکوتی بعد از حیات ملکی بخوانیم امری وجودی است و خلق بالذات به آن تعلق می گیرد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۲۳).

درواقع، در حکمت صدرایی نگاه عدمی برای مرگ جایی ندارد و صدرالمتألهین مرگ را امری وجودی می داند. امری که سبب فقدان و اضمحلال انسان نمی شود و برعکس وسیله ای برای حرکت از یک وعاء طبیعی و زودگذر به عالم و وعائی باقی و ماندنی است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۲۵۹). این انتقال از نظر وی سبب از بین رفتن حقیقت وجودی انسان نیست، بلکه حتی نمی توان آن را برخلاف نظر پزشکان محصول از بین رفتن و تحلیل قوای نفسانی انسان دانست. او معتقد است هنگام مرگ حتی برخلاف تصور عمومی، وجود انسان و قوای جوهری نفس او شدت می یابد و همین قوت و شدت است که باعث می شود او بتواند حرکت ذاتی خود را به سوی خالق که منشأ آفرینش او بوده است، هموار کند

(ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۲۵۹)؛ بنابراین مرگ از نظر صدرالمآلهین چیزی بیش از یک مفارقت در بعدی محدود نیست و نه تنها از وجود نفس چیزی نمی کاهد بلکه او را از قوه به فعل می رساند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۸). از نظر وی مفارقتی که هنگام مرگ رخ می دهد از بدنی است که از نظر وی نفس او را تشکیل نمی دهد چون آنچه تشکیل دهنده وجود و نفس واقعی انسان است روح لطیف اوست که با جوهر نفس نیز تناسب دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۸، ص. ۳۱۸). وجودی دانستن مرگ پیامدهای حائز اهمیتی در پی دارد که در ساحت اخلاق بدان خواهیم پرداخت.

رویکرد اخلاقی

یکی از مهم ترین ابزارهای پندآموزی برای اندیشمندان اخلاق استفاده از مرگ و یاد آن بوده است. از کهن ترین کتاب های اخلاق تا کتب متأخر اسلامی بحثی پیرامون آثار تربیتی مرگ داشته اند و عموماً نگاه عالمان اخلاق به مرگ از این دریچه است. درواقع، دعوت ایشان به مرگ اندیشی برای زندگی اخلاقی بوده است. در اخلاق اسلامی دو گونه به مرگ توجه شده است؛ گاه مرگ را توأم با دنیای پس از آن در نظر گرفته اند و آن را به عنوان مقدمه ای برای سعادت و شقاوت اخروی دانسته اند. در اینجا، معاد باوری است که انسان را به امور خیر می خواند نه خود مرگ. در نگاه دوم توجه به خود مرگ بدون هیچ قید و شرطی صورت گرفته است. در این نگاه، خصوصیت پایان بخشی و رسیدن به مرز زندگی برجسته می شود.

نگاه اخلاقی امام خمینی به مرگ در زمره نگاه اول محسوب می شود. درواقع، ایشان مرگ را همواره در کنار معاد و منزلی در مسیر رسیدن به آخرت دانسته اند که نتایجی ازجمله عدم وحشت از مرگ، مقدمه دانستن دنیا و لزوم محاسبه در زندگی را در پی داشته است.

عدم وحشت از مرگ

در قسمت فوق بیان کردیم که در فلسفه اسلامی مرگ جدایی و قطع تعلق روح از جسم است و چون در تفکر الهی واقعیت وجودی انسان، ساحت متعالی و روحانی وجود اوست مرگ فقط جسم را در برمی گیرد و روح جاودانه باقی می ماند. اولین دستاورد این نظریه، از

بین رفتن یا دست کم کاهش میزان وحشت از مرگ است؛ زیرا بر پایه تفکر فلسفی، ترس از مرگ ریشه در نوع نگاه انسان‌ها نسبت به حقیقت مرگ دارد. از آنجاکه در تفکر مادی، تمام هستی انسان محدود به جسم دانسته شده و مرگ، نابودی و پایان زندگی به‌شمار می‌آید، از این رو، در این مکتب ترس از مرگ مساوی ترس از نابودی و فناست؛ اما در تفکر الهی واقعیت انسان، حقیقتی متعالی و روحانی غیر از جسم اوست و جسم به‌منزله ابزاری برای اوست. این نگرش، مرگ را قطع ارتباط روح از بدن می‌داند؛ در نتیجه، علت اصلی ترس از مرگ حاصل جهل نسبت به این حقیقت و یا حوادث پس از آن است.

گرچه بوعلی سینا در آثار متفاوت و متنوع خویش از مسائل مرتبط با مرگ مانند معاد و چگونگی زنده شدن مجدد انسان‌ها یا اهمیت و ضرورت آن سخن گفته؛ ولی به سخن گفتن مستقیم در باب حقیقت مرگ و چرایی ترس و دوری انسان‌ها از آن در نوشته یا رساله‌ای کوچک با نام «الشفاء من خوف الموت» بسنده نموده است. وی در این نوشته، بیشتر به دنبال علت‌های ترس و کراهت مردم از مرگ می‌گردد و به‌طور مفصل آن‌ها را برمی‌شمارد؛ گرچه همه آن‌ها را دارای ریشه مشترکی می‌داند که همان ناآگاهی و جهل نسبت به حقیقت مرگ است. این ناآگاهی می‌تواند در مورد حقیقت مرگ، چگونگی پیشامد آن، دنیای پس از مرگ و حوادثی که برای انسان رخ می‌دهد و نیز نگرانی نسبت به وضعیت بازماندگان باشد؛ بنابراین راه درمان این ترس، افزایش علم و معرفت در این زمینه است. وی معتقد است با کسب علم در مورد واقعیت مرگ و آشنا شدن نسبت به وضعیت خود در حیات اخروی می‌توان بر ترس از مرگ فائق آمد و به آرامش رسید (ابن سینا، ۱۴۰۰، صص ۴۳۴-۴۳۰).

ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، پس از ارائه نظریه «جسمانیة الحدوث» بودن نفس انسانی، به تغییراتی که انسان در طول زندگی خویش در این دنیا تجربه می‌کند و اینکه مرگ چگونه رخ می‌دهد و دلایل و منشأ آن به صورت مبسوط و کامل می‌پردازد و در ادامه آن به مسئله ترس آدمی از مرگ نیز پرداخته است. وی از زوایای مختلف مسئله ترس از مرگ را تحلیل می‌کند. از یک سو وی در جلد هفتم اسفار مسئله ترس از مرگ و علل آن را به گرایش فطری انسان به بقا مرتبط دانسته و استدلال می‌کند که اول، چون حیات شبیه بقاست و مرگ شبیه فنا؛ موجودات

همه علاقه مند و مشتاق به حیات هستند. دوم، به سبب درد و رنج و سوزوگدازی که هنگام مفارقت نفوس از بدن ها برای حیوانات پدید می آید و سوم، به دلیل این که نفوس حیوانات نمی دانند که دارای وجودی جدا و خالی از ابدان هستند از مرگ کراهت دارند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷، صص. ۱۰۳-۱۰۲).

از نظر ملاصدرا ترس از مرگ یا علت فاعلی دارد و یا علت غایی. او در توضیح علت فاعلی می گوید: از آنجایی که نخستین مرحله تکامل نفس انسانی نشئه طبیعی است، این حیات دنیایی بر نفس انسان که متصرف در بدن است، تأثیر می گذارد. به این صورت که هر چیزی که در این نشئه با بدن ملایم باشد، موجب احساس لذت در نفس می شود و هر چیزی که منافی با بدن باشد، موجب احساس درد می گردد؛ بنابراین ترس و کراهت نفوس از مرگ به جهت دوری از احساس لذت خواهد بود. او علت غایی را چنین تبیین می کند: از آنجایی که بدن به منزله ابزار و وسیله ای برای نفس در سفر آخرت محسوب می شود، حکمت خداوند اقتضا می کند که نفس از بدن در مقابل تمام آسیب های احتمالی مراقبت نماید تا نفس بتواند کمالات علمی و عملی خود را به کمک بدن کسب نماید و به مرحله بلوغ و کمال خود برسد. به همین منظور، خداوند حکیم از طریق ابداع احساس درد و ایجاد ترس در نفوس، بدن های آن ها را از آفات و بلاها محافظت می نماید (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، صص. ۴۲۳-۴۲۲).

گرچه ملاصدرا علت های ترس از مرگ را بررسی کرده؛ اما برای از میان بردن آن راهکاری پیشنهاد نداده و حتی به طور ضمنی (و در مواردی آشکارا) وجود این ترس را برای حفظ بدن ضروری و لازم می داند. او «جهل» را علت ریشه ای ترس از مرگ عنوان کرده که یکی از مصادیق آن جهل انسان نسبت به نفس خویش است؛ زیرا زمانی که انسان تمام حقیقت خویش را بدن مادی خود بداند که با مرگ از میان رفتنی و نابود شدنی است؛ وقوع ترس از مرگ، طبیعی و اجتناب ناپذیر خواهد بود. هرچند ملاصدرا درصدد بیان دلایل و تبیین های فلسفی مختلف برای ترس از مرگ است؛ ولی درنهایت، راه حل فائق آمدن بر این ترس را تنها یک چیز عنوان می کند و آن از بین بردن جهل و کسب علم و معرفت نسبت به حقیقت وجودی انسان و رابطه دو مرحله حیات دنیا و آخرت اوست.

امام خمینی در برخی آثارش، ظاهراً با ابن سینا و ملاصدرا هم رأی شده و ترس از مرگ

را ترس از فنا و نابودی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص. ۳۵۱) همچنین معتقد است عدم ترس از مرگ از لوازم نگرش الهی و باور به عالمی و رای عالم ماده است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۲۹۳)؛ لکن نگرش اصلی ایشان به هراس از مرگ را باید در آثار اخلاقی‌شان جست. نگاه اخلاقی امام که ذیل شرح حدیث ۲۲ کتاب شرح چهل حدیث با عنوان «کراهت از موت» آورده شده، حاوی نکاتی است که باعث تمایز نظر ایشان از دو حکیم مذکور می‌گردد. اولین نکته این است که برخلاف نظر ابن‌سینا و ملاصدرا خوف از مرگ، تنها به علت جهل نسبت به حقیقت و لوازم آن نیست؛ لذا این امر تنها جنبه معرفتی یا نظری ندارد، بلکه بُعد عملی و اخلاقی نیز دارد؛ یعنی ضعف در ناحیه عمل و صفات اخلاقی نیز به این ترس و کراهت منجر می‌شود. پس راه رفع آن نیز فقط علم و آگاهی نبوده و دستورالعمل‌های سلوکی و اخلاقی نیز باید به آن اضافه گردد. دوم آنکه این خوف فقط شامل حال عده‌ای معدود نمی‌شود بلکه تمامی انسان‌ها خوفی متناسب با مرتبه خویش دارند و این هراس، شامل حال همه افراد است. جنبه سوم نظر امام آن است که خوف از مرگ همواره مستلزم کراهت از مرگ نیست.

امام در شرح حدیث امام صادق: «جاء رجل الى ابي ذر فقال: يا اباذر ما لنا نكرة الموت؟ فقال: لانكم عمرتم الدنيا و اخرجتم الآخرة، فتكروهن أن تثقلوا من عمران إلى خراب...» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۵۷) - با این مضمون که شخصی علت کراهت مرگ را از ابادر پرسید و او چنین پاسخ داد که شما چون آخرت را خراب کرده‌اید از رفتن به آن خانه خراب کراهت دارید - کراهت از مرگ در افراد مختلف را به سه دسته تقسیم می‌کنند و برای هریک علتی و راه علاجی برمی‌شمارند.

از نظر امام ابتدایی‌ترین و درعین حال طبیعی‌ترین علت کراهت از مرگ، میل فطری انسان به بقا و حب حیات است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۵۸). اولین جایی که در آن تشخیص حیات و بقا می‌دهد دنیاست، از این رو، آن را جایگاه ابدی حیات دانسته و بدان علاقه‌مند می‌شود. این اشتباه در تطبیق برای افرادی پدید می‌آید که به عالم پس از مرگ و حیات ابدی انسان اعتقادی نداشته و حیات را منحصر در این عالم مادی می‌دانند، لذا مرگ را نیستی قلمداد کرده‌اند. تقابل این تعریف از مرگ با گرایش فطری حب بقا موجب می‌گردد تنفر و کراهت از مرگ در ایشان پدید آید. درواقع، در این افراد کراهت و ملازم

آن ترس از مرگ، ترس از فنا و زوال است. با راه ایمان و درونی کردن آن در هر دو بعد نظر و عمل (علم و عمل صالح) این ترس می تواند از میان برود.

در مرتبه بالاتر ترس انسان از مرگ، ناشی از ترس از خویشتن و اعمال و آثار خودش و به تعبیر امام: «ترس ما از حساب از بدحسابی خود ما است و از دغل بودن و دزدی، [نه] از محاسبه است» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۵۹) و این همان مصداق حدیث نقل شده از امام صادق است. به نظر امام علت این کج رفتاری ها در دو عامل اصلی خلاصه می شود: نخست حب دنیا و تعلق به آن است که انسان را کوتاه بین نموده، از یاد مرگ و آخرت غافل می نماید (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۴) و دیگر نبود ملکه تقوا در قلب آدمی است که او را از رویارویی با مرگ به هراس می اندازد. البته تقوا در هر شخصی متناسب با مرتبه وجودی آن شخص است و از بالاترین مراتب آن، تقوای از ورود غیر حق به حریم قلب است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۳۲). امام راه معالجه و رفع این هراس ناشی از کراهت را تزکیه و تصفیه نفس می داند که با دستورالعمل های اخلاقی و سلوکی میسر می گردد.

در این میان، عارفان احساس متفاوتی را نسبت به مرگ تجربه می کنند. گرچه آنان نیز دچار خوف از مرگ اند؛ اما این خوف برخلاف دودسته فوق الذکر ناشی از کراهت و ناخشنودی نسبت به مرگ نیست، بلکه خوف آن ها از عظمت حق تعالی است که بسته به تفاوت قلوبشان در درک تجلیات حق حالات مختلفی می یابد. چنانکه عارفانی که حزن و اندوه بر وجودشان غالب است، با تجلیات اسمای جلالی، خوفی همراه با حزن در قلوبشان پدید می آید، حال آنکه عارفان جمالی، خوفی همراه با شوق را در خود تجربه می نمایند.

اغتنام فرصت ها

بر مبنای فلسفه صدرایی بستر حیات انسانی سراسر تحرک و پویایی است؛ بنابراین ساختار انسان در هر آنی از آنات زندگی در بستر رشد و تکامل قرار گرفته و دنیا موقعیتی خاص و فرصتی ویژه را برای آدمی فراهم می کند تا با اراده و همت خود به غایت مطلوب دست یابد یا بنا به اصطلاح فلسفی از قوه به سوی فعلیت سیر کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۹۰). درواقع، انسان با نگاه به موضوع مرگ که در زندگی همه انسان ها وجود دارد به محدودیت وقت خود پی می برد و می فهمد که فرصت او برای حرکت ارادی اش به سوی مقصد پایان پذیر

و محدود است. دقایق زندگی او سرنوشت‌ساز است و هر آن ممکن است وقت او برای ساماندهی حرکتی که زندگی بی‌نهایت او را رقم می‌زند، خاتمه یابد.

امام خمینی یکی از موانع بزرگ بیداری و هشیاری انسان در مسیر زندگی را که میراننده عزم و اراده در وجود اوست، «طول امل» تلقی می‌کنند؛ بدین معنا که انسان همواره گمان می‌کند فرصتی در پیش رو دارد و هیچ‌گاه بدین تنبه پیدا نمی‌کند که مسافر است و باید به‌سوی مقصد خویش روان گردد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۴). حال آنکه انسان بنا به آنچه بیان شد، در دنیا و حتی بعد از مرگ به‌سوی مقصد و هدف نهایی خود در حال حرکت است؛ اما در دنیا از نوع خاصی از حرکت برخوردار است که با حرکت وی در آخرت متفاوت است. حرکت نفس انسان در دنیا، با اراده و عزم انسان در ارتباط است. عزم و اراده آدمی که در دنیا تحقق می‌یابد نه تنها حرکت دنیوی، بلکه حرکت اخروی وی را نیز رقم می‌زند. از این رو، حکما نیز منطبق با آیات و روایات نشئه دنیوی را نشئه سعی و زرع و نشئه آخرت را نشئه برداشت، نتیجه و وصول می‌دانند. پس حرکت انسان با سعی و عزم‌های دنیوی ساماندهی می‌شود و پس از مرگ نیز در همان مسیری استمرار می‌یابد که از قبل در دنیا پی‌ریزی شده است. انسان بر اساس اعمال و رفتار خود و حتی افکاری که در دنیا دارد، نوع و میزان حرکت خود به مطلوب و غایت خویش را تعیین می‌کند.

براین اساس، امام خمینی در رویکردهای اخلاقی خویش، دومین شرط و به تعبیری منزل برای تهذیب نفس را منزل «عزم» می‌داند و به نقل از اساتید خویش آن را میزان امتیاز انسان تلقی کرده و تفاوت در میان خود انسان‌ها نیز بر اساس تفاوت درجات عزم آن‌ها شکل می‌گیرد. تعریف ایشان از عزم بناگذاری و تصمیم بر ترک معاصی و جبران آنچه از او فوت شده در ایام حیات است؛ زیرا از نظر ایشان میان جرأت بر انجام معاصی و از میان رفتن عزم رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد؛ و بی‌عزم شدن به منزله این است که شخص جوهره انسانیت خویش را از دست می‌دهد؛ لذا در آن عالم نیز به صورت انسان محشور نمی‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۷-۸). یکی از راه‌های تقویت عزم و اراده از نظر ایشان انجام عبادات و ریاضات شرعی است؛ زیرا با انجام عبادات بدن و قوای طبیعی تابع روح گردیده و روح دارای قدرت و نفوذ می‌گردد تا جایی که قوای ملکی انسان تابع و مطیع قوای ملکوتی گشته و قوای انسان همگی ملکوتی می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۵). از دیدگاه

عرفانی، انسانی که بدین مقام رسیده اراده او مظهر اراده حق می شود و می تواند معدومات را لباس وجود دهد و مخاطب این سخن حق تعالی می گردد که «اما بعد فانی اقول للشیء کن فیکون و قد جعلتک تقول للشیء کن فیکون» (فیض کاشانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص. ۱۰۶۱).

علاوه بر مبحث طول امل و منزل عزم در سلوک توجه به فرصت ها جنبه دیگری نیز می یابد: اگر اعمال انسان این قدر تأثیرگذار است و کوچک ترین عملی در حرکت و سرنوشت انسان به سوی مطلوب نقش دارد، او باید بر خود مراقب بوده و مواظبت خاصی را در زندگی اعمال کند. صدر المتألهین معتقد است انسان هر قدر هم تلاش کند به خوبی نمی تواند حساسیت موضوع را درک کند. او در این باره به روایت مشهور حضرت علی (ع) مبنی بر آنکه مردم خوابند و وقتی مرگ به سراغشان آمد بیدار می شوند، اشاره می کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۷، ص. ۲۸). البته راه خروج از این وضعیت و آمادگی برای سرای دیگر وجود دارد. صدر المتألهین توجه به نعمت های دنیوی و خارج شدن از انغمار و وابستگی به دنیا را سبب بیداری و خارج شدن از خواب می داند. انسان با زدودن وابستگی ضمن درک نعمت های الهی و عواقب خسران در این عالم، برای خروج از عالم حیوانی و تدارک مافات آماده و مهیا خواهد شد (ملاصدرا، الف ۱۳۶۰، ص. ۱۲۵).

در نگرش اخلاقی امام خمینی با توجه به آیات آخر سوره حشر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ» محاسبه نفس در این مرتبه اهمیت خاصی می یابد. به بیان ایشان: «این از قبیل ضررهای دنیای نیست که انسان بگوید: اگر امروز نشد فردا جبران آن را کنم و اگر جبران نشد نیز مهم نیست، می گذرد! این سعادت و شقاوت ابدی است، آن شقاوتی که پایان ندارد، آن بدبختی که آخر از برای آن نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۸). از این روست که امام بر محاسبه به عنوان سومین شرط از شرایط سالک و مجاهد تأکید کرده و به شیوه علمای اخلاق در اصطلاح سه گانه «مشارطه، مراقبه و محاسبه» به کار می برد. منظور از این اصطلاح آن است که شخص بعد از قرار گذاشتن با خود که بر طبق فرامین حق عمل کند و مراقبت این امر، در آخر روز، خود تمامی اعمال و رفتار خود را مورد حساب قرار دهد که آیا بر اساس حق بوده یا خیر و البته مداومت بر این شرط موجب می شود ملکه محاسبه در نفس انسان ایجاد گردد (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۹-۱۰).

همان گونه که بیان گردید، وجود مرگ و در نظر داشتن یاد آن ثمرات گرانبهائی برای

حرکت و سیر انسان به سوی غایت و مطلوب نهایی خواهد داشت و انسان را به سوی پویایی و حرکت بیشتر سوق می دهد.

مقدمه دانستن دنیا

بنا بر نگرش عمیق دینی، زندگی دنیا، راهی گریزناپذیر برای انتقال به دنیای دیگر است؛ معبری که تا از آن عبور نکنیم، به جهان بعد دست نمی یابیم. در این نوع نگاه، عالم طبیعت مقدمه ای است که برای نیل به جهان بعدی، گذر از آن الزامی است. جهان طبیعت، از ابتدا باید بدین گونه تصویر شود که وجود یافتنش برای سوق دادن انسان به جهانی دیگر است. در نگرش ملاصدرا از سویی تکامل حقیقی انسان در عالم آخرت رخ می دهد و مرگ نیز جزئی از این سیر تکاملی است و از سوی دیگر، دنیا عالم کون و فساد ترسیم می شود (ملاصدرا، الف، ۱۳۶۰، ص. ۱۱۳)؛ بنابراین ارزش و غایت مندی دنیا در حدی نیست که انسان تمام عمر به دنبال آن باشد و تمام سختی ها و مشقات را برای آن تحمل نماید. به تعبیر ملاصدرا در تفسیر این آیه شریفه: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانِ» (عنکبوت: ۶۴). انتساب واژه لهو به دنیا و حیوان و حیات به آخرت مبین آن است که دنیا حیات واقعی نیست؛ زیرا اگر حیات واقعاً به عالم ماده نسبت داده شود نباید در آن این قدر فساد و نیستی رخ دهد. او معتقد است غایت حرکت نمی تواند در ظرف و بستر دنیا تحقق یابد و باید آن را در آن سوی نشئه دنیوی جستجو کرد (ملاصدرا، الف، ۱۳۶۰، ص. ۱۸۵). امکاناتی که در دنیا برای آدمی فراهم می شود وقتی اهمیت دارد و ارزش واقعی می یابد که انسان بتواند با آن ها به فراتر از امور دنیوی که روزی از دست می رود و ابداً بقایی نمی توان برای آن ها در نظر گرفت، دست یابد. البته شاید تصور شود نظر صدر المتألهین درباره عدم ارزش غایات دنیوی، نوعی تمایل ایشان به رهبانیت است؛ در صورتی که ایشان صراحتاً در ضمن حدیثی از پیامبر (ص) به مذمت رهبانیت می پردازد (ملاصدرا، ب، ۱۳۶۰، ص. ۸۱۴). سخن صدرا به هیچ وجه دال بر عدم ارزش دنیا و امور دنیوی نیست، بلکه مقصود آن است که دنیا ارزش هدف بودن را ندارد.

نگرش ویژه امام به پدیده مرگ موجب گردیده تا به دنیا نیز از زاویه خاصی نظر کند. براین اساس، ایشان دنیا را تنها وسیله و مقدمه ای برای تکامل بشر می داند و درعین حال،

برای روشن شدن اذهان در رابطه با روایات فراوان دال بر نکوهش دنیا، از تعبیر «دنیای مذموم» استفاده کرده است. در دیدگاه امام، آن دنیایی که تکذیب شده است این عالم طبیعت نیست؛ زیرا در نگرش عرفانی عالم ماده یکی از تجلیات جمال الهی است و «عالم شهادت مطلقه» نام دارد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۱). دنیا بستری است برای رشد و کمال نفوس انسانی و به تعبیری «مزرعه آخرت» است و بنا بر همین ویژگی است که عارفان آن را مغتنم می‌شمارند و از آن بهره‌ها می‌برند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۰). به همین دلیل، نباید ذات دنیا را نکوهش کرد بلکه آنچه مذموم است حب دنیا است. حتی امام قائلند که این عالم، عالم طبیعت نور است و این دل‌بستگی به آن است که انسان را بیچاره می‌کند (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۲۴۴). تمامی روایات مؤید احتراز از دنیا و مذمت دنیاخواهی ناظر به این جنبه است و مصداق اتم آن در این حدیث متجلی شده که «حب الدنيا رأس کل خطیئه» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص. ۳۱۵).

امام خمینی در تبیین این نگرش، مقصود از این دنیای مذموم را اموری می‌داند که انسان را از یاد حق غافل کند و چون غفلت و مشغولیت انسان بیشتر در عالم ملک صورت می‌پذیرد، آن را مورد سرزنش و نکوهش قرار داده است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۰۰). درواقع، زمانی که قلب انسان متوجه دنیا باشد باعث می‌شود دل‌بستگی و محبت به‌سوی آن پیدا کند و نگرشش نسبت به آن تغییر یابد، یعنی دیگر آن را دنیایی که تنها صراط و محل عبور است نبیند، بلکه آن را محل جاودانه زندگی خود بدانند، لذا از ادامه مسیر خود و مرگ که دروازه آن است نیز دوری کند (ر.ک. به: امام خمینی ج ۱۳۷۸)؛ ازاین‌رو، هرچه علاقه‌مندی به دنیا و تعلقات آن بیشتر شود، پرده و حجاب قلب ضخیم‌تر گردد تا آنجا که تمام قلب را می‌پوشاند و دیگر نور فطرت به آن راهی نمی‌یابد و درهای سعادت به روی انسان بسته می‌شود (امام خمینی، الف ۱۳۷۸، ص. ۲۰۲). توجه به این جنبه باعث شده تا در این حدیث شریف آن را منشأ تمام مفاسد و بدی‌ها بدانند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۱).

رویکرد عرفانی

عارفان عموماً برای انسان سه نوع مرگ را برشمرده‌اند که عبارتند از: مرگ دم‌به‌دم، مرگ اضطراری و مرگ اختیاری.

سه گونه نوع انسان را ممات است یکی هر لحظه و آن بر حسب ذات است
 دو دیگر آن ممات اختیاری است سیم مردن مر او را اضطراری است
 (شستری، ۱۳۸۲، ص. ۸۰).

مورد نخست بر مبنای نظر «لا تکرار فی التجلی» است. از دیدگاه عارفان موجودات مظهر اسمای حقند و اسماء دائماً فعالند. لذا به اقتضای تجلی و ظهور حق تعالی در صفات متقابل مانند اسم، منشأیی که مدام در حال انشا و اسم مفنی که دائم در حال افناست، صور وجود دم به دم به وجود می آیند و فانی می شوند (زمانی، ۱۳۸۱، ص. ۳۸۱). بر همین اساس، موجودات عالم عین ربط و وابستگی هستند و هر لحظه نیازمند آفرینشی نو و خلقی جدید. به این نظریه «خلق مدام» نیز می گویند (فنائی اشکوری، ۱۳۸۵، ص. ۱۳).
 به قول مولانا:

پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
 (مولوی، ۱۳۷۱، ص. ۵۶).
 مورد دوم همان مرگ طبیعی است که به تعبیر لاهیجی: «عبارت است از مفارقت روح از بدن که شامل همه حیوانات می شود» (لاهیجی، ۱۳۸۰، ص. ۴۲۶).

مرگ ارادی «جهش پیشاپیش به مرگ»

جهان را نیست مرگ اختیاری که آن را از همه عالم تو داری
 (لاهیجی، ۱۳۸۰، ص. ۵۰۴).
 اصطلاح «مرگ اختیاری» در میان عارفان اصطلاحی شناخته شده و محبوب است. هدف عارف رسیدن به فنای فی الله است؛ اما این تجربه ای نیست که تنها پس از مرگ محقق شود، بلکه در زندگی نیز قابل حصول و دستیابی است. از منظر عرفا وحدت با خداوند فرآیندی است که طی آن نفس در همان حال که زنده است می میرد و این همان مرتبه فناست که حقیقت عرفان را شکل می دهد. در این مرتبه، سالک از عالم حس و تعلق به دنیای صورت می میرد و در عالم غیب و معنا، به حیاتی که شایسته خلافت الهی انسان است ولادت تازه ای می یابد. به بیان دیگر، این مرگ در عین اینکه سالک را از خودی های خویش می رهند او را به ولادتی دیگر زنده می گردانند. از این رو، بر اساس آیه شریفه «قَالُوا

رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَيْنِ وَأَخْيَيْنَا اثْنَيْنِ» (غافر: ۱۱) این نگاه و حیات دوباره را ولادت مجدد یا ثانی می نامند؛ زیرا هر تولدی همراه با جدایی و قطع ارتباط با مرتبه قبلی است، مانند جنینی که برای ورود و حضور در این عالم باید بند وابستگی را بگسلد و از عالم جنینی خارج گردد. از نظر ملاصدرا، دنیا انبوهی از حجاب ها را در سر راه انسان به سوی خداوند قرار می دهد. مهم ترین اثر مرگ برداشتن این حجاب ها است که انسان بنا به اقتضای طبیعت خود با آن ها مواجه است. وجود این حجاب ها برای همگان وجود دارد و هرکسی در هر مقام و موقعیتی که باشد با این حجاب ها مواجه است، عارفان در زمان حیات خویش حجاب ها و موانع بین خود و حق تعالی را با عبودیت و تزکیه نفس برطرف می سازند و از آنجایی که مرگ به معنای جدایی از عالم طبیعت است به این ترتیب، مرگ اختیاری در همین دنیا برای آن ها حاصل می شود؛ زیرا عارف توانسته از بطن مادر طبیعت بیرون آید و به فضای ملکوت آسمان ها و زمین برسد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص. ۸۶۴)؛ لذا به تعبیر سهروردی: «آنچه ایشان در این عالم دریابند، بیش از آن باشد یا مساوی آن باشد که دیگران در آخرت بدان رسند» (عباسی داکانی، ۱۳۷۶، صص. ۱۳۹-۱۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۱۶۲). با این نگرش است که تعریف از مرگ و زندگی دیگرگونه می شود، مرگ واقعی همان استمرار جدا ماندگی و در حجاب ماندن از حق است و در مقابل، زندگی حقیقی هنگامی است که روح از این تنگنای حیات حسی به فراخوانی عالم حقیقت منتقل شده، در جوار حق آرام گیرد.

امام خمینی نیز خرق حجاب های میان انسان و خدا را تنها راه رسیدن به حق می دانند. از نظر ایشان حجاب های سه گانه ای در مسیر سلوک آدمی وجود دارد. مرتبه اول حجاب ظلمانی است که همان عالم طبیعت و توجه به آن است که منجر به غفلت از یاد خدا گردد. انواع معاصی و گناهان این حجاب پیش روی انسان را ضخیم تر می نمایند تا جایی که تمام قلب را می پوشاند و انسان را در اسفل سافلین قرار می دهد (اشاره به آیه شریفه «ثم رددناه اسفل سافلین» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۴۷). مرگ در این مرحله برای سالک به معنای خروج از تمام معاصی و شهوات و امیال نفسانی است تا اینکه قلب سالک روشن شود و به عالم نور و ملکوت درآید.

ورود به مرتبه بالاتر، هنگامی است که سالک توجهش از دنیا به سوی آخرت معطوف می گردد و به تعبیر سهروردی «وجود خویش را از شواغل بدن پاک می نماید» (سهروردی،

۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۲۹۰). مجاهدات و ریاضات سالک و عبور از مرتبه جسمانیت، باعث می‌شود نفس بتواند جسم را هرگاه بخواهد همچون پیراهنی رها کند و از آن جدا گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۳۲۴) این همان تجربه خلع بدن یا عروج نفس است؛ بدین معنا که روح سالک در حال صحت و بیداری از بدن او بیرون آید و احوالی را که بعد از مرگ بر وی مکشوف خواهد گشت، اکنون پیش از مرگ بر وی مکشوف گردد و از مرتبه علم‌الیقین به رتبه عین‌الیقین برسد (نسفی، ۱۳۴۱، ص. ۱۰۸).

یکی از مباحث مهم در رابطه با مرگ اختیاری در حکمت اسلامی که با آموزه‌های عارفان مشابَهت و همسویی فراوانی دارد تجربه «خلع بدن» در حکمت سهروردی است. از نظر وی شرط لازم برای رسیدن به کمال حکمت یا به تعبیر وی «تأله»، برکنندن جامه جسم است. به بیان سهروردی: «پس مرد چنان می‌گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و هرگاه که خواهد و بایش، میسر باشد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص. ۳۲۳). این تجارب تا بدانجا ادامه می‌یابد که سالک در مراتب بالاتر دیگر به ذات خویش نظر نمی‌افکند و ادراک و آگاهی‌اش نیز به تبع آن از میان می‌رود. سهروردی این مرتبه را «فنا» می‌خواند؛ اما مرتبه نهایی آن است که حتی فراموشی خود را نیز از یاد ببرد و دیگر خودی در میان نباشد؛ که به آن «فناء در فناء» گویند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۶، صص. ۳۲۴-۳۲۶).

اگر بخواهیم این معنا را با زبان خاصی که در عرفان اسلامی رایج است بیان کنیم باید گفت که عارف در طول سیر و سلوک خود به علت تشبیه به اسماء الله و معرفت حقیقی بدان اسمای حسنی، متحقق به آن اسماء شریفه شده که از آن جمله اسم فاعل و مختار و مرید است. لذا عارف هرگاه که اراده و قصد خلع بدن کند برایش میسر خواهد شد؛ زیرا او مظهر اسم مرید حق است. البته این مقام متعلق به عارفی است که مشاهده انوار برای او به صورت ملکه در آمده است.

یکی از نتایج این موت اختیاری، انواع مشاهداتی است که برای سالک پدید می‌آید، مشاهداتی که برای انسان‌های عادی جز با مرگ طبیعی حاصل نمی‌شود؛ ولی سالک درحالی که جسم دارد و شرایط جسمانی برای او وجود دارد به این تجارب عرفانی نائل می‌شود. چنانکه در «معراج» رخ داد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. هفده). لذا علوم و معارف این افراد هم دیگر از سنخ علوم حصولی که مبتنی بر حجت و امور اقناعی باشد نیست

بلکه مبتنی بر مکاشفات فراوان است که از سنخ علوم حضوری است و امکان شک ندارد (ملاصدرا، بی تا، ص. ۳۷۰).

مرتبه بالاتر و درواقع آخرین مرتبه، خرق حجاب نفس است. عبور سالک از هستی خویش تنها با عنایت خاص الهی ممکن است. در این مرتبه دیگر چیزی از عبد باقی نمی ماند مگر عبودیت او که عین ذات اوست. این مرتبه همان فنای ذاتی است که دیگر میان بنده و حق حجابی نیست و مصداق این حدیث شریف می گردد که «ان روح المؤمن لا شد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص. ۱۶۶). به نظر می رسد آیات و روایاتی همچون «فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (بقره: ۵۴) و حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» ناظر به همین مرتبه سوم و فنای مطلق می باشند.

البته از دیدگاه امام این سیر نه تنها در سلوک عارف در طی مسیر حیات بلکه در هر عبادتی که سالک به انجام آن می پردازد مستتر است؛ یعنی «اول حجاب های ظلمانی دریده شده، آنگاه حجاب های نورانی برطرف می گردد تا خداوند بدون حجاب مشهود شده و مخاطب شود. سپس نوبت به خرق حجاب هستی خود نمازگزار فرامی رسد؛ و این خرق هستی محدود بنده واصل به وسیله نگاه خاص و نجوای مخصوص الهی صورت پذیر است که در آن حال خدا با بنده ندا و نجوی دارد. و این نگاه جانکاه چیزی از عبد سالک باقی نمی گذارد مگر عبودیت او» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. شانزده)؛ زیرا عارف تا پیش از این مرتبه سالک محسوب می شود و می توان عبادت را نیز به او منتسب نمود، اما پس از خرق حجاب انیت و هنگامی که واصل شد، دیگر عبادت از حق است؛ و این است معنی انقطاع عبادت پس از وصول: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ؛ اِي الْمَوْتُ»؛ و چون موت کلی و فنای مطلق دست داد، حق عابد است و عبد را حکمی نیست؛ نه آنکه عبادت نکند بلکه عبادت کند و «كَانَ اللَّهُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَ لِسَانَهُ» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۸۳). «و آنچه را که دیگران بعد از گذراندن عقبه کنود مرگ طبیعی و برزخ و شدايد آن می نگرند، نمازگزار راستین که به سر آن بار یافت، هم اکنون می بیند» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. هفده).

امام خمینی در تأویل آیه «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳) فراتر از نظر ملاصدرا می نگرند. ملاصدرا منظور از تجلی را تجلیات ملکوتی می داند که جبل بدن در مقابل آن منکد و مضمحل می شود؛ زیرا نسبت میان دنیا و آخرت نسبت

ضدان است که در یک چیز جمع نمی شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج ۱، ص. ۴۲۲)؛ اما امام جبل را انانیت نفس موسی دانسته اند که باید از میان برود و در این هنگام است که موسی به مقام موت نائل آمده است: «خر موسی صعقا» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۵۶).

همچنین در تفسیر این آیه «مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (نساء: ۱۰۰) مصداق آن را سالکانی می دانند که از بیت ظلمانی نفس خویش به سوی خدا و رسولش مهاجرت کرده اند تا جایی که به مقام «أَذْرَكَ الْمَوْتُ» رسیده اند؛ یعنی مرتبه ای که دیگر از خود چیزی نیستند، «موت مطلق» را تجربه نمودند و لذا اجرشان هم علی الله است؛ اجر دیگری در کار نیست، دیگر بهشت و نعمات آن مطرح نیست، فقط الله است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص. ۳۶).

نتیجه گیری

نگرش امام خمینی به پدیده مرگ در راستای اندیشه اصالت وجودی صدرایی قرار دارد، اما ذوابعاد بودن شخصیت امام موجب می گردد که در نگرش به پدیده مرگ نیز به رویکرد فلسفی بسنده نکرده و از منظر اخلاق و عرفان نیز این پدیده را مدنظر قرار دهد. عدم وحشت از مرگ و آماده سازی نفس برای آن، نگرش وسیله ای به دنیا از نتایج نگرش اخلاقی به پدیده مرگ است. در نگرش عرفانی، امام معتقدند مرگ اختیاری زمانی برای سالک حاصل می شود که حجاب های مختلف پیش روی خود را از میان بردارد. ابتدا حجاب های ظلمانی با دوری از جسمانیات تا به عالم نورانی اسماء و صفات درآید و سپس خرق حجاب های نورانی و پس از آن خرق حجاب نفس تا بی واسطه به لقای حق دست یابد و دیگر از عبد چیزی باقی نماند که این همان مقام موت مطلق و فنای تام است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده سازی مقاله مشارکت داشته اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۰). الهیات نجات. ترجمه سید یحیی یثربی، تهران: فکر روز.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). رساله الشفاء من خوف الموت. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۲). رسائل شیخ الرئيس بوعلی سینا. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۶ ق). الشفاء. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۳ جلدی.
- امام خمینی، سید روح الله (الف ۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- امام خمینی، سید روح الله (ب ۱۳۷۸). جهاد اکبر. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ نهم.
- امام خمینی، سید روح الله (ج ۱۳۸۷). معاد از دیدگاه امام خمینی. تبیان، دفتر سی ام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱). سرّ الصلوة (معراج السالکین و صلوة العارفين). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سیزدهم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و چهارم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲). شرح حدیث «جنود عقل و جهل». قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- امجدیان، قاسم و دیرباز، عسگر (۱۳۹۳). «نقد دیدگاه صدر المتألهین در باب مرگ

- انسان با تکیه بر آرای ابن سینا». نشریه علمی معرفت فلسفی، ۱۲(۴۵)، ۱۲۱-۱۴۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶). اتحاد عاقل به معقول. قم: بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- رضازاده، سید محسن (۱۳۸۰). مرگ و جاودانگی مقالاتی از هیوم، راسل ... افلاطون. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- زمانی، کریم (۱۳۸۱). شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: نشر اطلاعات.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ویراستار هانری کربن، تهران: نشر پژوهشگاه.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز، تهران: نشر طلایه.
- طباطبایی، فاطمه و فقهی نجف‌آبادی، اکرم (۱۳۹۸). مرگ؛ قیامت و امور آخرتی در آثار عرفانی امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۱(۸۲)، ۸۳-۱۰۳.
- dor:20.1001.1.24236462.1398.21.82.5.7
- عباسی داکانی، پرویز (۱۳۷۶). فرا رفتن از خویش: مقدمه‌ای بر مرگ‌اندیشی در حکمت دوره اسلامی. نامه فلسفه، ۱(۱)، ۱۳۱-۱۶۶.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۵). حرکت جوهری و تجدد امثال؛ تأملات و پرسش‌ها. معرفت فلسفی، ۳(۴)، ۱۱-۴۳.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۹۳). علم‌الیقین. ترجمه حسین استاد ولی، تهران: انتشارات حکمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). الاصول من الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۵ جلدی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). شرح گلشن راز. ویراستار کیوان سمیعی، تهران: انتشارات محمودی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (الف) (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ب) (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (بی تا). التعليقات على شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی. قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۶۱). الحکمة العرشیه. تهران: نشر مولی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۴۱۰ ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۷۸ ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: انتشارات مصطفوی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۸۱). زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (۱۳۸۳). المبدأ و المعاد. ویراستار جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. ویراستار نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نسفی، شیخ عزیزالدین (۱۳۴۱). الانسان الکامل. ویراستار ماریژان موله، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

- Abbasi Dakani, P. (1997). Going beyond death; introduction to thinking about death in islamic philosophy. *Letter of Philosophy*, 1(1), 131-166.
- Amjadian, Q. & Dirbaz, A. (2013). Criticism of Sadr al-Mutalahin's view on human death based on Ibn Sina's opinions. *Marafet Philosophical Scientific Journal*, 12 (45), 121-142.
- Ardabili, S.A. (2002). *Philosophy speeches of Imam Khomeini*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Faiz Kashani, M. (2014). *Knowledge in certain*. Translated by Ostadvali, H. Tehran: Hekmat publishing. [In Persian]

-
- Fanaei Eshkevari, M. (2006). Intrinsic movement and similar renewal: contemplations and questions. *Philosophic Knowledge*, 3(4), 11-43.
 - Hasan zadeh, H. (2007). *Union of intelligent and intelligible*. Qom: Bustan Ketab publishing. [In Persian]
 - Ibn Sina, H. (1979). *Treatise healing from fear of death*. Qom: Bidar publishing. [In Arabic]
 - Ibn Sina, H. (1983). *Treatises of Sheikh Alraees*. Qom: Bidar publishing. [In Arabic]
 - Ibn Sina, H. (1985). *Alshifa*. Qom: Ayatollah Marashi publishing. [In Arabic]
 - Ibn Sina, H. (1991). *Theology of Nijat*. Translated by Yasrebi. S. Y, Tehran: Fekre rouz publishing. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (1999_a). *Prayer's ceremonies*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (1999_b). *Greater Jihad*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (1999_c). *Resurrection* from Imam Khomeini's point of view. Tebian, Tehran: Imam Khomeini Publishing House. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (1998). *Explanation of Wisdom & Ignorance armies Hadith*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (2013). *Alfatihah's interpretation (Tafsir of Surah Hamad)*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (2002). *Prayer's mysteries*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (2006). *Collection of Imam Works* (22-volume series). Tehran: Imam Khomeini Publishing House, 4th edition. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (2001). *40 Hadith's explanation*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini's works. [In Persian]
 - Koleini, M. (2009). *Alosul Alkafi*. Tehran: Dar alkotob publishing, 15

- V. [In Arabic]
- Lahiji, SH. M. (2001). *Golshan Raz explanation*. edited by Kivan Samii, Tehran: Mahmoodi publishing. [In Persian]
 - Mowlavi, J, M. (1992). *Masnawi Manawi*. edited by Nickleson, Tehran: Amirkabir publishing. [In Persian]
 - Mulla Sadra, M. (1958). *Supreme Wisdom in 4 intellective journies (Al- Hikmah Al- Mu' ta' ali in Al- Asfar Al- Aqli al- Araba)*. Qom: Mostafavi publishing. [In Arabic]
 - Mulla Sadra, M. (1981). *Verses mysteries*. Tehran: Iranian institute of philosophy. [In Arabic]
 - Mulla Sadra, M. (1981). *Robi Evidences in ways of Spiritual journeis*, Tehran: Center of university publication. [In Arabic]
 - Mulla Sadra, M. (1989). *Supreme Wisdom in 4 intellective journies (Al- Hikmah Al- Mu' ta' ali in Al- Asfar Al- Aqli al- Araba)*. Beirut: Dar Alehya Altoras Alarabi. [In Arabic]
 - Mulla Sadra, M. (2004). *Origin and Resurrection*. edited by Ashtiani, S, j. Qom: Tablighat Eslami publishing. [In Arabic]
 - Mulla Sadra, M. (1982). *Wisdom of the Deck*. Tehran: Mowla publishing. [In Arabic]
 - Mulla Sadra, M. (2002). *Passenger luggage*. Qom: Tablighat Eslami publishing. [In Arabic]
 - Mulla Sadra, M. (n.d.). *Suspensions on Hikmat Alishragh explanation*. Qom: Bidar publishing. [In Arabic]
 - Nasafi, A. (1962). *The perfect man*. edited by Marijan M, Tehran: Institute of Iran and France. [In Persian]
 - Reza Zadeh, S.M. (2001). *Death and immortality. articles from Hume, Russel ... Plato*, Tehran: Suhrawardi publication. [In Persian]
 - Shabestari, Sh, M. (2003). *Golshan Raz*. Tehran: Talaye publication. [In Persian]
 - Suhrawardi, Sh. (1993). *A collective of works of Suhrawardi*. eited by

Henry Corbin, Tehran: Pazhuheshgah publishing. [In Persian]

- Tabatabaei, F. & Feqhi Najafabadi, A. (2019). Death, Day of Judgment and the Hereafter Affairs in Imam Khomeini's Mystical Works. *Matin Research Journal*, 21(82), 83-103. dor: 20.1001.1.24236462.1398.21.82.5.7
- Zamani, K. (2002). *Masnawi's inclusive explanation*. Tehran: Etelaat publication. [In Persian]

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

وجوب پذیرش مصالحه مالی با اولیای دم از سوی محکوم به قصاص نفس با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)^۱

محمد رضا حمیدی^۲

امین رضایی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: وجوب حفظ جان و حرمت خودکشی - چه به صورت فعل یا ترک فعل از ضروریات دین است و آیات و روایات متعددی بر آن دلالت دارند؛ درعین حال، در شمول حکم یادشده نسبت به برخی مصادیق اختلاف نظر است؛ ازجمله، در مواردی که اولیای دم حاضرند در قبال گرفتن وجه از قصاص صرف نظر نمایند، وجوب پذیرش این پیشنهاد از سوی محکوم به قصاص مورد تردید است؛ البته مشروط به آنکه پرداخت وجه برای محکوم به قصاص مقدور باشد. امام خمینی وجوب این مسئله بر محکوم به قصاص را نپذیرفته‌اند. در این نوشتار، ادله موافقان و مخالفان با رویکرد به مبانی نظر امام خمینی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد؛ این ادله طیف فراوانی از آیات، روایات، ادله عقلیه، استناد به توالی فاسد و... در خود دارد. حاصل آنکه ادله باورمندان به عدم وجوب، پذیرفتنی‌تر می‌نماید؛ اما با توجه به برخی قواعد و اصول، احتیاط در مسئله یاد شده نیکوست و از این طرق می‌توان میان نظرات موافق و مخالف، راه میانه‌ای برگزید.

کلیدواژه‌ها: انتحار، خودکشی، قتل عمد، قصاص، وجه‌المصالحه.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.263561.1797

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.6.8

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.hamidi@scu.ac.ir

 0000-0002-1753-7205

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث. دانشگاه تربیت مدرس، تهران. ایران
Email: a.rezaei9574@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲

پژوهشنامه متین/ سال بیست و پنجم/ شماره نود و هشت/ بهار ۱۴۰۲/ صص ۵۵-۸۰

مقدمه

حفظ جان خود و دیگران، از مهم‌ترین ارزش‌های اخلاقی و از جمله مصالح مهمی است که احکام شرعی فراوانی بر پایه آن بنا شده‌اند؛ همچنان که گرفتن جان از خود یا دیگران، خواه به صورت فعل و خواه به صورت ترک فعل، از جمله بزرگ‌ترین گناهان کبیره به شمار می‌آیند؛ مانند آنکه فردی تعمداً خود یا دیگری را از بلندی به پایین پرتاب کند یا از خوردن غذا خودداری کند تا بمیرد. در حرام بودن چنین اموری تردیدی نیست و حتی می‌توان آن‌ها را از ضروریات دین به حساب آورد. باین حال، مجازات منجر به مرگ (سالب حیات) نیز در احکام شرعی وجود دارند که از جمله آن‌ها، تشریع حکم قصاص نفس برای قتل عمد است. در توجیه این مجازات سنگین، به بازدارندگی آن از ارتکاب قتل، عبرت‌گیری دیگران از سرنوشت قاتل و پیش‌گیری از انتقام‌های جمعی می‌توان اشاره کرد؛ همچنان که صاحب‌نظران به این موارد توجه و اشاره داشته‌اند (نوری، ۱۳۹۴، صص. ۲۵-۱۸)؛ باری، به حکم آیه ۱۷۸ سوره بقره^۱، اولیای دم می‌توانند در صورت وجود شرایط لازم، درخواست قصاص قاتل یا قاتلان را داشته باشند؛ همچنان که می‌توانند از این حق خود درگذرند. درگذشتن از حق می‌تواند به صورت بلاعوض، مشروط یا معلق باشد. در حالت نخست، ولی دم بدون گرفتن هیچ عوضی، حق خود را ساقط می‌کند. حالت دوم، اشاره به وضعیتی دارد که آنان با قرار دادن شرطی بر عهده قاتل از حق خود درمی‌گذرند؛ صورت سوم نیز حالتی است که اولیای دم، گذشتن خود از حق قصاص را معلق به امری (مانند دیه) می‌کنند. در حالت اول تردیدی وجود ندارد که حق قصاص ساقط‌شده و رضایت یا عدم رضایت جانی نقشی در این مسئله ندارد؛ در حالت دوم و سوم، انجام شرط از طرف قاتل موجب سقوط حق قصاص خواهد شد.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكَ فَقَدْ لَفَّهُ عَذَابُ أَلِيمٍ»؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در باره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن. و هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [یعنی ولی مقتول]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولی مقتول] به طور پسندیده پیروی کند، و با [رعایت] احسان، [خوبنهار] به او بپردازد. این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست؛ پس هر کس، بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است» (بقره: ۱۷۸).

۱. بیان مسئله

نکته مهمی که در این مسئله وجود دارد آن است که اگر اولیای دم، در قبال گرفتن وجه المصالحه حاضر به درگذشتن از حق خود باشند و قاتل نیز توان بازپرداخت آن را داشته باشد، آیا پذیرش چنین امری بر قاتل واجب خواهد بود یا نه؛ علت تردید در این مسئله آن است که از سویی، حفظ جان از واجبات بوده و در حالت یادشده، عدم پرداخت وجه المصالحه، نوعی ترک فعل است که منجر به مرگ قاتل خواهد شد. از سوی دیگر، واجب دانستن چنین مسئله‌ای بر عهده قاتل، از نظر شماری از فقیهان موجب توالی فاسدی خواهد شد که هیچ فقیهی آن‌ها را نمی‌پذیرد؛ مانند آنکه اگر قاتل از پرداخت وجه خواسته شده اولیای دم خودداری کند، حاکم حق دارد بدون اذن یا اجازه وی معادل آن وجه را از دارایی وی برداشته و به اولیای دم تحویل دهد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص. ۲۸۸)؛ افزون بر اینکه برخی روایات که در ادامه مورد بررسی قرار خواهند گرفت، ظهور در این مسئله دارند که رضایت قاتل در این مسئله شرط بوده و بدون رضایت وی نمی‌توان مجازات قصاص را به پرداخت‌های مالی تقلیل داد. فقیهان امامیه در این مسئله توافق رأی نداشته و برخی نیز نسبت به آن در تردید باقی مانده‌اند. امام خمینی پذیرش این مصالحه را بر محکوم به قصاص واجب نمی‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۵۶۷)؛ اما به تفصیل این دیدگاه نپرداخته‌اند؛ برخی شارحان آثار ایشان، وجوه محتمل برای مستدل کردن این دیدگاه را ذکر کرده‌اند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص. ۲۸۸). در این نوشتار با بررسی مبانی محتمل برای این نظر و نظر مخالف، راهی برای آشتی دادن میان دیدگاه‌های گوناگون در مسئله مورد بحث ارائه خواهد شد.

اهمیت تحقیق

مبتلا به بودن مسئله مورد بحث و عدم وجود تصریح قانونی در این مورد در کنار اختلاف نظر فقها، اهمیت انجام تحقیق را نشان می‌دهد.

۱. چنین چیزی اصالتاً بر مبنای صلح پرداخت می‌شود و ماهیت آن نیز همین است؛ اگرچه تسامحاً دیه نیز نامیده می‌شود.

ضرورت تحقیق

در بعد نظری، عدم تمایز میان مفاهیم «خودکشی» و «تن دادن به قصاص» می تواند موجب بدفهمی از هر یک شود؛ در بعد عملی نیز مبهم ماندن حکم این مسئله، می تواند زمینه ساز تصمیماتی شود که ظاهراً بعد شرعی دارند؛ اما می توانند ملحق به خودکشی نیز تلقی شوند.

سؤالات تحقیق

سؤال اصلی: حکم تکلیفی پذیرش مصالحه مالی با اولیای دم از سوی قاتل محکوم به قصاص چیست؟

سؤال فرعی: در صورت تعارض ادله، کدام اصل عملی در این مورد جریان خواهد یافت؟

روش تحقیق

این نوشتار با رویکرد توصیفی- تحلیلی نوشته شده است: بدین منظور با مراجعه به کتب و نرم افزارهای فقهی و اصولی، فیش های تحقیق به دست آمده با ترتیب منطقی چینش شده اند؛ سپس دلایل موافقان و مخالفان بیان شده و با بیان نقاط کاستی و قوت، ادله موجه تر مورد شناسایی قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

در مورد حکم تکلیفی مصالحه قاتل و ولی دم کتاب مستقلی نگارش نشده است؛ در بخش مقالات، نزدیک ترین مورد به این مسئله را می توان مقاله «عدول از قصاص نفس و مصالحه بر قصاص عضو در قتل عمد» نوشته مصطفی جباری و جلیل امیدی (۱۳۹۵) دانست که در آن بحث از جواز (و نه وجوب) مصالحه قاتل و ولی دم بر قطع برخی اعضا به جای گرفتن جان قاتل است. البته کتاب ها و مقالات فراوانی در مورد حکم تکلیفی خودکشی نگارش شده اند؛ اما مسئله در این نوشتار آن است که آیا می توان خودداری از مصالحه با اولیای دم را مصداق خودکشی دانست یا خیر؛ بدیهی است که این مسئله نزاع صغروی بوده و با بحث کبروی تفاوت دارد. در کتاب های فقهی اشارات و استدلال هایی در مورد وجوب یا

عدم وجوب پذیرش مصالحه از سوی قاتل وجود دارد که در این نوشتار، مبانی این فتاوی موردنقد تفصیلی قرار خواهند گرفت.

۲. مبانی مفهومی: مفهوم «خود را به هلاکت افکندن»

در دیدگاه اسلامی، «جان» یکی از نعمت‌های بزرگ خداوند بوده و «زندگی» به عنوان فرصتی گران‌بها برای اندوختن توشه اخروی نگریسته می‌شود؛ از این رو، کسی نمی‌تواند جان خود یا دیگری را بستاند و این فرصت تکرار نشدنی را از انسان‌ها بگیرد. آیات مهمی از قرآن کریم صراحتاً به این مسئله اشاره دارند که می‌توان آن‌ها را در سه دسته کلی جای داد: الف) آیاتی که صراحتاً از کشتن خویشان یا خود را به هلاکت افکندن منع می‌کنند. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (نساء: ۲۹). «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا» (نساء: ۳۰)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال همدیگر را به ناروا مخورید - مگر آنکه داد و ستدی با تراضی یکدیگر، از شما [انجام گرفته] باشد - و خودتان را مکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است و هر کس از روی تجاوز و ستم چنین کند، به زودی وی را در آتشی درآوریم، و این کار بر خدا آسان است». «وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۱۹۵)؛ «و در راه خدا انفاق کنید، و خود را با دست خود به هلاکت ميفکنید، و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد».

ب) آیاتی که از کشتن بی‌گناهان منع می‌کنند؛ این آیات با اطلاق خود می‌توانند حالت خودکشی را نیز دربرگیرند؛ چرا که فرد در چنین حالتی درواقع انسانی را می‌کشد که خودش محترم بوده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۱، ص. ۴۰۱)؛ مانند:

«قُلْ تَعَالَوْا أَنُؤْمَرْ بِمَنْ حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطْنٌ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام: ۱۵۱)؛ بگو: «بیا بیاید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده برای شما بخوانم: چیزی را با او شریک قرار مدهید؛ و به پدر و مادر احسان کنید؛ و فرزندان خود را از بیم تنگدستی مکشید؛ ما شما و آنان را

روزی می‌رسانیم؛ و به کارهای زشت - چه علنی آن و چه پوشیده [اش] - نزدیک مشوید؛ و نفسی را که خدا حرام گردانیده، جز بحق مکشید. اینهاست که [خدا] شما را به [انجام دادن] آن سفارش کرده است، باشد که بیندیشد».

ج) آیاتی که در ستودن جان‌بخشی یا نکوهیدن جان‌ستانی‌اند؛ مانند:

«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» (مائده: ۳۲)؛ «از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را - جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فساد در زمین - بکشد، چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد. و هر کس کسی را زنده بدارد، چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است. و قطعاً پیامبران ما دلایل آشکار برای آنان آوردند، [با این همه] پس از آن بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند».

روایات قابل توجهی نیز در مورد حرمت خودکشی و دوری مؤمن از چنین مرگی وجود دارند؛ از جمله اینکه روایت شده است مؤمن به هر بلیه‌ای مبتلا می‌شود؛ و به هر مرگی می‌میرد (امکان دارد هرگونه مرگی داشته باشد)؛ جر آنکه خود را نمی‌کشد^۱ (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص. ۳۰۵).

بدیهی است که خودکشی می‌تواند به صورت فعل یا ترک فعل انجام شود؛ از دیدگاه فقیهان، تفاوتی میان این دو نیست و ترک فعلی که منجر به مرگ خویش شدن شود، حرام خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص. ۴۳۲). همچنان که در مواردی که فردی به ناحق قصد جان کسی را دارد، اگر وی بتواند به طریقی - ولو ارتکاب محرمات غیر از قتل - جان خود را نجات دهد، واجب است که چنین کند و اگر اقدامی نکرد، دست‌کم عنوان «خود را به تهلکه انداختن» بر کار وی صادق است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص. ۲۳۱). در این معنا، «خود را به هلاکت افکندن» معنایی گسترده‌تر از معنای خاص «خودکشی» دارد؛ چنانکه در مثال یادشده، شاید عرفاً نتوان چنین کاری را خودکشی نامید یا عنوان «قتل نفس» را بر آن صادق دانست؛ اما در هر حال، حکم حرمت را خواهد داشت؛ چرا که دست‌کم در یکی

۱. «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُبْتَلَى بِكُلِّ بَلِيَّةٍ، وَيَمُوتُ بِكُلِّ مِيتَةٍ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ».

از ادله (آیه ۱۹۵ سوره بقره)، حکم حرمت بر عنوان «خود را به هلاکت افکندن» رفته است که می‌تواند هم فعل و هم ترک فعل را در برگیرد. فقیهان امامیه، موارد متعددی از فعل یا ترک فعل را با استناد به این عنوان، ممنوع و حرام دانسته‌اند (امام خمینی، الف، ۱۴۲۰، ص. ۳۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص. ۴۶۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۱، ص. ۱۳۶). لذا خود را به هلاکت افکندن را می‌توان هرگونه فعل یا ترک فعلی دانست که منجر به مرگ خویش می‌شود؛^۱ با توجه به نصوص قرآنی و روایی، کلیات این قاعده را می‌توان از ضروریات دین یا مذهب^۲ برشمرد و نیازی به استدلال‌های دیگر در مورد آن‌ها نیست؛ آنچه در این موضوع مجال اندیشه و پژوهش دارد، تشخیص صغریات قاعده «ممنوعیت به هلاکت افکندن خویش» است. یکی از موارد چالشی این قاعده، حالتی است که ولی دم حاضرند با گرفتن مالی که پرداخت آن در توان قاتل است، از قصاص صرف نظر کنند. آیا در چنین حالتی، پرداخت - از باب وجوب حفظ جان - واجب بوده و استنکاف از آن - تحت عنوان خود را به هلاکت افکندن - حرام به شمار می‌رود؟

۳. الگوی تحلیل

برای تحلیل حکم فقهی مصالحه قاتل و اولیای دم، نخست گزارشی از آرای فقها در این مورد بیان شده است؛ از آنجاکه نظریه مشهور در این زمینه «عدم وجوب» است، مبانی این نظریه استخراج و مورد نقد قرار گرفته و سپس مبانی نظریه رقیب نیز نقد و وجوه قوت و ضعف آن بیان شده است. در نهایت با توجه به اینکه اگر حکم مسئله‌ای به قطعیت یافت نشود نوبت به مراجعه به اصول عملیه خواهد رسید، اصل عملی مرتبط با آن شناسایی شده است.

۱. البته بدیهی است که در مقام تعارض یا تراحم، حکم می‌تواند تغییر نماید؛ چنانکه اقدام به عملی که منجر به مرگ خویش می‌شود، اگر در مقام دفاع از کیان دین یا جان معصوم و مواردی از این دست باشد، موضوعاً یا حکماً از مسئله خودکشی خروج خواهد داشت (ر.ک. به: حمیدی و حاجیان فروشانی، ۱۴۰۱).

۲. گاه میان مذاهب اسلامی در این موارد اختلافاتی وجود دارد؛ همچنان که برخی فقهای اهل سنت، خودداری از خوردن غذای حرام را - حتی در موارد اضطرار منجر به مرگ - روا می‌دانند (ر.ک. به: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص. ۴۳۲).

۴. گزارشی از آرای فقها پیرامون مسئله

به موجب نصوص قرآنی، تردیدی نیست که در قتل عمد بی گناهان هم کفو^۱، اولیای دم مقتول حق قصاص کردن قاتل را خواهند داشت؛ تساوی در دین و عقل وعدم وجود رابطه‌ی ابوت از مهم‌ترین شرایط هم کفو بودن به شمار می‌آیند (آقای، ۱۴۰۰، ص. ۲۰)؛ و از سویی نیز ولی دم حق دارد که مقتول را بخشیده و از قصاص صرف نظر کند؛ همچنین چنین عفو و گذشتی می‌تواند مورد مصالحه قرار گیرد؛ بدین قرار که اولیای دم و قاتل، اسقاط حق قصاص را موضوع عقد صلح میان خود قرار دهند (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص. ۳۲۹). این عقد صلح غالباً در ازای گرفتن مالی از قاتل است که می‌تواند کمتر، مساوی یا بیشتر از دیه نفس باشد. از دید بسیاری از فقیهان و بلکه قول بسیار مشهور، آنچه اصالتاً به موجب قتل عمد برای ولی دم اثبات می‌شود، «حق قصاص» است. این حق طبیعتاً مانند حقوق دیگر قابل اسقاط بوده و درگذشتن از آن نیز به عنوان یک امر مشروع می‌تواند مورد مصالحه واقع شود؛ پس این گونه نیست که ولی دم میان قصاص کردن و گرفتن وجهی (مسامحتاً دیه) مخیر باشد. در صورتی که ولی دم چنین حق تخییری داشته باشد و به موجب آن اخذ دیه را انتخاب کند، تردیدی در وجوب پرداخت آن وجه وجود دارد؛ همان گونه که می‌توان قاتل را به پرداخت چنین وجهی وادار کرد.

همان‌طور که از بند بالا پیداست، در فرض اینکه مصالحه بر دیه به عنوان حقی در عرض قصاص لحاظ شود، واداشتن قاتل به پرداخت آن کاملاً موجه می‌نماید؛ همچنان که هر ذی‌حقی می‌تواند اجبار طرف دیگر را درخواست نماید؛ اما این حکم، نه از باب وجوب حفظ جان که از باب وجوب ادای حق خواهد بود. درحالی که خواه چنین حقی مستقلاً برای اولیای دم ثابت دانسته شود خواه نه، مسئله وجوب پرداخت وجه مورد مطالبه اولیای دم از سوی قاتل همچنان قابل بررسی است. از این روست که شماری از فقیهان تصریح کرده‌اند حل مسئله وجوب یا عدم وجوب پرداخت مال مورد درخواست اولیای دم، درگرو حل مسئله تخییر یا عدم تخییر نامبرندگان در طلب وجه‌المصالحه نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص. ۲۸۰)؛ بنابراین می‌بایست تمرکز بر ادله وجوب یا عدم وجوب پرداخت مال مورد درخواست اولیای

۱. بنا بر این قید، مسلمان در برابر کشتن کافر و عاقل در برابر کشتن مجنون قصاص نمی‌شود.

دم - از آن نظر که ترک چنین عملی منجر به مرگ خویشان می شود - قرار گیرد.

ظاهراً نخستین کسی که به وجوب پذیرش چنین پیشنهادی حکم داده، ابن جنید بوده است؛ سخن ابن جنید آن است که ولی دم مخیرند که قاتل را قصاص کنند، یا از وی دیه بگیرند و یا وی را ببخشند و حتی اگر قاتل مایل به قصاص شدن باشد، ولی دم همچنان می تواند به جای قصاص کردن، از وی دیه را دریافت نماید (اسکافی، ۱۴۱۶، ص. ۳۵۴). مخیر دانستن اولیای دم بین دریافت قصاص و مصالحه (علی رغم عدم رضایت قاتل) به معنای وجوب پذیرش مصالحه از سوی قاتل خواهد بود و برخی از فقیهان نیز بر این اساس چنین نظری را به وی نسبت داده اند (ترجینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۹، ص. ۵۳۰)؛ اما احتمال اندکی نیز وجود دارد که مقصود وی این بوده که به صرف پیشنهاد مصالحه، حق قصاص اولیای دم ساقط نمی شود؛ کما اینکه برخی نسبت دادن این سخن به ابن جنید را به مسئله تخیری بودن حق قصاص بازگردانده اند (شوشتری، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص. ۳۰۱)؛ برخی نیز اصل انتساب چنین سخنی به ابن جنید را اشتباه می دانند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص. ۲۸۰).

علامه حلی ضمن پرداختن به مسئله مورد بحث، وجوب پذیرش مصالحه را «اقرّب» برمی شمرد؛ اما دلیل خاصی پیرامون آن بیان نمی کند (۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۶۴۸). فخرالمحققین این قول را با استناد به اصل ممنوعیت به هلاکت افکندن خویشان و نیز احترام خون مسلمان، تقویت می کند (۱۳۸۷، ج ۴، ص. ۶۵۴). شهید اول نظر یادشده را دارای وجه برشمرده و شهید ثانی آن را بی اشکال می داند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص. ۹۰). شماری از فقیهان این باور را نیکو؛ اما خلاف مشهور دانسته اند (صیمری ۱۴۰۸ ج ۳، ص. ۱۴۴). از عبارات برخی دیگر نیز گرایش به همین سمت فهمیده می شود (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص. ۴۱۰؛ فقعی، ۱۴۱۸، ص. ۳۱۷).

در مقابل، شماری از فقیهان نیز به عدم وجوب پذیرش چنین پیشنهادی گرایده اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص. ۲۸۲؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص. ۲۸۲)؛ امام خمینی نیز بر همین عقیده اند و قول مخالف را ضعیف برشمرده اند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۵۷۰). برخی شارحان، کوشیده اند مبانی و ادله این نظر را بیان و تقویت نمایند (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص. ۲۸۸) در ادامه به بررسی مبانی مسئله و ادله دو گروه پرداخته می شود.

۵. ادله و مبانی نظر مخالفان وجوب پرداخت قاتل

۵-۱. تعلق حق غیر

دلیل عمده فقیهانی که مخالف وجوب بذل دیه قاتل هستند، متعلق دانستن اختیار جان قاتل به اولیای دم است؛ بدین بیان که آیه قصاص، حق اولیای دم را در مورد جان‌ستانی از قاتل به رسمیت شناخته است. حال همان‌گونه که آیات مربوط به حرمت قتل بی‌گناه، دربردارنده حکم چنین حالتی نیست، بر قاتل نیز حفظ جان خود - به عنوان جان یک انسان - واجب نخواهد بود؛ چرا که کشته شدن وی در چنین فرضی، «ناحق» به شمار نمی‌آید. بر این اساس، اولیای دم حق دارند که جان قاتل را بگیرند و وی نمی‌تواند مانع از چنین اعمال حقی شود. حال اگر اولیای دم حاضر شوند در قالب عقدی - مانند صلح - در برابر گرفتن مال، از این حق خود صرف‌نظر کرده و قاتل را مورد بخشش قرار دهند، چنین عقدی می‌بایست با رضایت دو طرف انجام پذیرد؛ لذا نمی‌توان قاتل را علی‌رغم نارضایتی، وادار به پذیرش بذل دیه کرد. از این رو بذل دیه برای حفظ جان واجب نیست (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۱، ص. ۲۸۸؛ تبریزی، ۱۴۲۶، ص. ۲۴۰).

در تأیید این نظر، می‌توان به مسئله مشابهی نیز استناد کرد؛ چنانکه اولیای دم به فردی جز قاتل بگویند که اگر دیه را پرداخت کند از قصاص صرف‌نظر می‌کنند، بی‌شک بر چنین فردی پرداخت دیه واجب نخواهد شد؛ چرا که قصاص قاتل، حق اولیای دم است و نمی‌توان کشته شدن قاتل را «قتل بی‌گناه» دانست تا پیشگیری از آن واجب باشد. به همین قیاس، بر خود فرد نیز واجب نیست که از کشته شدن به حق خود، پیشگیری نماید. به بیان دیگر، اگر قرار باشد آیات دال بر وجوب نجات جان - که با اطلاق خود، نجات جان خود را نیز دربرمی‌گیرند - وجوب بذل دیه را در فرض مورد بحث ثابت کنند، ناچار باید چنین چیزی بر دیگران نیز واجب شود؛ اما چون این تالی پذیرفتنی نیست، از نفی آن می‌توان نفی مقدم را نیز نتیجه گرفت.

از سوی دیگر، تردیدی نیز وجود دارد که حفظ جان خویشتن در چنین مواردی، داخل در موضوع آیات و روایات مرتبط با حرمت خودکشی یا خود را به هلاکت افکندن باشد؛ چرا که قدر متیقن از چنین آیات و روایاتی، اقدام به خودکشی در حالتی است که جان فرد متعلق حق دیگری قرار نگرفته باشد. در چنین فرضی، اصل بر عدم داخل بودن فرد

مشکوک در موضوع بوده و اگر تردید ادامه پیدا کند، چنین شکی از باب «شبهة حکمیة وجوبیه» خواهد بود که تمام اصولیون در آن برائت جاری کرده‌اند. پس اصل عدم وجوب در مورد بذل دیه جاری شده و بر اساس آن، قاتل در چنین مواردی تکلیفی الزامی نخواهد داشت. برخی فقیهان، بر استناد به «اصل» در چنین موردی تصریح داشته‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۲۸۲).

علی‌رغم قابل توجه بودن استدلال‌های فوق، به نظر می‌رسد در قسمتی از ادعا، نکته مهمی مورد غفلت قرار گرفته است؛ بی‌تردید، حق اولیه اولیای دم «قصاص» بوده و نمی‌توان بدون رضایت جانی، آن را در قالب مصالحه تبدیل به دیه کرد. سخن در آن است که آیا پذیرش و تراضی بر چنین عقدی، بر قاتل واجب است یا خیر؟ به بیان دیگر، تردیدی در شرطیت رضایت قاتل برای تبدیل قصاص به دیه وجود ندارد (حکم وضعی)؛ مسئله آن است که آیا تن دادن به چنین پیشنهادی بر قاتل واجب است یا نه (حکم تکلیفی)؛ مثلاً هرگاه کسی بیمار باشد و عدم مداوا موجب ضرر جسمی به او شود، خواه خرید دارو را بر او واجب بدانیم و خواه ندانیم، رضایت و قبول وی در عقد خرید دارو شرط است و نمی‌توان از این حکم وضعی، حکم به اثبات یا عدم اثبات حکم تکلیفی داد.

به سخن دیگر، اگرچه جان قاتل درواقع متعلق حق دیگری قرار گرفته و او نمی‌تواند اولیای دم را از اعمال حق خود بازدارد؛ اما هرگاه اولیای دم خود حاضر باشند در ازای دریافت مبلغی از این حق خود صرف نظر نمایند، مسئله دارای دو وجه می‌شود: بی‌گمان نمی‌توان بدون اذن قاتل، قصاص را به دیه تبدیل کرد؛ اما آیا اقدام به مصالحه در چنین فرضی می‌تواند وصف وجوب را بپذیرد یا نه (بی‌شک چنین کاری درهرحال متصف به یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفی خواهد بود). شاید از همین روست که برخی پژوهشگران معاصر نیز اصل استناد به دلیل یادشده را مصادره به مطلوب دانسته‌اند؛ چراکه پس از رضایت ولی دم به مصالحه، مهدورالدم بودن قاتل دست کم مشکوک خواهد بود (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

۲-۵. روایات

برخی از فقیهان در تحکیم دیدگاه عدم وجوب بذل دیه، به صحیحۀ عبدالله بن سنان استناد

کرده‌اند؛ متن این روایت به صورت زیر است:

«عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: من قتل مؤمناً متعمداً قيد منه إلا أن يرضى أولياء المقتول أن يقبلوا الدية، فإن رضوا بالدية وأحب ذلك القاتل فالدية» (شيخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۶۱).

«عبدالله ابن سنان روایت کرده است که از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود: هرآن کس مؤمنی را به عمد بکشد، قصاص می‌شود؛ مگر آنکه اولیای دم به گرفتن دیه رضایت دهند؛ پس اگر به دیه رضایت دادند و قاتل به آن (اخذ دیه) رضایت داشت، حکم دیه خواهد بود (نه قصاص).»

استدلال به روایت به این گونه است که امام علیه السلام جایگزینی دیه به جای قصاص را منوط به پذیرش قاتل کرده است؛ پس نمی‌توان به صرف درخواست اولیای دم، چیزی را بر عهده قاتل واجب دانست.

به نظر می‌رسد چنین استدلالی - بدون افزودن مقدمات دیگر - برای اثبات مدعا کافی نیست؛ بی‌گمان می‌توان از این روایت به دست آورد که صرف درخواست اولیای دم، موجب تبدیل قصاص به دیه نمی‌شود و حتی باورمندان به وجوب بذل دیه نیز این نکته را قبول دارند؛ سخن در آن است که آیا پذیرش چنین درخواستی بر قاتل واجب است یا خیر؟ برداشت چنین وجوبی از روایت می‌تواند به چند وجه مطرح شود:

وجه نخست آنکه گفته شود اگر بذل دیه واجب باشد، وادار کردن قاتل به آن یا برداشتن بی‌اذن از اموال او رواست؛ پس دیگر وجهی برای ذکر قید «و أحب ذلك القاتل» وجود نداشت. برخی فقیهان کوشیده‌اند چنین برداشتی از روایت را مورد تردید قرار دهند؛ بدین بیان که اولاً آنچه در تبدیل قصاص به دیه نقش دارد، «قبول» قاتل است و نه علاقه او؛ ثانیاً آنچه عرفاً در موارد قتل عمد رخ می‌دهد آن است که قاتل پیشنهاد پرداخت دیه را می‌دهد و اولیای دم می‌پذیرند نه بالعکس. با توجه به این دو نکته می‌توان گفت که قید «و أحب ذلك القاتل» درواقع قیدی توضیحی یا تعلیلی است نه احترازی؛ چراکه غالباً چنین درخواستی با پذیرش قاتل روبرو می‌شود (حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۹۶). درعین حال به نظر می‌رسد که روایت یادشده ظهور در احترازی بودن این قید دارد؛ کما اینکه در تحقق مصالحه، رضایت دو طرف شرط است. بله؛ اگر کسی تلازم میان «وجوب یک مسئله» و «جواز وادار کردن

فرد به انجام واجب» را نپذیرد، روایت یادشده تنها دلالت بر شرطیت رضایت قاتل در تبدیل قصاص به دیه خواهد داشت (حکم وضعی) و دیگر نمی‌توان از این روایت عدم وجوب بذل دیه را نتیجه گرفت.

حتی شاید بتوان گفت انتخاب واژه «احب» به جای «رضی» اشاره به این نکته دارد که درخواست دیه از سوی اولیای دم - در صورتی که قاتل به چنین درخواستی علاقه داشته باشد - نیاز به قبول لفظی قاتل ندارد. اثر چنین سخنی در موردی نمایان می‌شود که اولیای دم از قرائن پی به علاقه قاتل به پرداخت دیه برده باشند و آنگاه به اخذ دیه رضایت دهند؛ در چنین حالتی - حتی اگر قبول لفظی نیز رخ نداده باشد - دیگر اولیای دم حق بازگشت از رضایت خود را ندارند و حتی در صورت امتناع قاتل می‌توانند او را از باب پرداخت بدهی - و نه وجوب حفظ جان - وادار به پرداخت دیه کنند.

وجه دوم استدلال به روایت یادشده برای نفی وجوب بذل دیه آن است که گفته شود اگر بذل دیه واجب و نپرداختن آن حرام بود، بر امام لازم بود که این نکته را در همین روایت بیان کند؛ چرا که روایت در مقام بیان حکم قتل عمد و اختیارات اولیای دم و قاتل در این حالت است؛ حال اگر بذل دیه بر قاتل واجب باشد، درواقع او اختیار شرعی ترک آن را نخواهد داشت و قاعداً روایت یادشده به این مسئله اشاره می‌کرد. این وجه استدلالی از روایت مورد اشاره فقیهان قرار نگرفته است؛ اما به نظر می‌رسد دست کم می‌تواند مؤیدی بر عدم وجوب بذل دیه تلقی شود.

۳-۵. توالی فاسد واجب دانستن بذل دیه

شماری از فقیهان توالی فاسد وجوب بذل دیه در مسئله مورد بحث را به عنوان دلیلی بر واجب نبودن آن مورد تأکید قرار داده‌اند؛ درواقع در این گونه استدلال، از نفی تالی، نفی مقدم نتیجه گرفته می‌شود که در منطق صوری (فارغ از ماده استدلال) قالب چنین استدلالی موجه و قابل دفاع است. ازجمله توالی فاسد ذکرشده در این مورد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) اگر حفظ جان در موارد تعلق حق دیگران به آن واجب باشد، باید پذیرفت اقرار به جرائمی که مجازات آن‌ها مرگ در نظر گرفته شده، حرام است (جزا، ۱۴۰۸، ج ۳، ص.

۳۸۱؛ شوشتری، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۳۰۱. درحالی که می‌دانیم چنین اقراریری حرام نیستند و حتی امکان دارد به‌عنوان تطهیری برای مجرمان نگریسته شوند.

در نقد این استدلال باید گفت که هرگاه کسی مرتکب جرمی شده باشد که مستلزم مجازات سالب حیات باشد، جان او متعلق حق دیگری قرارگرفته و از این نظر حفظ آن واجب نیست؛ همچنان که هیچ فقیهی اقرار به قتل عمد را از آن جهت که موجب قصاص می‌شود حرام نمی‌داند. سخن در آن است که اگر ذی حق حاضر باشد در ازای گرفتن عوضی از اعمال حق خود صرف نظر کند، آیا چنین کاری واجب است یا خیر؛ درواقع بهتر بود در مقام مثال چنین گفته شود: اگر کسی اقرار به جرمی کرد که مجازات آن سالب حیات باشد، با فرض آنکه بداند توبه می‌تواند این مجازات را ساقط کند، آیا توبه کردن - از آن جهت که موجب حفظ جان می‌شود - واجب است یا خیر؟ از همین سخن، ضعف سخنی که «جواز فرار کردن قاتل» را از توالی واجب دانستن بذل دیه بدانند، مشخص می‌شود؛ چراکه فرار کردن قاتل، راه را بر اعمال حق اولیای دم خواهد بست؛ درحالی که بذل دیه، خواست اولیای دم بوده و هیچ حقی از آن‌ها تضییع نمی‌کند (ر.ک. به: محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۳۴).

ب) اگر بذل دیه در موارد قتل عمد واجب باشد، باید پذیرفت که حاکم می‌تواند در صورت امتناع قاتل از پرداخت، وی را وادار به این کار کرده (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۸۸) یا حتی بدون اذن قاتل، به مقدار دیه از اموال او برداشته و به ولی دم بدهد؛ احکامی که هیچ فقیهی به آن نگراییده و طبق آن فتوا نمی‌دهد؛ همچنان که اگر پرداخت نفقه بر فردی واجب باشد، می‌توان او را به این پرداخت وادار کرد یا بی‌اذن از اموال او برای این منظور برداشت (محقق داماد، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

در نقد این استدلال می‌توان گفت تلازم قطعی میان «وجوب یک مسئله» و «جواز اجبار کردن فرد به انجام آن» وجود ندارد؛ همچنان که مثلاً اگر فردی بداند در اثر نداشتن همسر به گناه می‌افتد، ازدواج کردن بر او واجب است؛ اما نمی‌توان او را به‌زور وادار به ازدواج کرد یا علی‌رغم نارضایتی‌اش، شخصی را به‌زور به تزویج او درآورد؛ درواقع تفاوتی ظریف میان اموری مانند وجوب پرداخت نفقه و وجوب بذل دیه وجود دارد؛ در مسئله قصاص تا پیش از پذیرش دیه قاتل هیچ‌گونه بدهی میان وی و اولیای دم وجود ندارد؛ تبدیل

قصاص به دیه نیز منوط به تحقق عقدی است که نیاز به تراضی دارد و طبیعی است که نمی‌توان دیگران را تا زمانی که حقی به وجود نیامده وادار به تراضی کرد. درحالی که در اموری مانند وجوب پرداخت نفقه، بدهی بر عهده فرد ثابت شده است. به عنوان مثال، هرگاه فردی در خانه‌ای سکونت داشته باشد که شرایط آن خانه برایش ضرر جسمی قابل توجه داشته باشد و امکان انتقال از آن خانه نیز برایش فراهم باشد، ظاهراً تردیدی در وجوب مهاجرت وجود ندارد؛ اما این سخن به آن معنا نیست که بتوان او را وادار به فروش خانه و خرید خانه‌ای دیگر کرد؛ یا آنکه بی‌اجازه خانه او را فروخت و خانه‌ای دیگر برایش خرید! همچنان که در موارد نذر، عهد، قسم و... انجام متعلق این امور واجب است؛ اما نمی‌توان اموال فردی را که مقدار معینی را نذر در امر خاصی کرده، بدون اذن وی مورد تصرف قرارداد؛ دست کم تا زمانی که اموال یک فرد متعلق حق دیگری قرار نگرفته، اصل تسلیط مانع از دخالت بی‌اجازه در امور مالی وی خواهد بود؛ هرچند در همین حالات ممکن است انجام برخی معاملات بر شخص واجب باشد.

۶. ادله موافقان وجوب بذل دیه

۶-۱. قیاس با مسئله تعدد قاتلین

فقیهان امامیه برآنند که اگر چند نفر مشترکاً فردی را به قتل برسانند، اولیای دم می‌توانند همه آن‌ها را با پرداخت مازاد دیه قصاص کند؛ یا آنکه برخی را قصاص کند و دیه را از برخی دیگر بستانند. در این حالت، قاتلینی که قصاص نشده‌اند حق ندارند از پرداخت دیه خودداری کنند. برخی از فقیهان کوشیده‌اند از همین حکم، راهی برای حکم به وجوب بذل دیه بیابند؛ چرا که از دید آنان، تفاوتی ماهوی میان دو مسئله وجود ندارد (حسینی عاملی بی‌تاج ۱۱، ص. ۹۵). استدلال فوق قابل انتقاد به نظر می‌رسد؛ چون نهایتاً ثابت می‌کند در فرض تعدد قاتلان، اولیای دم میان قصاص یا وادار کردن قاتلین به پرداخت سهم خود از دیه مخیرند؛ و بعید نیست که این تخیر، ریشه در آن داشته باشد که اگر ولی دم تنها حق قصاص داشته باشد، ناچار به دادن مازاد دیه به تمام قاتلان خواهد بود؛ اما در مسئله وحدت قاتل، اجماع بر آن است که اولیای دم تنها حق قصاص دارند. درهرحال، نمی‌توان از مخیر بودن اولیای دم در فرض تعدد قاتلان، مخیر بودن وی در فرض وحدت قاتل را نیز نتیجه گرفت؛

افزون بر این، در فرض تعدد قاتلان، اجبار به پرداخت دیه از سوی قاتلینی که قصاص نشده‌اند ارتباطی با مسئله وجوب حفظ جان ندارد؛ چون اگر اولیای دم تقاضای دریافت دیه داشته باشند و آن‌ها دیه را پرداخت نکنند، باز هم لزوماً قصاص نمی‌شوند؛ بلکه مبنای وادار کردن افراد یادشده به پرداخت دیه، وجوب ادای دینی است که به محض درخواست اولیای دم، به وجود می‌آید.

۲-۶. قیاس با مسئله دفاع

استدلال دیگری که برای اثبات وجوب بذل دیه مورد استناد قرار گرفته، قیاس این مسئله با فرض دفاع از جان است؛ توضیح آنکه هرگاه کسی در مقام دفاع بتواند با پرداخت مال، جان خود را نجات دهد، انجام چنین کاری بر وی واجب خواهد بود؛ در مسئله بذل دیه نیز قاتل می‌تواند با پرداخت مال به اولیای دم، از قصاص برهد؛ بنابراین انجام این کار بر وی واجب خواهد بود (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص. ۴۱۰).

به نظر می‌رسد که قیاس یادشده نیز خالی از ضعف نیست؛ چراکه در مسئله دفاع از جان، فرض بر آن است که مهاجم حق جان‌ستانی ندارد و طبیعتاً در چنین حالتی، مصلحت حفظ جان از مصلحت حفظ مال قوی‌تر بوده و بر آن مقدم می‌شود؛ اما در مسئله مورد بحث، اولیای دم شرعاً حق گرفتن جان قاتل را دارند و او تنها می‌تواند اولیای دم را از اعمال این حق شرعی منصرف کند؛ بنابراین چنین کاری عنوان دفاع ندارد و قیاس آن دو نیز بدون فارق نیست. بله؛ می‌توان گفت اگر قاتل به هر دلیلی^۱ خود را سزاوار قصاص نداند؛ اما نتواند ادعای خود را ثابت کند، در فرض پذیرش اولیای دم واجب است دیه را بابت حفظ جان خود پردازد؛ چراکه در چنین حالتی، وی درواقع و ثبوتاً حقی را برای اولیای دم قائل نیست و چنین حالتی می‌تواند با حالت دفاع مشروع، مقایسه شود.

۱. مانند نداشتن قصد یا اختیار، در مقام دفاع بودن، مهدورالدم بودن مقتول، کافر یا دیوانه بودن مقتول، نداشتن نقشی در قتل و...

۳-۶. استناد به سیره عقلا و حکم عقل

استدلال دیگری که برای وجوب بذل دیه به آن استناد شده، عقلایی بودن چنین کاری است؛ به نحوی که نزد عقلا اگر کسی بتواند با پرداخت دیه جان خود را برهاند و چنین نکند، این کار عملی قبیح و همراه با سفاهت به حساب می آید؛ همچنان که عقل در چنین مواقعی حکم به لزوم پرداخت دیه می کند؛ از این حکم عقل و نیز با استناد به قبیح بودن پرداختن دیه، می توان پی به وجوب شرعی چنین کاری برد (حسینی عاملی، بی تا، ج ۱۱، ص. ۹۵؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص. ۴۱۰). در نقد این دلیل، می توان چنین گفت که بدون تردید حفظ جان به حکم عقل نیز واجب است و عدم پرداخت دیه، به ویژه اگر ریشه در بخل یا عناد با اولیای دم داشته باشد، عقلاً و اخلاقاً قبیح به شمار می رود؛ اما چنین نیست که هر آنچه عقلاً قبیح به شمار آید، شرعاً نیز حرام باشد؛ تا جایی که برخی فقیهان برآنند که اکثر چیزهایی که قبح عقلی دارند، حرام نیستند؛ بلکه تنها موجب استحقاق سرزنش خواهند بود (امام خمینی، پ. ۱۴۲۰، ج ۱، ص. ۳۸۲). حتی بر طبق برخی مبانی که بنای عقلا را غیر قابل ردع نیز دانسته اند (ر.ک. به: رسولی، عیوضی و رنجبر، ۱۴۰۰، ص. ۳۶)، نمی توان حکم به وجوب مصالحه نمود؛ چرا که عدم ردع لزوماً به معنای پذیرش وجوب نیست، بلکه می تواند دال بر جواز یا استحباب باشد.

به عنوان نمونه، هرگاه کسی مرتکب قتل شود و فرزندان او توان پرداخت وجه المصالحه را داشته باشند و چنین نکنند، شاید نزد عقلا قابل سرزنش نیز باشند؛ اما هیچ کس حکم به وجوب پرداخت وجه المصالحه در چنین حالتی نکرده است. همچنین اگر وجوب حفظ جان به عنوان حکمی عقلی نگریسته شود، باید به قدر متیقن در آن اکتفا کرد؛ چنانکه شأن ادله لُبّی همین است.

۴-۶. استناد به اصل حرمت خود را به هلاکت افکندن

عمده فقیهان معتقد به وجوب بذل دیه، دلیل یادشده را به عنوان مهم ترین دلیل خود ذکر کرده اند؛ حرمت به هلاکت افکندن خویش، اصلی قرآنی و متفق علیه به شمار می رود. حال اگر بتوان گفت عدم بذل دیه یکی از مصادیق «خویش را به هلاکت افکندن» است، حرمت چنین کاری ثابت می شود و تبعاً وجوب بذل دیه نیز ثابت خواهد شد (فخرالمحققین

حلی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۵۴؛ فقعی، ۱۴۱۸، ص ۳۱۷؛ صیمری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۴۴؛ ترجینی عاملی، ۱۴۲۷، ج ۹، ص ۵۳۰. پیش‌تر گفته شد که فقیهان مخالف با وجوب بذل دیه، استدلال یادشده را از حیث صغروی مورد مناقشه قرار داده‌اند؛ بدین بیان که چنین حرمتی در مواردی که جان فرد متعلق حق دیگری قرار گرفته، ثابت شده نیست. به نظر می‌رسد که عرف میان کسی که اقدام به خودکشی می‌کند با کسی که مصالحه بر دیه نمی‌کند تفاوت قائل است؛ درعین حال می‌توان عرفاً در مورد کسی که توان پرداخت وجه‌المصالحه را داشته و به آن تن نداده، عنوان «خود را به هلاکت افکندن» را صادق دانست؛ هرچند معیار دقیقی برای این ادعا وجود ندارد و در موارد شک نیز، اصل بر عدم ورود مصادیق مشکوک در عنوان یک قاعده است.

۵-۶. استناد به احادیث

امکان دارد که در تأیید دیدگاه جواز الزام محکوم به قصاص، به مؤدای برخی روایات استناد شود؛ توضیح آنکه به موجب برخی احادیث نقل شده از منابع اهل سنت، اولیای دم این حق را دارند که قاتل را قصاص کرده یا از او دیه دریافت کنند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۲۷۹)؛ همچنین برخی از روایات، پرداخت دیه را حتی در فرض گذشت اولیای دم واجب دانسته‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۹۵). طبیعی است که در هر دو حالت، الزام کردن قاتل به بذل دیه موجه می‌نماید. درعین حال، روایات دسته نخست سنداً مورد اشکال بوده و مورد قبول فقیهان نیز واقع نشده‌اند (حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۹۴). به‌ویژه که این روایات می‌توانند حمل بر حالت غالب شوند؛ یعنی از آنجا که تقریباً همواره قاتل حاضر به پرداخت دیه است، مسئله رضایت او مفروغ‌عنه تلقی شده است. روایات دسته دوم نیز می‌توانند حمل بر حالتی شوند که قاتل قصد توبه و جبران حداکثری حق اولیای دم داشته باشد؛ چرا که پرداخت دیه پس از عفو اولیای دم، وجه دیگری نمی‌تواند داشته باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۸۶).

۷. اصل عملی در مسئله

اگر هیچ‌یک از ادله یادشده برای اثبات مسئله کافی نباشد، نوبت به اجرای اصل عملی خواهد رسید؛ از آنجا که بذل دیه قطعاً حرام نیست تردید میان «واجب بودن» و «غیر حرام

بودن» آن است که در چنین مواردی به اتفاق اصولیان - و حتی اخباریون - براءت جاری شده (حیدری، ۱۴۱۲، ص. ۲۲۴) و نمی‌توان تکلیفی را بر عهده محکوم به قصاص ثابت دانست؛ چنانکه برخی فقیهان به این مسئله اشاره داشته‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص. ۲۸۲). درعین حال، از آنجاکه این مسئله مربوط به دماء بوده و امکان دارد که عدم بذل دیه تحت عنوان «اقدام به خودکشی / قتل خویش» نیز قابل تعریف باشد، جاری کردن اصل احتیاط در آن کاملاً قابل دفاع خواهد بود (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص. ۴۱۰).

همچنین روایاتی که در مورد تخییر اولیای دم در این مورد صادر شده، می‌توانند مستمسکی قابل اعتنا برای قائل شدن به جریان اصل احتیاط در مسئله یادشده قرار گیرند. درواقع فراوانی آیات و روایات دال بر حرمت خودکشی و عقاب سهمگین آن، مانع از آن است که به آسانی در موارد تردید به اصل براءت استناد نمود. بر این اساس، اگر فقیهی ادله عدم وجوب بدل دیه را پذیرفت، قاعدتاً حکم به عدم وجوب آن خواهد کرد؛ نیز اگر دلایل وجوب بذل دیه موردپذیرش قرار گیرند، تکلیف مسئله روشن است؛ اما به نظر می‌رسد در صورت تردید میان پذیرش ادله، به جاست که به جای اصل براءت از وجوب، اصل احتیاط در دماء جاری شود. از این طریق می‌توان راهی میانه پیدا کرد که نه با عدم وجود دلایل محکم برای وجوب بذل دیه تعارضی دارد؛ و نه محتمل الصحه بودن دلایل نظریه رقیب را نادیده گرفته است. شاید از همین روست که فقیهان معاصر، گرایش به پذیرش نظریه وجوب بذل دیه دارند.^۱

۱. نگارنده از برخی مراجع معاصر در این مورد استفتاء کرده است؛ متن و پاسخ به این صورت بوده است:

باسمه تعالی

با سلام و تحیات

اگر پاسخ پرسش زیر را بفرمایید، موجب امتنان خواهد بود.

فردی به جرم قتل عمد به قصاص محکوم شده است؛ ولی دم حاضرند در ازای گرفتن وجه مصالحه، از قصاص صرف نظر کنند. جانی توان پرداخت را دارد اما ترجیح می‌دهد قصاص شود؛ آیا پرداخت وجه مصالحه از باب حفظ جان واجب است؟

با سپاس فراوان.

آیت الله شبیری زنجانی: بله؛ ظاهراً واجب است.

آیت الله سیستانی: اگر پول آن را دارد از باب حفظ نفس واجب است بپردازد و درعین حال اگر قبول نکرد قصاص برای ولی دم جایز است.

نتیجه

ادله موافقان و مخالفان وجوب پذیرش مصالحه اولیای دم با قاتل، هیچ یک بی چون و چرا نیست؛ قوت هر دو طرف، در نقد ادله رقیب است و کاستی هر دو طرف، به ادله ثابت کننده نظر خویش باز می گردد؛ باین همه در جمع بندی می توان گفت ادله معتقدین به عدم وجوب پذیرش مصالحه، از قوت بیشتری برخوردار است و اصل براءت نیز در نگاه نخست مؤید نظر آنان است؛ بدین گونه است که فتوای عدم وجوب، قابل دفاع و مطابق با تحقیق است؛ باوجوداین، از آنجا که اهمیت محتمل - یعنی درافتادن در گناه کبیره خودکشی - فراوان بوده، نباید از کنار احتمالات ضعیف نیز به راحتی گذشت؛ به ویژه آنکه به طور کلی، حتی در موارد جریان براءت - عمل به احتیاط نیکوست و در مسائل مربوط به دماء، این احتیاط مؤکد و مشدد می شود. همچنان که در نگاه عقلا، عدم پذیرش چنین مصالحه ای - در فرض توان پرداخت آن - امری نکوهیدنی و هم راستا با اقدامات منجر به مرگ نگریسته می شود. بازتاب این اندیشه، در فتاوی فقیهان معاصر به نیکی دیده می شود. دست کم در مواردی که قاتل خود را مستحق قصاص نمی داند، در واجب بودن پذیرش مصالحه مقدور نمی توان تردید کرد. درعین حال، واجب بودن مصالحه لزوماً به معنای جواز الزام قاتل به پرداخت دیه نیست و اگر وی بخواهد همچنان می تواند قصاص شدن را برگزیند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده سازی مقاله مشارکت داشته اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی رایت رعایت شده است.

آیت الله فاضل لنکرانی: گر توان مالی ندارد پرداخت مال برای نجات جان واجب نیست چون قدرت بر آن ندارد و اگر اعدام شود، خودکشی حساب نمی شود. بلی در جایی که توان مالی دارد و اولیاء دم راضی شود واجب است با دادن مال جان خود را حفظ کند.

منابع

- آقایی، مجید (۱۴۰۰). واکاوی انسان‌شناسی جنایی از منظر بزه دیده شناسی اولیه درکیفر قصاص با تکیه بر اندیشه‌های امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۲۳(۹۱)، ۱-۲۷.
doi: 10.22034/MATIN.2021.165349.1341
dor: 20.1001.1.24236462.1400.23.91.1.5
- اسکافی، محمد بن جنید (۱۴۱۶ ق). مجموعه فتاوی ابن جنید، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (الف ۱۴۲۰ ق). الرسائل العشرة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (ب ۱۴۲۰ ق). معتمد الأصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۵ ق). المكاسب المحرمة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). ترجمه تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- تبریزی، جواد (۱۴۲۶ ق). تنقیح مبانی الأحكام - كتاب القصاص. قم: دار الصدیقة الشهيدة سلام‌الله علیها، چاپ دوم.
- ترحینی عاملی، محمد حسن (۱۴۲۷ ق). الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهية. قم: دار الفقه للطباعة و النشر، چاپ چهارم.
- جزائری، سید نعمة الله (۱۴۰۸ ق). كشف الأسرار فی شرح الاستبصار. قم: مؤسسة دار الكتاب.
- حسینی عاملی، سید جواد (بی‌تا). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (طبع القديمة). لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- حمیدی، محمدرضا و حاجیان فروشانی، زهره (۱۴۰۱). بازنگری در ادله فقهی وجوب تقدّم جان خود بر جان دیگری و کارکرد تربیتی آن. فصلنامه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، ۱۴(۲۶)، ۹۳-۱۲۰.

- حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ ق). اصول الاستنباط. قم: اداره حوزه علمیه.
- رسولی، ساجده؛ عیوضی، حمید و رنجبر، رضا (۱۴۰۰). بنای عقلا و جایگاه آن در آثار فقهی سید حسن بجنوردی و امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۳ (۹۳)، ۲۹-۴۸.
doi:10.22034/MATIN.2022.193779.1460
dor: 20.1001.1.24236462.1400.23.93.2.0
- سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۶ ق). النجعة فی شرح اللمعة. تهران: کتابفروشی صدوق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ ق). الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلاتر). قم: کتابفروشی داوری.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۴ جلدی.
- صیمری، مفلح بن حسن (۱۴۰۸ ق). تلخیص الخلاف و خلاصة الاختلاف - منتخب الخلاف. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۳ جلدی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - القصاص. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی (۱۴۰۴ ق). التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری الحلّی (۱۴۲۵ ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
- فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۸۷ ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- فقعی، علی (۱۴۱۸ ق). الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقات و العقود. قم:

مکتبه امام العصر (عج) العلمیه.

- کلینی، محمد (۱۴۲۹ ق). الکافی. قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۷). «خودکشی از منظر حکمت عملی، فلسفه اخلاق و فقه اسلامی». فصلنامه اخلاق پزشکی، ۲(۴)، ۱۳-۴۴. <https://doi.org/10.22037/mej.v2i4.12157>
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ دوم.
- مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین (۱۴۱۵ ق). القصاص علی ضوء القرآن و السنة. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی قدس سره.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.
- نوری، حمیدرضا (۱۳۹۴). بررسی آیات قصاص و وجوه حیات بخشی آن در قرآن کریم. نشریه مطالعات تفسیری، ۶(۲۱)، ۷-۲۸.
- Aghaei, M. (2021). An Analysis of Anthropological Criminology from the Viewpoint of Initial Victimology in Qisas (Retaliation) Punishment with an Emphasis on Imam Khomeini's Views. *Matin Research Journal*, 23(91). doi: 10.22034/MATIN.2021.165349.1341
dor: 20.1001.1.24236462.1400.23.91.1.5
- Allameh Helli, H. (1992). *Qawaeid al-ahkam fi maerifat al-halal w al-haram*. Islamic Publications Office, Qom: first edition, 3 volumes. [In Arabic]
- Ardebili, A. (1982). *Majmae ol-fayidah w al burhan fi sharh irshad al adhhan*. Qom: Islamic Publications Office, first edition, 14 volumes. [In Arabic]
- Faghaani, A. (1997). *Al-Dor al-Mandud*. Qom: Imam al- Asr Library. [In Arabic]

-
- Fakhr al-mohaghegheen Helli, M. (1967). *Izah al- fawaa'id fee sharah moshkelat al-qawaid*. Qom: Ismailion Institute. [In Arabic]
 - Fazel Lankarani, M. (1997). *Description of the Shari'ah in the description of Tahrir al- Wasila (Kitab al-ghisas)*. Qom: Jurisprudence center of Imams Athar. [In Arabic]
 - Fazel Miqdad, J. (1984). *Al- tangheeh al-rayeh li mokhtasar al-Sharaye*. Qom: Library Marashi Publications. [In Arabic]
 - Fazel Miqdad, J. (2005). *Kanz al-irfan fi fiqh al-Quran*. Qom: Mortazavi Publications. [In Arabic]
 - Hamidi, M.R. & hajian forooshani, Z. (2022). *Reviewing the jurisprudential Arguments of the Obligation to Prioritizing One's Life over the Other's and Its Educational Function*. *Journal of Studies in Islamic Law & Jurisprudence*, 14(26). doi: 10.22075/feqh.2021.21930.2665.
 - Heydari, A.N. (1991). *osul al- estenbat*. Qom: Qom Seminary Office. [In Persian]
 - Hosseini Ameli, S. J. (n.d.). *Miftah al-Karamah fi Sharh qawaeid al-Allamah (t-al-hadith)*. Qom: Islamic Publications Office, first edition, 23 volumes. [In Arabic]
 - Iskafi, M. (1995). *majmuaah fatawa Ibn al-Junayd*. Qom: Islamic Publication. [In Arabic]
 - Jazairi, N. (1987). *Kashf al-asrar fi sharh al-Istibsar*. Qom: dar al-kitab. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1999). *Motamad al-osul*. Tehran: Arranging and publishing the works of Imam Khomeini, Institute of Ascension. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1999). *al-rasayil al-ashrah*. Qom: Ismailian Publications, vol. 2. [In Arabic]

-
- Khomeini, S. R. (2006). Translation of *Tahrir Al- Wasilah*. Qom: Institute For Organizing And Publishing The Works Of Imam Khomeini, 2Vol. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1995). *Al- Makasib Al- Muharram*. Qum: Institute For Organizing And Publishing The Works Of Imam Khomeini, 2Vol. [In Arabic]
 - Koliny, M. (2008). *Al- Kafi*. Qom: dar al-hadith. [In Arabic]
 - Marashi Najafi, S.Sh. (1994). *Al- qesas ala zow al- Quran W al- Sona*. Qom: Publishing Ketabkhaneh Marashi. [In Arabic]
 - Mohaghegh damad, S.M. (2016). *Suicide from the perspective of practical wisdom. philosophy of ethics and Islamic jurisprudence. Journal of Medical Ethics*, 2(4), 13-44. <https://doi.org/10.22037/mej.v2i4.12157>
 - Mohaqeq Karaki, A. (1993). *Jami al- Maqasid fi Sharh Al Qavaed*. Qom: Al-Ahl-Bayt Institute. [In Arabic]
 - Najafi, M. H. (1984). *Javahir Al- Kalam Fi Sharh Al- Sharay O Al- Islam*. Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, Seventh Edition. [In Arabic].
 - Noori, H. R. (2015). *A Study on the Verses of Retaliations and the Ways of Its Being Life- giving in the Holy Quran. Journal of The Holy Quran And Islamic Texts*, 6(21), 7-28.
 - Rasouli, S, Eivazy, H. & Ranjbar, R. (2022). Arguments of Rationalists and Their Status in Jurisprudential Works of Seyyed Hassan Bojnourdi and Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 23(93), 29-48.
doi: 10.22034/MATIN.2022.193779.1460
dor: 20.1001.1.24236462.1400.23.93.2.0
 - Sabzevari, S. A.A. (1993). *Al- Mohaddab Al- Ahkam*. Qom: Al- Manar Institute, Forth Edition, 30Vol. [In Arabic]

- Sadouq, M. (1992). *Man la yahduroh al-faqihi*. Qom: Islamic Publications Office, second edition, 4 volumes. [In Arabic]
- Saimari, M. (1987). *Montakhab al-khilaf*. Qom: Library Marashi Publications. [In Arabic]
- Shaheed Thani, Z. (1989). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Loma al-Dameshqiyya*. Qom: Davari, first edition. [In Arabic]
- Shoostary, M. T. (1985). *Al-najah fi sharah al-lumah*. Tehran: sadoogh Library. [In Arabic]
- Tabrizi, J. (2005). *Tanghih Mabani al-ahkam- Ketab alghisas*. Qom: Dar al-Seddigha. [In Arabic].
- Tarhini Ameli, S. M. (2006). *Al-Zobda al-Fiqhiyyah fi Sharh al-Rawdah al-Bahiyya*. Qom: Dar al-Fiqh for printing and publishing, fourth edition. [In Arabic]
- Tusi, M. (1970). *Al-Istibsar fi-ma ikhtalafa min al-Akhbar*. Tehran: dar al kotob Publications. [In Arabic]

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

تجزیه پذیری بیع اقساطی با رویکرد تحلیل اقتصادی در حقوق ایران و فقه امامیه با نگاهی به اندیشه امام خمینی (س)^۱

بهمن سلیمانی^۲

بهرام تقی پور^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: تجزیه پذیری یا فسخ جزئی قرارداد یکی از ضمانت اجرای پذیرفته شده در بسیاری از نهادهای حقوقی کشورهای توسعه یافته و نیز نظام های بین المللی است که امکان اجرای جزئی قرارداد را به جای بر هم زدن کامل و یا اجبار به اجرای کامل آن فراهم می آورد؛ در این میان، عقد بیع اقساطی به دلیل ویژگی های خاصی که دارد بیشتر از نظر تجزیه پذیری مورد توجه قرار گرفته است تا جایی که در کنوانسیون بیع بین المللی کالا مواد خاصی برای آن وضع گردیده و تجزیه پذیری بیع اقساطی را با رویکرد کارآیی مورد تأکید قرار داده است. در این نوشتار با توجه به اینکه در حقوق ایران چنین راه حلی به ویژه در خصوص بیع اقساطی مورد تأکید واقع نشده است؛ سعی نمودیم از یک سو با ارائه تعریف دقیقی از بیع اقساطی راهکارهایی را از فقه امامیه و از جمله نظرات امام خمینی برای تجزیه عقد بیع اقساطی ارائه دهیم و از سوی دیگر با بررسی برخی از معیارهای رویکرد تحلیل اقتصادی نیز اثبات بنایم پذیرفتن تجزیه پذیری برای عقد بیع اقساطی کارآیی آن را افزایش خواهد داد.

کلیدواژه ها: بیع اقساطی، تجزیه پذیری، تحلیل اقتصادی، ضمانت اجرای قرارداد، کارآیی.

طبقه بندی JEL: K00, K10, K12

1.DOI: 10.22034/MATIN.2023.150290.1287

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.7.9

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
E-mail: bahman313soleimani@gmail.com

۳. دانشیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
E-mail: taghipour.bahram@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۶ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۷/۹/۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۲۰

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره نود و هشت / بهار ۱۴۰۲ / صص ۸۱-۱۰۸

مقدمه

یکی از برجسته‌ترین مطالعات میان‌رشته‌ای تحلیل اقتصادی حقوق است که حاصل تأثیر متقابل حقوق و اقتصاد است؛ رویکرد پژوهشگران به این نوع از مکتب میان‌رشته‌ای به حدی است که از آن به‌عنوان مهم‌ترین تحول در دانش حقوق، در قرن بیستم یاد می‌شود (Landes, 2003, p. 167).

در نگرش اقتصادی، حقوق و قواعد حقوقی، ابزارهایی برای «تغییر رفتار» و «سیاست‌گذاری» تلقی می‌شوند و تلاش بر آن است برای پیش‌بینی آثار ضمانت اجرای حقوقی بر رفتار انسان‌ها، نظریه‌ای علمی ارائه گردد و بر مبنای کارآیی اقتصادی مورد مطالعه قرار گیرند (بادینی، ۱۳۸۲، ص. ۱).

مطالعه اقتصادی حقوق، ارزیابی اقتصادی قواعد حقوقی بر پایه اصل کارآیی و مطلوبیت اقتصادی است. به کمک «اقتصاد حقوق» می‌توان مؤثرترین قواعد حقوقی را از نظر اقتصادی گزینش نمود و به ارزشیابی قواعد حقوقی موجود در سایر قلمروهای حقوقی پرداخت. این رویکرد همواره با محاسبه هزینه-فایده در قواعد حقوقی به دنبال توصیه راهکارهایی برای افزایش حداکثر سود و به حداقل رساندن زیان در نهادهای حقوقی است. یکی از مباحث حقوق که به‌صورت سنتی منطق سود-زیان در آن جاری است معاملات به‌صورت اعم و سرآمد آن‌ها عقد بیع به‌صورت اخص است. عقد بیع نهادی اقتصادی، با اهدافی اقتصادی و سودجویانه است؛ لذا باید نگاهی متناسب با طبیعت و ذات این نهاد حقوقی - اقتصادی، بر قواعد آن حاکم باشد؛ اما قانون مدنی ایران با نگاهی صوری و سنتی به این نهاد، آثار و نتایج اقتصادی منفی بسیاری را باعث شده است؛ به‌عنوان نمونه، در حقوق ایران در موارد بسیاری که قرارداد با نقض از سوی متعهد و یا عدم امکان اجرا روبرو می‌شود با وضع ضمانت اجرای اجبار و الزام به انجام عین تعهد باعث ضررهای فراوانی ازجمله اطاله دادرسی و اتلاف منابع و افزایش هزینه‌های شخصی و اجتماعی می‌گردد. این مهم ما را بدین واداشته است تا با رویکرد تحلیل اقتصادی در عقد بیع اقساطی به‌عنوان یکی از شایع‌ترین انواع عقد بیع - چه در سطح داخلی و چه بین‌المللی - امکان تجزیه‌پذیری آن را در مواردی که اجرای قرارداد با نقص مواجه می‌شود به‌منظور امکان کارآمدی حداکثری مورد مطالعه قرار دهیم.

مسئلاً اجرای یک عقد حتی به صورت ناقص و در مواردی که اجرای کامل یک قرارداد ممکن نیست باید از ارجحیت برخوردار باشد؛ اما در حقوق ایران چنان بر لزوم عقد و اجرای آن تأکید شده است که گویی عقد به گونه‌ای منعقد گشته که بدون کم‌وکاست باید اجرا گردد و از آنجا که در قانون مدنی موادی به صراحت یا تلویحی ضمنی به تجزیه‌پذیری عقود اشاره ننموده این امر به ذهن متبادر می‌گردد که اساساً چنین نهادی مورد قبول قانون‌گذار نبوده است؛ لذا مشهور در فقه امامیه و حقوق ایران، غیرقابل تجزیه بودن عقد و عدم امکان اعمال حق فسخ نسبت به بخشی از آن است (میرزا نژاد جویباری، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۰)؛ این در حالی است که با مذاقه در دیدگاه‌های فقهای امامیه و از جمله نظرات امام خمینی می‌توان راه‌هایی را برای تجزیه‌پذیری این نوع عقد فراهم نمود. در حقوق کشورهای توسعه‌یافته و نیز برخی از کنوانسیون‌های بین‌المللی نیز به صراحت قوانینی برای تجزیه‌پذیری عقود و از جمله بیع اقساطی وضع شده است. به عنوان مثال، در حقوق انگلیس (Treitel, 1999, p. 728) و نیز کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا با ذکر جزئیات با رویکرد کارآمدی عقود که زیربنای تحلیل اقتصادی دارد به این مقوله پرداخته شده است. سؤال اساسی که در این نوشتار به دنبال پاسخ آن هستیم این است که آیا عدم جواز بر فسخ جزئی و تجزیه‌پذیری عقد بیع اقساطی از نظر تحلیل اقتصادی از کارآیی لازم برخوردار است؟ آیا در حقوق ایران نیز با تحلیل اراده طرفین تعهد و مواد قانونی و نیز مذاقه در نظرات فقهی می‌توان قواعدی برای تجزیه‌پذیری عقد بیع اقساطی به منظور کارآمدی این عقد بنیان نهاد؟

اهمیت این بحث بیشتر در حوزه قراردادهای بین‌المللی ظهور و بروز پیدا می‌نماید، چرا که اولاً بازرگانان به دلیل کمبود منابع در بسیاری از معاملات از قبیل فروش نفت و گاز و ... از آن بهره می‌برند؛ ثانیاً در این زمینه در موارد متعدد و بنا به دلایل مختلف اجرای کل قرارداد میسر نبوده و یا یکی از طرفین عقد، در اثر مواجهه با شرایط جدید - که در مبادلات تجارت بین‌الملل مرسوم است - پس از چند قسط قادر به انجام کامل تعهد نیست.

این مقاله در سه بخش تنظیم شده است: در بخش اول به تعریف بیع اقساطی و تجزیه‌پذیری پرداخته شده است، در بخش دوم مبانی تجزیه‌پذیری در حقوق ایران و فقه امامیه (با تأکید بر نظرات امام خمینی^(س)) مورد بررسی قرار گرفته و در بخش سوم معیارهای تحلیل اقتصادی تجزیه‌پذیری بیان شده است.

پیشینه پژوهش

در خصوص تجزیه پذیری بیع اقساطی کتاب یا مقاله مستقلی که با دیدگاه تحلیل اقتصادی و کارآیی به آن پرداخته باشد به چشم نمی خورد؛ لکن در خصوص تجزیه پذیری قرارداد به صورت کلی مقاله «تجزیه پذیری قرارداد در حقوق ایران، انگلیس و کنوانسیون بیع بین المللی کالا (۱۹۸۰ وین)» نوشته سید حسین صفایی و جلال سلطان احمدی و نیز «فسخ جزئی یا تجزیه قرارداد در کنوانسیون بیع بین المللی کالا (۱۹۸۰- وین) و حقوق ایران» نوشته اکبر میرزا نژاد جویباری به رشته تحریر درآمده است؛ اما آنچه پژوهش حاضر را متمایز ساخته، تمرکز ویژه بر روی قرارداد بیع اقساطی با توجه به ویژگی های خاص آن و نیز دخیل ساختن تحلیل اقتصادی حقوق به عنوان مطالعه ای میان رشته ای که در آن معیارهای کارآیی را مقوم پذیرش تجزیه پذیری قرارداد در بیع اقساطی قرار داده و نیز توجه به آرای امام خمینی در این زمینه است. امید است پژوهش حاضر و آثار مشابه، زمینه ساز تغییر قوانین در راستای پاسخ به اقتضائات روز و مبتنی بر بهره وری باشد چنانچه امام خمینی می گوید: «مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد يك نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می طلبد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۸۸).

۱. مفهوم و قلمرو مورد بحث

در خصوص قلمرو نوشتار حاضر دو نکته مهم حائز اهمیت است: اول آنکه مشخص شود مراد از بیع اقساطی چیست و دارای چه ویژگی هایی است؛ اهمیت این امر وقتی دوچندان می شود که بدانیم تعریف مشخصی از بیع اقساطی و حدود و ثغور آن به ویژه از ضمانت اجراهای آن در قانون مدنی ارائه نشده است؛ دوم آنکه بیان شود تجزیه پذیری چیست؟ و اصولاً چه نوع قراردادهایی تجزیه پذیر هستند و آیا می توان بیع اقساطی را از این امتیاز بهره مند ساخت یا خیر؟ به همین منظور، در این بخش ابتدا به تعریف بیع اقساطی و سپس مفهوم تجزیه پذیری پرداخته می شود.

۱-۱. بیع اقساطی

بیع در لغت به معنای دادوستد (انصاری و طاهری، ۱۳۸۴، ص. ۵۷۱) و در اصطلاح حقوقی به معنای خرید و فروش است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص. ۹۱۹). فقها دو تعریف عمده برای بیع ذکر کرده‌اند: مبادله مال به مال و ایجاب و قبولی که بر نقل ملک به عوض معلوم دلالت می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، صص. ۸۴-۶۵). در هر حال، پس از اشکال و جواب‌های بسیار، تعریفی که مورد قبول بسیاری از فقها و حقوق‌دانان قرار گرفته است آن است که «بیع عبارت است از تملیک عین به عوض معلوم». شیخ انصاری نیز انشای تملیک عین در مقابل مال را اولی و احسن دانسته است (انصاری، ۱۴۱۹، ص. ۱۱).

اقساط جمع قسط و در لغت به معنای برابری است. برخی گفته‌اند بیع اقساطی بیعی است که در آن ثمن تقسیط و در چند نوبت پرداخت گردد (انصاری و طاهری، ۱۳۸۴، ص. ۵۷۱). در قانون مدنی ایران تعریفی از عقد بیع اقساطی به چشم نمی‌خورد و تنها در ماده ۳۳۸ قانون مدنی در تعریف عقد بیع آمده است: «بیع عبارت است از تملیک عین به عوض معلوم». در فقه امامیه نیز نزدیک‌ترین نوع بیع که افاده معنی در بیع اقساط نماید بیع نسبه است؛ از نظر عرف نیز بیع اقساطی و بیع نسبه همانند هم است با این تفاوت که در بیع نسبه پرداخت بهای کالا معمولاً در یک مرحله انجام می‌شود؛ اما در بیع اقساطی، بهای کالا طی چند مرحله بر اساس موعد مقرر در قرارداد پرداخت می‌گردد. نکته مهمی که در بیع نسبه وجود دارد این است که بهای کالا و تاریخ پرداخت و یا سررسید اقساط آن باید کاملاً معلوم و مشخص باشد وگرنه معامله باطل خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۶۰۷).

اما برای جستجوی تعریف بیع اقساطی در قوانین بین‌المللی از ظاهر بند اول ماده ۷۳ کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا استنباط می‌شود، قراردادی اقساطی است که در آن کالا به نحو اقساط تسلیم شود و از اقساط ثمن نامی برده نشده است؛ اما مذاقه و نگاهی تحلیلی، بندهای دیگر این ماده نشان می‌دهد که اگر در معامله‌ای کالا در یک مرحله تحویل خریدار گردد؛ اما بهای معامله طی چند قسط متناوب پرداخت شود، قرارداد منعقد اقساطی تلقی خواهد شد چنانچه عرف نیز چنین قراردادی را بیع اقساطی می‌گوید. به نظر می‌رسد در حالتی که مبیع طی چند مرحله تسلیم و بهای معامله نیز به اقساط پرداخت شود، قرارداد بیع منعقد را نیز باید اقساطی قلمداد نمود هرچند ممکن است این شبهه پیش آید که این

نوع عقد بیع کالی به کالی است و باطل خواهد بود که در جواب باید گفت: اولاً درست است که در بیع کالی به کالی ثمن و مبیع مدت دار هستند؛ اما سررسید آن‌ها یک تاریخ مشخص بوده و متضمن پرداخت در اقساط متناوب نیست؛ لذا از این نظر متفاوت با بیع اقساطی است؛ ثانیاً در خصوص بطلان بیع کالی به کالی اختلاف نظر وجود دارد و نمی‌توان در این زمینه نظر قطعی داد و حتی به نظر محققان معاصر بطلان این نوع از بیع ضعیف شمرده شده است (تاری، ۱۳۸۶، ص. ۴۰)؛ ثالثاً امروزه بسیاری از عقود به‌ویژه در قراردادهای بین‌المللی از قبیل خرید مواد اولیه کارخانه‌ها، فروش نفت، گاز و سایر کالاهای استراتژیک مانند گندم و... از این قالب برای قرارداد بهره‌برداری می‌نمایند و نمی‌توان به راحتی از منافع آن چشم‌پوشی کرد. از این رو، در جمع‌بندی تعریف بیع اقساطی باید گفت: «عقد بیعی اقساطی است که در آن ثمن، مورد معامله و یا هر دو، در دفعات زمانی متناوب پرداخت یا تسلیم شوند» لکن از یک جنس بودن مورد معامله در کلیه اقساط قرارداد ضروری نیست (Enderlein & Maskow, 1992, p: 294). در این تعریف، در فرهنگ حقوقی بلک به نوع دیگری مورد تأیید قرار گرفته است: «هر نوع قراردادی که دربردارنده پرداخت یا اجرا در بازه‌های زمانی مختلف باشد» (Bryan, 2011, p. 406).

۱-۲. تجزیه‌پذیری قرارداد

تجزیه از نظر لغوی به معنی «جدا کردن، قسمت کردن و جزء جزء کردن» است (معین، ۱۳۸۷، ص. ۳۱۳). برخی در اصطلاح حقوقی تجزیه‌پذیری گفته‌اند: «هنگامی که قرارداد بین بیش از دو نفر شکل گیرد یا مورد معامله متعدد یا قابل تجزیه باشد، به گونه‌ای که هر جزء آن قابل تقویم به صورت مستقل باشد، قرارداد مذکور قابل انحلال به عقود متعدد است و در صورتی که قرارداد بین دو نفر منعقد شود و مورد معامله واحد و غیرقابل تجزیه باشد، عقد غیرقابل انحلال خواهد بود» (امامی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۴۹۳). در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا تعریفی از قراردادهای تجزیه‌پذیر ارائه نشده و صرفاً در بند ۲ ماده ۵۱ و بند ۳ ماده ۷۳ به مشخص نمودن ضوابط تجزیه‌ناپذیری قرارداد اشاره شده است.

برخی قرارداد تجزیه‌پذیر را عقدی دانسته‌اند که شامل دو یا چند بخش بوده که هر یک از این بخش‌ها می‌توانند به عنوان عقدهای مستقل مورد اجرا قرار گیرند و عدم اجرای یک

بخش موجب نقص و خلل در سایر بخش‌ها و نیز اصل قرارداد نگردد (Bolz, 2014, p. 3). در فرهنگ حقوقی بلک آمده است: «عقدی که از دو یا چند قسمت تشکیل شده و هر یک از آن‌ها با توجه به ماهیت و هدف عقد به صورت ذاتی یا بنا بر اراده طرفین، از قابلیت استقلال و تفکیک از یکدیگر برخوردار باشند، عقد تجزیه‌پذیر خواهد بود» (Bryan, 2011, p. 14). البته باید به این نکته توجه داشت که قراردادهای اقساطی و عقد تجزیه‌پذیر به یک معنا و مفهوم واحد نبوده و تفاوت‌هایی میان آن‌ها وجود دارد. چنانکه در قراردادهای اقساطی از ابتدا به صورت مجموعی منعقد شده و حسب اقساط گوناگون به چند قرارداد جزئی تحلیل می‌شود؛ اما در قراردادهای تجزیه‌پذیر اصولاً یک قرارداد واحد وجود دارد که حسب توافق طرفین باید به صورت یکجا و یک‌باره اجرا شود، ولی موضوع آن قابل تجزیه به اجزای متعدد است (میرزا نژاد جویباری، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۰)؛ بنابراین برای اینکه بیع اقساطی قابل تجزیه قلمداد گردد باید از ویژگی‌های زیر برخوردار باشد:

الف) دارای دو یا چند بخش (قسط) باشد: وجود قسط‌های مختلف و جدا از هم در قرارداد به صورت معمول و اکثر مواقع حکایت از آن دارد که از نظر طرفین هر قسط به منزله یک عقد مستقل در نظر گرفته شده و یا حداقل قابلیت تفکیک و مجزا شدن از یکدیگر را دارند.

ب) دارای طبیعت تقسیم‌پذیری باشد: از دیگر معیارهای لازم برای تجزیه‌پذیری عقد، قابل تجزیه بودن موضوع قرارداد بیع اقساطی از جهت فیزیکی و طبیعی علی‌رغم واحد و بسیط بودن خود قرارداد است، این امر به صورت ضمنی از بند ۱ ماده ۵۱ کنوانسیون قابل استنباط است؛ یعنی برای اینکه قرارداد اقساطی را بتوان تجزیه‌پذیر قلمداد نمود باید اجزای قرارداد، قابلیت بخش‌پذیری را داشته باشند و از وابستگی متقابل به یکدیگر برخوردار نباشند.

ج) اراده طرفین به صراحت یا تلویحاً موافق بر تقسیم‌پذیری باشد: در تجارت بین‌الملل اراده طرفین نقش مهم و اساسی در امکان تجزیه‌پذیر بودن عقد دارد؛ بیع اقساطی، نیز از قاعده مستثنا نیست؛ لذا نخست باید به قصد مشترک و اراده واقعی طرفین توجه کرد؛ چراکه ممکن است اراده طرفین عقد قراردادی را که امکان تجزیه در آن وجود دارد غیرقابل تجزیه اعلام نموده باشد و برعکس؛ پس قصد مشترک طرفین را باید مهم‌ترین

عامل در امکان تجزیه پذیری عقد محسوب کرد (میرزا نژاد جویباری، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۲). اگر بخواهیم تا این قسمت از نوشتار را با دید تحلیلی قلمرو بحث در خصوص تجزیه پذیری بیع اقساطی مورد واکاوی و تبیین قرار دهیم باید چنین گفت: اولاً طبق مباحث فوق مشخص گردید که بیع اقساطی محدود به تعریف سنتی که فقط ثمن یا مورد معامله به دفعات پرداخت یا تحویل گردد محدود نشده و می تواند هر دوی آن ها به اقساط مورد تعهد قرار گیرند چنانچه در معاملات امروزی با توجه به کمبود منابع از یک سو و نیز کثرت سفارش ها از سوی دیگر، بازرگانان و تولیدکنندگان بی شماری را در عرصه های داخلی و بین المللی ناگزیر به شرکت در چنین قراردادهایی نموده است؛ ثانیاً با شرایطی که اعلام شد می توان برای تجزیه پذیری بیع اقساطی به بخش های مستقل اقدام نمود به عبارتی، از نظر تئوری منعی برای تقسیم بندی بیع اقساطی که دارای شرایط لازم یادشده باشد به چند عقد وجود ندارد؛ حال باید دید از نظر مبانی آیا امکان تجزیه پذیری این نوع عقد در حقوق ایران و فقه امامیه وجود دارد؟ و از طرف دیگر، رویکرد تحلیل اقتصادی نیز این امر را تجویز می نماید و چه ثمراتی از نظر تحلیل اقتصادی بر تجزیه پذیری بیع اقساطی مترتب است؟ بر همین اساس، پاسخ این پرسش ها در ادامه نوشتار حاضر مورد بررسی قرار گرفت.

۲. مبانی تجزیه پذیری در حقوق ایران و فقه امامیه

با بررسی نظریه های حقوق و فقه امامیه می توان به دنبال معیارهایی برای جواز تجزیه پذیری این نوع از عقد بود. چنانچه پیش تر اشاره شد، اصل اولیه در حقوق ایران، اجبار به ایفای عین تعهد و نیز عدم تجزیه پذیری عقود است (نورانی مقدم، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۴). در صورتی که اجبار به انحای مختلف خود مؤثر واقع نبود، به سایر ضمانت اجراها رجوع می شود؛ لذا در بیع اقساطی نیز در صورتی که بخشی از تعهد اجرا نگردد به عنوان نمونه، مشتری پس از پرداخت چند قسط نسبت به تأدیه سایر قسط ها اقدام نکند قانون گذار در چنین حالتی اصل را بر عدم تجزیه قرارداد گذاشته است و در نهایت، متعهدله را پس از عدم امکان بر اجرای قرارداد مختار به فسخ کل قرارداد می نماید. حال ما در این قسمت برای تجزیه پذیری بیع اقساطی به دنبال یافتن راهکارهایی در حقوق ایران و فقه امامیه هستیم.

۲-۱. مبانی تجزیه پذیری عقد بیع اقساطی در فقه امامیه

در فقه امامیه، در خصوص مبانی تجزیه قرارداد فصل مستقلی به چشم نمی خورد؛ اما قاعده ای به نام «انحلال عقد به عقود متعدد» و چند اصل دیگر می تواند فراهم کننده مبانی مورد انتظار ما در تجزیه عقد بیع اقساطی باشد.

۲-۱-۱. قاعده انحلال عقد به عقود متعدد

انحلال از نظر لغوی به معنای «باز کردن، گشودن، جدا کردن، منحل کردن و از هم پاشیدن» است (آذرنوش، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۶). در مبحث عقود، مراد از این قاعده، این است که عقدی واقع بر مرکب و دارای چند بخش، بر هر فردی از افراد آن نیز اطلاق می شود (و قید عنوان عقد بر هر بخش صحیح است)؛ درست مثل اینکه واجبی که دارای چند بخش و مرکب است گفته می شود مجموع آن واجب است؛ صحیح است گفته شود، هر جزئی از اجزای آن مجموعه نیز واجب است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص. ۱۳۷).

کاربرد این قاعده در معاملات شامل عقود و ایقاعات، منحل کردن یک معامله به معامله ای صحیح و لازم و معامله ای فاسد و باطل و یا منحل کردن يك معامله به معامله ای صحیح و قابل فسخ است (رزمی و نبی نیا، ۱۳۹۰، ص. ۵۳) و ما در مبحث تجزیه بیع اقساطی با قسم سوم مواجه هستیم، یعنی گرچه بیع اقساطی به صورت صحیح واقع شده است؛ اما حال که به هر دلیلی قابل اجرا نیست آن را تجزیه نموده و قسمت های اجرا شده را صحیح و قسمت های اجرا نشده را فسخ می نماییم.

در نگاه به قاعده انحلال عقد به عقود متعدد دو نظر وجود دارد عده ای معتقدند: «همان گونه که انحلال در باب واجبات مرکب از اجزا، عبارت است از اینکه واجب که به اعتبار مجموع، واحد است؛ به اعتبار اجزاء، متعدد است؛ در باب عقود هم می توان گفت که قرارداد به اعتبار مجموع متعلقش، عقدی است واحد ولی به اعتبار اجزاء متعلقش عقود متعدده است» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص. ۱۳۷).

گروه دوم و از جمله امام خمینی اگرچه به انحلال عقد واحد به قراردادهای متعدد قائل نیستند؛ اما انحلال و تجزیه آثار قرارداد را پذیرفته اند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص. ۵۱۸-۵۲۲). بر اساس این رویکرد، انشا و منشا اموری بسیط و تجزیه ناپذیرند (خمینی، ۱۴۱۸، ج

۲. ص. ۲۳۱؛ ولی از آنجا که آثار مترتب بر عقد، معلول اعتبار است، می‌تواند در برخی موارد با مانع مواجه شود و عقد تمام آثار خود را برجای نگذارد؛ به اعتقاد ایشان، به موجود اعتباری حاصل از ایجاب و قبول (انشای قرارداد)، آثاری بار می‌گردد که نتیجه اعتبار طرفین نیست و ریشه در حکم شرع یا اعتبار عرف بر عقد (عقد در معنای محصولی) دارد. لذا امام خمینی با رد تقریری که دیگر فقها از این قاعده دارند قرائت جدیدی ارائه می‌دهند که اگرچه در عمل نتیجه یکسانی دارد؛ اما تعریف امام خمینی از این قاعده به آنچه طرفین عقد اراده کرده‌اند نزدیک‌تر است (عارفی نیا و قبولی درافشان، ۱۳۹۳، ص. ۸۵).

بر مبنای این قاعده و به‌ویژه تقریری که امام خمینی از آن ارائه دادند این تحلیل را ارائه می‌شود که هرگاه در بیع اقساطی چند قسط پرداخت گردد؛ اما در ادامه مانعی برای عمل به تعهد در خصوص سایر اقساط به وجود آید هرچند قرارداد واحد است؛ اما با صرف نظر نمودن از سایر اقساط، می‌توان حکم به تجزیه‌پذیری آن داد و قسمت‌های اجرا شده را عقود مستقل قلمداد نمود و از ادامه ایفای تعهد که امری ضرری است و با کارایی مدنظر تحلیل اقتصادی منافات دارد انصراف داد.

۲-۱-۲. بنای عرف و سیره عقلا

روابط اجتماعی مردم به قدری متنوع و گوناگون است که پیش‌بینی تمام این روابط و مشکلات و مسائلی که بر اثر این روابط به وجود خواهد آمد، غیرممکن بوده طبیعی است که پیش‌بینی راه حل آن نیز متعذر است بنابراین، قانون‌گذار هرچقدر که به مسائل اجتماعی واقف باشد، باز هم نمی‌تواند این قبیل امور را در قانون پیش‌بینی نماید و در این قبیل موارد که قانون از حرکت باز می‌ماند، عرف و عادت به عنوان منبع دوم حقوق به کمک قانون می‌آیند و به حل و فصل مسائل و مشکلات مردم جامعه می‌پردازند (ملک‌زاده و احمدلو، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۷).

با عنایت به توضیح فوق، بنای عرف و سیره عقلا بر صحت عقود است نسبت به آن قسمت از متعلق که واجد شرایط لازم و فاقد موانع معتبر عقد است، مقتضای مبادله مجموع به مجموع حصول مبادله بین اجزاست و عقلا اقتضای مبادله مجموع به مجموع را وجود مبادله بین اجزای معامله محسوب می‌نمایند، بدین توضیح که بین اجزای هر یک از

مورد معامله و ثمن آن، رابطه تقابلی وجود دارد. به عنوان مثال، معنی انحلال عقد بیع منزلی که در مقابل یک قیمت مشخص معامله شده است، این خواهد بود که یک سوم آن در برابر یک سوم ثمن معامله و نیم آن در مقابل نصف قیمت معامله قرار داشته باشد (حسینی مراغه‌ای، ۱۴۱۸، ص. ۷۷).

امام خمینی در تجزیه عقد، از یک سو بنای عقلا را به عنوان منبعی برای تجزیه‌پذیری آثار عقد معرفی می‌نماید و می‌گوید: عقد امر اعتباری و مضاف به اعیان و اجزای آن است و در میان خردمندان قابل تجزیه است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص. ۳۶۹)؛ و از سوی دیگر نگاه ویژه به جایگاه عرف در این خصوص دارند و چنانچه در مواردی از نظر عرف آثار عقد قابل تفکیک و تجزیه‌پذیر نباشد، از شمول نظریه ایشان خارج خواهد بود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، صص. ۳۱۳-۳۱۲)؛ به عنوان مثال، در فروش یک تن هندوانه که بعد از عقد مشخص شده بخشی از آن معیوب است، از نظر عرف مانعی برای تجزیه آثار این معامله وجود ندارد و قرارداد در بخشی صحیح و بدون اشکال و در قسمت معیوب فاقد اثر است؛ اما در نمونه‌هایی که از نظر عرفی عملاً قابلیت تجزیه و تفکیک وجود ندارد، قائل به این نیست که مثلاً در بیع حیوان گفته شود که بخشی از بهای معامله در برابر یک عضو حیوان و قسمتی دیگر از آن در برابر عضو دیگر قرار داشته باشد، چنانکه این تجزیه از منظر عرف مزاح تلقی می‌شود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص. ۳۶۹).

عرف و عادت به محض عدم اجرای (اعم از عدم اجر، فسخ یا باطل بودن) بخشی از تعهدات عقد، از کل قرارداد صرف نظر نکرده و آن را خاتمه یافته تلقی نمی‌کند، بلکه بخش باطل یا اجرا نشده یا قابل فسخ را از قرارداد جدا ساخته و مابقی قرارداد به قوت خود باقی خواهد ماند. چنانچه اعتبار عرف به طور غیرمستقیم بر قصد و اراده طرفین عقد دلالت دارد. بدین توضیح که به صورت ضمنی مدلول و موضوع عرف در قصد مشترک طرفین قرارداد تجلی پیدا می‌کند (شهیدی، ۱۳۸۵، ص. ۳۰۱).

بر همین مبنا، سیره عقلا و عرف نخواهند پذیرفت بیع اقساطی‌ای که با نقض از طرف متعهد مواجه شده باشد را از اساس منتفی بدانیم یا بخواهیم وی را مجبور به انجام کل قرارداد نماییم. بلکه با پیگیری راهی میانه نه عقد را از اساس منتفی اعلام می‌نماییم و نه طرفین را اجبار به ادامه عقدی می‌نماییم که عرف و سیره عقلا نیز آن را تأیید نمی‌کنند.

۳-۱-۲. قاعده العقود تابعة للقصد

قاعده تبعیت عقد از قصد که به قاعده «العقود تابعة للقصد» شهرت دارد یکی از قواعد معروف فقهی است که مورد پذیرش فقهای شیعه بلکه مورد قبول همه مسلمانان و تمام عقلاست. «العقود تابعة للقصد» بر انتقال بعض مورد معامله حتی در فرض انتقال مجموع جاری است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص. ۱۶۹). ممکن است اشکال شود: در برخی از معاملات رضایت شخص متعلق به مجموع اجزای معامله است؛ اما نسبت به قسمتی از آن رضایت ندارد. علاوه بر اینکه اساساً متعلق قصد مجموع معامله بوده و شخص هر جزء معامله را به تنهایی قصد نکرده است؛ پس چگونه می توان قرارداد را نسبت به برخی از اجزای آن که فاقد شرطی از شروط صحت است نادیده گرفت و عقد را نسبت به سایر اجزاء صحیح دانست؟

در پاسخ به این اشکال می توان گفت در موردی که کل مورد معامله است، قصد اجزاء ضمن قصد کل بوده و از آن منفک نمی شود و در هر صورت قصدی که شرط اساسی صحت معامله است، وجود خواهد داشت؛ لذا در مواردی که قصد کل مورد معامله، متضمن قصد اجزای آن نیز هست، قصد اجزاء به صورت تبعی وجود خواهد داشت و ایرادی بر صحت این عقد مترتب نیست. چرا که استقلال و تبعیت قصد در باب صحت معاملات ملاک اعتبار و صحت قرارداد نیست؛ اما امام خمینی به گونه ای دیگر به این اشکال پاسخ می دهد و می گوید: قائل بودن به تعدد مطلوب در این خصوص، موجب تعارض خواهد شد، چرا که در موردی که انشای قرارداد (ایجاب و قبول) به مجموع مورد معامله تعلق گرفته است، در واقع، برای طرفین مطلوب بالاتر را تشکیل داده و قرارداد، مبتنی بر رضای مذکور واقع گردیده است و در صورت عدم اجرای بخشی از قرارداد عملاً عقد دیگری وجود ندارد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص. ۵۲۳) که بتوان از رضایت با مرتبه پایین تر سخن به میان آورد، مگر اینکه سخن از انحلال عقد به دو عقد مطرح گردد.

با این تقریر می توان گفت در عقد بیع اقساطی که قابلیت تجزیه پذیری را دارند طرفین عقد از ابتدا قصد می کنند که هر قسط به صورت مستقل می تواند مورد قصد قرار گیرد و چه تعدد مطلوب را مبنای تجزیه پذیری بدانیم و چه مطابق نظر امام خمینی تجمیع چند عقد در یک عقد مبنای تجزیه پذیری قرار گیرد، می توان این چنین نتیجه گرفت طرفین عقد با چنین

قصدی وارد عقد شده‌اند که در صورت وجود موانع بتوانند آن را تجزیه نمایند.

۲-۲. مبانی تجزیه‌پذیری عقد بیع اقساطی در حقوق ایران

علی‌رغم اینکه نظر مشهور حقوق‌دانان بر تجزیه‌ناپذیری عقود است لکن با نگاهی عمیق می‌توان مبانی استواری برای اثبات تجزیه‌پذیری عقد بیع اقساطی فراهم نمود؛ که در ذیل تنها به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. البته این مبانی هیچ‌یک با رویکرد تحلیل اقتصادی به عقد نپرداخته‌اند؛ اما می‌توان زمینه‌های کارآیی قرارداد را که مقصود اصلی تحلیل اقتصادی است از این مبانی استحصال نمود.

۲-۲-۱. حاکمیت اراده طرفین

یکی از اصولی که در حقوق ایران مورد پذیرش قرار گرفته، اصل حاکمیت اراده طرفین بر قرارداد است و در تفسیر قرارداد معمولاً قصد مشترک طرفین به هنگام بستن قرارداد جستجو می‌شود؛ هنگامی که در یک قرارداد بیع اقساطی با نقض عقد مواجه هستیم و یکی از طرفین، تعهد خود در خصوص یکی از اجزای عقد را به درستی انجام نمی‌دهد بایستی به سراغ تفسیر قرارداد رفت تا بدانیم قصد مشترک طرفین از ورود به قرارداد چه بوده است. اصل حاکمیت اراده یکی از ارکان مهم عقد است که بر اساس آن در تفسیر قرارداد لازم است به آنچه طرفین به صورت ضمنی یا صریح از عقد اراده نموده‌اند، توجه شود چراکه الفاظ عقد تا جایی اعتبار دارد که مبین اراده مشترک و واقعی طرفین قرارداد باشد (صفایی، ۱۳۸۶، ص. ۴۶).

در عقد اقساطی چنانچه شرایطی که برای تجزیه قرارداد بدان اشاره شد وجود داشته باشد اجرای بخشی از عقد، تحقق انتظار و اراده طرفین را به همان میزان که در قرارداد به انجام رسیده است به دنبال خواهد داشت؛ حال اگر عبارات قرارداد، مبهم باشد و قصد مشترک طرفین، به طور صریح در عقد منعکس نشده باشد، باید با معیارهای شناخته‌شده حقوقی، قصد مشترک طرفین احراز شود. برخی از عوامل داخلی تفسیر عقد عبارتند از: کشف اراده طرفین با توجه به ظهور الفاظ، توجه به طبیعت عقد، تفسیر با لحاظ تمام بندهای عقد.

به طور مثال، در فرضی که چند کالا که امکان معامله جداگانه را داشته باشند و بهای هر کدام معین باشد در قرارداد واحدی مورد معامله قرار می گیرند، در واقع چند عقد منعقد شده، لکن تراضی دو طرف کالاها را چنان به هم گره زده که به مثابه یک قرارداد واحد می نماید، در این حالت تراضی تا زمانی اعتبار دارد که این رشته به هم تنیده پاره نشده و امکان اجرای قرارداد وجود داشته باشد؛ اما چنانچه عقد نسبت به بخشی از اجزای مورد معامله فاقد اثر شود، با تعدد مطلوب مواجه هستیم و عدم اجرای بخشی از قرارداد موجب بطلان عقد نمی گردد. چرا که هر بخشی از ثمن معامله در مقابل بخشی از کالاها قرار گرفته است (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص. ۳۱۸).

۲-۲-۲. اصل صحت قرارداد

قاعده یا اصل صحت از قواعد بسیار مهم فقهی است که کاربرد فراوان دارد و در میان فقها نسبت به حجیت آن تردیدی نیست هر چند که در زمینه دلایل حجیت داشتن این اصل در بین آنها اختلافاتی وجود دارد. از آنجاکه قانون مدنی ما از فقه امامیه مقتبس است اصل صحت در فضای حقوقی ما نیز راه یافته و قانون گذار در وضع مواد قانون مدنی نشانه هایی از این اصل را آورده است (محقق داماد، ۱۳۶۸، ص. ۲۲۸). قانون گذار ما اصل صحت را در عقود با صراحت تمام پذیرفته است. در ماده ۲۲۳ قانون مدنی چنین آمده: «هر معامله که واقع شده باشد محمول بر صحت است، مگر اینکه فساد آن معلوم شود».

برای جریان اصل صحت وجود زمینه ای لازم است تا حکم صحت یا فساد برای آن ثابت شود که در این خصوص هر یک از وقوع ظاهری و وقوع عرفی عقد به عنوان زمینه های مورد نیاز برای جریان اصل صحت دارای طرفدارانی است؛^۱ اما در هر دو مفهوم عرفی و ظاهری اصل صحت، پس از انعقاد قرارداد، یکی از مبانی تجزیه عقد قلمداد خواهد شد؛ بنابراین در فرض انحلال جزئی قرارداد سایر بخش ها به استناد اصل صحت دارای اعتبار خواهند بود و این که ما بخواهیم تمام بیع اقساطی را متروک نماییم و یا متعهد را اجبار به انجام تعهد نماییم و

۱. بین حقوق دانان در خصوص وقوع عرفی و وقوع ظاهری عقد در مبحث اصل صحت اختلاف نظر وجود دارد که توضیح آن خارج از مباحث اصلی مقاله است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه (ر.ک. به: شهیدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۱۸۱).

جواز به فسخ جزئی ندهیم با اصل صحت قراردادها در تناقض خواهد بود.

۳-۲-۲. اصل لزوم قرارداد

اصل لزوم در حقوق بدان معنی است که اصل بر آن است که کلیه عقود که به صورت صحیح و بار رعایت ارکان اساسی منعقد شده باشد، بین طرفین لازم الاتباع بوده و طرفین قرارداد باید به تعهداتی که ضمن آن نموده‌اند، عمل نمایند؛ بنابراین برای اینکه عقدی جایز باشد نیاز است به صراحت در قانون ذکر شده باشد و در غیر این صورت، عقد لازم است و هیچ‌یک از طرفین نمی‌توانند آن را برهم زنند، مگر در مواردی که قانون مشخص و معین کرده باشد (مدنی، ۱۳۸۳، ص. ۳۶۷).

ماده ۲۱۹ ق.م. به عقیده اکثر حقوقدانان مبنای حقوقی اصل لزوم، عنوان شده است که در آن به صراحت هر قراردادی که قانون آن‌ها را معتبر شمرده باشد، برای طرفین قرارداد و قائم مقام آن‌ها لازم الاتباع دانسته شده است، مگر اینکه به رضایت طرفین اقاله و یا به علت قانونی فسخ شود. این اصل همان نهادی است که «اصل لزوم قراردادها» نام گرفته است (شهیدی، ۱۳۸۵، ص. ۲۵۶)؛ البته این اصل در فقه اسلامی نیز ریشه دارد و از آیاتی نظیر (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (مانده: ۱) قابل استنباط است.

حال در خصوص عقد بیع اقساطی که عقدی است لازم، بر مبنای اصل لزوم، تردید در وجود یکی از خصایص و آثار لزوم در جزیی از قرارداد، در اصل لزوم خللی وارد نخواهد ساخت و عقد نسبت به سایر بخش‌ها صحیح خواهد بود، چراکه اصل لزوم بر تمام قرارداد حاکم است و هیچ دلیلی مبنی بر عدم حکومت این اصل در صورتی که بخشی از عقد قابلیت اجرا ندارد یا طرفین به هر دلیلی تمایلی به ادامه اجرای تعهدات قراردادی ندارند و... وجود ندارد.

اصل در حقوق ایران بقای قرارداد و اجرای آن است و قانون‌گذار نیز در موارد متعدد بر آن تأکید نموده است (مواد ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۷۶، ۴۱۴، ۴۷۶ ق.م. بر همین اساس، فسخ یا تجزیه عقد به چند قسمت که دست کم موجب اجرای بخشی از قرارداد شود، با سیاست کلی قانون‌گذار ایران منطبق است، لذا می‌توان با استناد به این اصل از تجزیه‌پذیری بیع اقساطی دفاع نمود.

۳. معیارهای تحلیل اقتصادی تجزیه پذیری بیع اقساطی

چنانچه پیش تر اشاره شد اساس و پایه تحلیل اقتصادی را «کارایی» تشکیل می دهد. هرگاه از دید اقتصاد و معیارهای پذیرفته شده برای تحلیل اقتصادی به حقوق بنگریم همواره این سؤال مطرح می شود که آیا قاعده یا نهاد موجود از کارایی لازم برخوردار است یا خیر و یا چگونه می توان قاعده ای را بنیان نهاد که از کارایی لازم برخوردار باشد. از این رو، می توان نتیجه گرفت که تحلیل اقتصادی خود به تحلیل اثباتی و تحلیل هنجاری تقسیم می شود. تحلیل اثباتی به توصیف و تبیین پدیده های اقتصادی می پردازد، حقوق به دنبال تحلیل و تبیین ماهیت اقتصادی قوانین و قواعد حقوقی موجود بوده و پیامدهای اجتماعی و اقتصادی آن قواعد یا تغییرات آن ها را، مورد پیش بینی قرار می دهد. تحلیل اقتصادی هنجاری نیز با به کارگیری فرآیندهای ارزیابی، تأثیرگذاری قواعد حقوقی در رفاه اجتماعی را مورد بررسی قرار می دهد. تحلیل هنجاری درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که آیا حقوق از لحاظ اقتصادی و اجتماعی کارآمد است یا خیر؟ یعنی قاعده حقوقی از حیث ترویج تولید یا مبادله یا از حیث ترویج رفاه اجتماعی کارآمد است یا خیر؟ (طوسی، ۱۳۹۰، ص. ۲۷۰) تحلیلی که ما در این نوشتار به دنبال آن هستیم از نوع دوم است؛ یعنی صرفاً به توصیف تجزیه پذیری بیع اقساطی نیستیم بلکه دنبال رویکردی هستیم تا با سنجش ها و معیارهای تحلیل اقتصادی، کارایی تجزیه بیع اقساطی در صورت نقض یکی از طرفین را ارزیابی نماییم. به همین منظور در ادامه معیارهای تحلیل اقتصادی اثبات کننده این مهم را مورد بحث قرار خواهیم داد.

قبل از ورود به این معیارها و با عنایت به اینکه هدف اصلی تحلیل اقتصادی حقوق، کارایی حداکثری قواعد حقوقی است باید به این پرسش پاسخ دهیم که اصولاً اگر مانند کنوانسیون بیع بین المللی کالا در حقوق ایران نیز تجزیه پذیری بیع اقساطی مورد پذیرش قرار گیرد در چه قسمت هایی شاهد افزایش کارایی بیع اقساطی خواهیم بود؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت قائل بودن به تجزیه پذیری بیع اقساطی نسبت مستقیم با افزایش کارایی آن دارد که برخی از مصادیق آن عبارتند از:

- تجزیه پذیری به مثابه ضمانت اجرا: هنگامی که طرفین عقد بدانند اگر به تعهدات خود در بیع اقساطی عمل نمایند این امکان برای طرف مقابل وجود دارد که از اهرم تجزیه پذیری عقد استفاده نموده و بتواند تنها قسمت های اجرا شده را صحیح

تلقی و از ادامه دادن به قرارداد صرف نظر نماید، سعی خواهد نمود برای استفاده از منافع عقد، حداکثر توان خود را به کار ببندد که طرف مقابل چنین اقدامی ننماید و بدین وسیله اجرای عقد، مورد ضمانت و از گزند عدم اجرا مصون خواهد بود.

- کاهش هزینه معاملاتی: تجزیه‌پذیری بیع اقساطی به این دلیل که این امکان را می‌دهد که طرفین عقد در شرایطی که ادامه عقد به زیان ایشان باشد از ادامه آن انصراف دهند بدون آنکه بخواهند طرف مقابل را ابتدا اجبار به اجرای عقد نمایند بسیاری از هزینه‌های معاملاتی را کاهش داده و میل و رغبت طرفین برای ورود به آن را افزایش می‌دهد و از این جهت کارآیی بیشتری خواهد داشت.

- کاهش اطاله دادرسی: از این نظر که پذیرش تجزیه‌پذیری عقد بیع اقساطی نیازی به اثبات ورود ضرر و نیز طرح شکایت در دادگاه برای الزام طرف مقابل وجود ندارد سبب کاهش فرایند دادرسی نیز گشته و نفع بخشی اجتماعی نیز در بر خواهد داشت.

مواردی که بیان شد از مهم‌ترین مصادیق کارآیی تجزیه‌پذیر دانستن بیع اقساطی هستند؛ با این توضیحات در ادامه به معیارهای پذیرفته‌شده در رویکرد تحلیل اقتصادی برای اثبات تجزیه‌پذیری بیع اقساطی خواهیم پرداخت.

۱-۳. معیار کارآیی پارتو

کارآیی پارتو^۱ یا بهره‌وری تخصیص که اقتصاددان ایتالیایی به نام ویلفردو پارتو آن را ارائه کرده است یک قرارداد یا مقرر قانونی را زمانی کارا می‌داند که وضع فردی را بهبود بخشد، بدون اینکه وضع طرف دیگر را بدتر کند (Zerbe, 2001, p. 10). این معیار نشان‌دهنده موقعیتی است که در آن، در اثر اجرای قرارداد یا هر تغییر دیگری در تخصیص منابع، افزایش رفاه و مطلوبیت یک شخص بر اساس انتظارات و ارزیابی‌های شخصی خود او بدون کاهش در مطلوبیت و رفاه دیگران امکان‌پذیر نباشد. بر مبنای این نظریه که در قرن نوزدهم مطرح شد، موقعیت‌هایی کارا نامیده قلمداد می‌شوند که در آن شخصی در موقعیت

1. Pareto efficiency

با مطلوبیت بیش‌تر قرار گیرد، بدون این‌که از مطلوبیت دیگران کاسته شود، این فرآیند تا جایی ادامه می‌یابد که امکان تغییر بیش‌تر در جهت افزایش مطلوبیت یک شخص بدون ورود ضرر و کاهش منفعت به دیگران نباشد و هر تغییر بیش‌تر در جهت افزایش مطلوبیت یک طرف مساوی با کاهش مطلوبیت طرف دیگر شود (نقطه مطلوبیت پارتو). این معیار بر سه مقدمه اخلاقی بنانهاده شده است: ۱. هر شخص ارزیابی بهتری نسبت به مطلوبیت و رفاه خود دارد (ملاک شخصی)؛ ۲. رفاه جامعه زمانی تحقق خواهد یافت که رفاه افراد تشکیل‌دهنده اجتماع افزایش یابد؛ ۳. هر تغییری که حداقل رفاه و مطلوبیت یک نفر را افزایش دهد، بدون آنکه از رفاه و مطلوبیت دیگران کاسته شود، درنهایت، منجر به افزایش رفاه جامعه خواهد شد (Veljanovski, 2007, p. 32) معیار پارتو به دو حالت «بهینه پارتو» و «برتر پارتو» تقسیم می‌شود. وضعیت «الف» تنها در صورتی نسبت به «ب» برتر پارتو محسوب می‌شود که شرایط هیچ فردی در حرکت از «ب» به «الف» بدتر نشود و باین حال، دست کم شرایط یک نفر در اثر این جابه‌جایی بهتر از قبل می‌شود.

«بهینه پارتو» هم‌زمانی محقق می‌شود که دیگر هیچ وضعیتی از وضعیت برتر پارتو بهتر نباشد. یعنی هرگونه جابه‌جایی از وضعیت برتر پارتو موجب می‌شود، دست کم شرایط یک نفر بدتر شود (انصاری، الف، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۳) در این رویکرد برای این‌که معامله‌ای منعقد شود، هر دو طرف باید قانع گردند فایده‌ای که در اثر معامله به دست می‌آورند، بیش‌تر از هزینه‌ای است که صرف می‌کنند.

با توضیح این رویکرد در بیع اقساطی ما شاهد هستیم که بین قرارداد و اجرای آن به لحاظ زمان‌بندی عقد فترت و فاصله وجود دارد حال تصور کنید که عقد بعد از اجرا شدن چند قسط با مانع مواجه شود و متعهد از اجرای سایر بخش‌ها خودداری نماید. در این حالت اگر قائل به عدم تجزیه عقد باشیم تضاد با معیار پارتو آشکار است چرا که در چنین شرایطی اگر متعهد را مجبور به اجرای قرارداد کنیم از آنجا که ضرر متوجه وی خواهد شد ناقض معیار پارتو محسوب می‌شود و اگر متعهدله تنها این حق را داشته باشد که کل معامله را فسخ نماید از سودی که با اجرای چند قسط از قرارداد اقساطی کسب نموده باید صرف‌نظر نماید؛ لذا با تجزیه قرارداد و فسخ جزئی آن، بخش‌هایی از عقد که اجرا شده است به‌عنوان قسمت‌های مجزا در نظر گرفته شده و صرفاً از سایر بخش‌ها صرف‌نظر می‌شود.

این نحوه مواجهه‌شدن با عقود منجر به خلق نظریه نوینی در عرصه تحلیل اقتصادی حقوق شده که به نقض کارآمد مشهور گشته است. مطابق این نظریه، چنانچه هزینه‌های اجرای تعهد برای طرفین، بیشتر از سود آن باشد، باید فسخ و نقض قرارداد را جایگزین اجرای قرارداد نمود؛ زیرا چنین فسخی منجر به استفاده بهتر از منابع می‌شود (Friedman, 1989, pp. 2-24).

۲-۳. معیار کالدور-هیکس^۱

معیار کالدور-هیکس که به معیار پارتو بهبودیافته نیز مشهور است^۲؛ قاعده‌ای را کارا تلقی می‌کند که منتفعان از آن بتوانند ضرر زیان‌دیدگان از قاعده را جبران کرده و وضعیت بهتری را برای آن‌ها ایجاد کنند (Cooter & Ulen, 2000, p. 50).

بهره‌وری کالدور-هیکس که آن را دو اقتصاددان به نام‌های آلن هیکس و نیکولاس کالدور مطرح کردند درباره موقعیتی است که ممکن است در اثر افزایش مطلوبیت برخی، کاهش مطلوبیت و ضرر و زیان برای سایرین رخ دهد. در حقیقت، کارایی کالدور-هیکس به حالتی اطلاق می‌شود که به‌عنوان نمونه، در اثر اجرای یک قرارداد در مقایسه باحالت قبل از آن حداقل یک نفر از مطلوبیت بیشتر و موقعیت برتری برخوردار شود هرچند که موجب کاهش مطلوبیت دیگران شود؛ ولی شرط اساسی در این نظریه این است که لازم است میزان مطلوبیت بیشتر از خسارت و کاهش مطلوبیت دیگران باشد تا امکان جبران خسارت طرف زیان‌دیده فراهم باشد.

بر اساس این معیار، عدول از وعده‌ها همواره مذموم نبوده و بعضاً در چارچوب آن، اقدامی قابل توجیه است به این شرط که نفع آن برای متعهدله بیش از هزینه اجرای آن برای متعهد باشد. در این حالت متعهد تنها در صورتی می‌تواند به تعهد خود در قرارداد پایبند نباشد و به‌جای آن جبران خسارت نماید که پس از پرداخت خسارت مورد انتظار متعهدله، چیزی برای او باقی نماند.

1. Kaldor – Hicks

2. pareto potential improvement

این نظریه ریشه در برداشت هلمز^۱ فیلسوف آمریکایی، از مفهوم مسئولیت قراردادی دارد. هلمز به حقوق دانان پیشنهاد می‌دهد «نظریه‌های اخلاقی تعهد را کنار گذاشته و این اصل عملی را بپذیرند که متعهد همواره مختار است از میان اجرای تعهدات قراردادی یا عدم انجام آن و پرداخت خسارت یکی را انتخاب کند» (انصاری، ۱۳۹۰، ص. ۴۱).

با این توضیحات فرض کنید در معامله بیع اقساطی متعهد به تعهد خود در قبال یک یا چند قسط که می‌توان آن‌ها را به صورت مستقل فرض نمود عمل ننماید و از طرفی طرف دیگر عقد بتواند با شخص ثالثی وارد معامله‌ای با سود بالاتری گردد و یا حتی خود متعهد دلیل عدم اجرای عقد را کارآیی و کسب فایده بیشتر در قرارداد با شخص ثالثی ببیند این معیار به هر یک از دو طرف این حق را می‌دهد بدون اینکه مجبور به اجرای تعهد اول باشد وارد معامله دوم شود به شرط آنکه اولاً سود معامله دوم از خسارتی که به متعهدله وارد می‌شود بیشتر باشد و ثانیاً خسارت وی نیز جبران گردد. برای مثال، فروشنده‌ای که تعهد نموده کالایی را به خریدار تسلیم کند، شخص ثالثی پیشنهاد بهتری برای کالا ارائه می‌نماید؛ حال اگر فروشنده ملزم به تسلیم آن کالای خاص به خریدار اول باشد، از لحاظ اقتصادی، قرارداد مزبور، قراردادی ناکارآمد خواهد بود؛ زیرا عین به کسی که بیشترین ارزش را برای آن قائل است منتقل نشده و تخصیص بهینه عین صورت نخواهد گرفت. علاوه بر این، اگر سود حاصل از قرارداد دوم، برای فروشنده بیشتر از خسارت مربوط به نقض قرارداد اول باشد؛ وی نیز تمایلی به اجرای قرارداد اول نخواهد داشت و به پیمان شکنی روی می‌آورد. از این رو باید در چنین شرایطی به متعهد اجازه داد تا با فسخ معامله و پرداخت خسارت متعهدله، با مشتری دوم، قرارداد منعقد کند (Cooter & Ulen, 2000, p. 238).

هرچند این دیدگاه، با نادیده گرفتن اصالت حقوق، به آن به مثابه یک ابزار اقتصادی برخورد نموده و از این منظر قابل انتقاد است؛ اما از آثار مثبت آن این است که در عقدی مانند عقد بیع اقساطی متعهد را در تنگنای اجبار و الزام به اجرای کل قرارداد قرار نمی‌دهد و اگر در مسئله مورد بحث ما بخشی از اقساط اجرا شده باشد و بخشی دچار نقض شده باشد با تکیه بر کارآمدی قرارداد با صرف جبران خسارت احتمالی طرف قرارداد وی را از

1. Oliver Wendell Holmes

ادامه قرارداد معاف می‌نماید.

۳-۳. معیار حداکثر سازی ثروت

بر اساس این نظریه که نخستین بار آن را ریچارد پازنر مطرح کرد، افزایش ثروت اجتماعی به‌عنوان معیار کارایی معرفی شده است؛ پازنر معتقد است یک قرارداد هنگامی از کارایی برخوردار است که سبب افزایش ثروت اجتماعی شود؛ (انصاری، ۱۳۹۰، ص. ۴۰). از نظر وی، ثروت جامعه قابل ارزش‌گذاری با پول است؛ بدین شکل که قیمت یک کالا یا بر حداکثر قیمتی که یک خریدار بالقوه حاضر به خرید آن است با پول قیمت‌گذاری می‌شود و یا در صورتی که خریداری وجود نداشته باشد، کالا را بر اساس حداقل قیمتی که مالک آن ترجیح می‌دهد که آن را واگذار نماید قیمت می‌گذارند؛ (Burrer, 2004, p.40) به عبارت دیگر، در حالت دوم، حداقل بهایی که مالک در مقابل دریافت آن، راضی به واگذاری کالا می‌شود، قیمت آن کالا محسوب شده هرچند در حال حاضر برای کالایش مشتری وجود نداشته باشد. (Posner, 1979, p. 119) از نظر پازنر، ثروت، ارزش پولی کالاها و خدماتی است که در جامعه وجود دارد و این ارزش با میزان تمایل افراد برای پرداخت در ازای آن، شناخته می‌شود؛ و از طرفی مالکیت در تخصیص منابع و کالا، رابطه مستقیم با افزایش ثروت جامعه دارد به‌طوری که تنها با در اختیار دادن هر منبع یا کالا به شخصی که بیشترین هزینه را برای به دست آوردن آن می‌پردازد، شاهد افزایش ثروت جامعه خواهیم بود (خاندوزی، ۱۳۸۶، ص. ۲۹۳).

بدین ترتیب از نظر پازنر هرگاه بتوان منابع اقتصادی را در مصارفی به کار گرفت که بالاترین ارزش را داشته باشد می‌توان مدعی شد آن منابع به‌طور «کارآمد» تخصیص داده شده‌اند.

با این توضیحات در باب بیع اقساطی و امکان تجزیه و فسخ جزئی آن باید گفت این نظریه برخلاف رویه معمول حقوق ایران تا جایی پایبندی به عقد را لازم می‌داند که با میزان افزایش ثروت رابطه مستقیمی وجود داشته باشد در غیر این صورت با هر تغییری این معادله حکم به خروج از آن می‌دهد. مطابق این معیار بیع اقساطی تنها در خصوص بخش‌هایی از قرارداد که اجرا شده و موجب کارایی و ثروت‌افزایی بوده مورد تأیید است؛

اما زمانی که نقضی در قرارداد پدید آید از آنجا که ملزم ماندن به قرارداد موجب کاهش ثروت یکی از طرف‌های قرارداد خواهد شد لزومی به پایبندی به عقد وجود نخواهد داشت و اگر وارد شدن در قراردادی جدید موجب افزایش ثروت یکی از طرف‌های قرارداد شود؛ با پرداخت خسارت طرف دیگر می‌توان این رابطه نقض شده را پایان بخشید و وارد معامله‌ای با کارایی بالاتر شد. در غیر این صورت از منظر تحلیل اقتصادی، اجرای قرارداد در این فرض و اجبار به اجرای تعهدات قرارداد اول با معیار کارایی پازرن در تضاد است؛ چرا که کالا به کسی که حاضر است بیشترین بها را برای آن پردازد تعلق نمی‌گیرد. به لحاظ عملی هم متعهد پس از محاسبه سود عقد جدید در مقابل ضرر ناشی از نقض معامله فعلی و یا به دلیل هزینه بالای اجرای تعهدات در مقایسه با پیش‌بینی قبلی به عهدشکنی روی می‌آورد؛ و نتیجه‌ای جز عدم اجرای قرارداد را دربر نخواهد داشت. پس بهتر است بپذیریم متعهد بتواند از معامله بیع اقساطی فعلی خارج شده و نسبت به بخش‌هایی که اجرا ننموده است ضمن پرداخت خسارت احتمالی و در راستای حداکثر سازی ثروت، وارد معامله جدید گردد.

نتیجه‌گیری

رویکرد تحلیل اقتصادی حقوق همواره بر کارایی قواعد حقوقی تکیه می‌نماید؛ از آنجا که وضع قوانین در بسیاری از نظام‌های حقوقی مبتنی بر مبنای تحلیل اقتصادی و کارایی قواعد حقوقی است شاهد آن هستیم که در خصوص بیع اقساطی که یکی از مهم‌ترین انواع بیع است در قوانین بین‌المللی نظیر کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا تمهیداتی از قبیل تجزیه‌پذیری بیع اقساطی وضع شده تا کارایی حداکثری آن تضمین گردد. بدین معنی که اگر متعهد از ایفاء تعهد در برخی از اقساط خودداری نمود طرف مقابل بتواند ضمن اعلام فسخ جزئی یا تجزیه عقد، به آن قسمت از قرارداد که تاکنون اجرا شده پایبند بوده و از ادامه آن که دیگر از کارایی برخوردار نبوده و تأمین‌کننده انتظارات وی از قرارداد نیست ممانعت به عمل آورد؛ اما حقوق ایران بدون در نظر گرفتن اقتضات جدید عقد بیع اقساطی با توجه به گسترش روزافزون آن در عرصه داخلی و بین‌المللی با نگاهی سنتی و صرفاً باهدف ایجاد نظم اجتماعی و عدالت و بدون در نظر گرفتن ابعاد اقتصادی و افزایش رفاه اجتماعی اقدام به وضع قواعد ناکارآمد نموده است به گونه‌ای که ابتدا باید کلیه مسیرهای قانونی

برای اجبار متعهد به ایفای تعهد طی گردد و در صورت عدم توفیق به الزام وی، اقدام به فسخ کلی قرارداد نماید؛ اما طبق آنچه در این نوشتار گذشت با نگاهی دقیق به فقه امامیه و ازجمله اندیشه‌های امام خمینی و نیز معیارهای تحلیل اقتصادی می‌توان مبانی موردنیاز برای تجزیه‌پذیری بیع اقساطی در حقوق ایران را فراهم نمود.

پذیرش نظریه تجزیه‌پذیری بیع اقساطی منجر به افزایش کارایی بیع اقساطی خواهد گردید که برخی از آن‌ها عبارتند از: انعطاف عقد در شرایط مختلف اقتصادی، کاهش هزینه‌های معاملات، کاهش اطاله دادرسی، تخصیص بهینه منابع و ... به همین منظور، لازم است به بازتعریف قواعد حقوقی در این خصوص و وضع قوانین کارا به‌منظور افزایش رفاه اجتماعی و حداکثر سازی ثروت اقدام نمود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۵). فرهنگ معاصر عربی- فارسی. تهران: نشر نی، چاپ ششم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س) (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ پنجم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). ترجمه تحریر الوسیله امام خمینی (س). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول، ۵ جلدی.
- امامی، سید حسن (۱۳۶۶). حقوق مدنی. جلد ۱، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ ششم.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۹ ق). کتاب المکاسب. المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاری، الأمانة العامة.
- انصاری، مسعود، طاهری، محمد علی (۱۳۸۴). دانشنامه حقوق خصوصی. تهران: انتشارات محراب فکر، چاپ اول.
- انصاری، مهدی (الف ۱۳۹۰). تحلیل اقتصادی حقوق قراردادها. تهران: جاودانه، جنگل.
- انصاری، مهدی (ب ۱۳۹۰). نظریه نقض کارآمد قرارداد از دیدگاه مکتب تحلیل اقتصادی حقوق. فصلنامه حقوق، ۴۱(۱)، ۳۹-۵۷. doi: 20.1001.1.25885618.1390.41.1. 3.1
- بادینی، حسن (۱۳۸۲). مبانی فلسفی نگرش اقتصادی به حقوق. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۶۲(۰)، ۹۱-۱۳۵. https://jflps.ut.ac.ir/article_11138.html
- تار، جبار (۱۳۸۶). وضعیت بیع کالی به کالی در فقه و حقوق ایران. مجله کانون وکلای دادگستری، ۷ و ۸، ۲۷-۴۴.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۸). مبسوط در ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش، چاپ اول.
- حسینی مراغه‌ای، میر فتح (۱۴۱۸ ق). عناوین. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- خاندوزی، سید احسان (۱۳۸۶). معیارهای اقتصادی در قانون‌گذاری نوین. مجله مجلس و پژوهش، ۱۳(۵۴)، ۲۷۹-۲۹۶.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رزمی، محسن، نبی نیا، خالد (۱۳۹۰). قاعدة «انحلال عقد به عقود متعدد» در فقه و حقوق موضوعه. فقه و تاریخ تمدن، ۸(۲)، ۵۱-۸۰.
- شهیدی، مهدی (۱۳۸۵). اصول قراردادها و تعهدات. تهران: انتشارات حقوقدان.
- صفایی، سید حسین (۱۳۸۶). قواعد عمومی قراردادها. تهران: انتشارات بنیاد حقوقی میزان، چاپ پنجم.
- صفایی، سید حسین، سلطان احمدی، جلال (۱۳۸۹). تجزیه‌پذیری قرارداد در حقوق ایران، انگلیس و کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا (۱۹۸۰ وین)، فصلنامه مطالعات حقوق خصوصی،

dor: 20.1001.1.25885618.1389.40.101.9.0. ۱۶۶-۱۴۹، (۱۰۱)۴۰

- طوسی، عباس (۱۳۹۰). متدولوژی «حقوق و اقتصاد». تحقیقات حقوقی، ۱۴ (۴)، ۲۷۷-۲۵۱.
- عارفی نیا، احمد، قبولی درافشان، سید محمد مهدی و محسنی، سعید (۱۳۹۳). بررسی ایرادات وارد بر قاعده انحلال قرارداد واحد به قراردادهای متعدد. آموزه‌های فقه مدنی، ۱۰، ۷۵-۱۰۰.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷). قواعد عمومی قراردادها. تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۶۸). قواعد فقه: بخش مدنی. تهران: نشر علوم اسلامی، چاپ هفتم.

- مدنی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۳). حقوق مدنی. تهران: انتشارات پایدار، چاپ اول.
- معین، محمد (۱۳۸۷). فرهنگ فارسی. تهران: انتشارات ساحل، چاپ چهارم.
- ملک‌زاده، فهیمه، احمدلو، مونا (۱۳۹۱). جایگاه عرف در حقوق با رویکردی بر اندیشه‌های امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۴ (۵۶)، ۱۳۹-۱۶۳.

dor: 20.1001.1.24236462.1391.14.56.3.4

- موسوی بجنوردی، سید محمد حسن (۱۳۷۷). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
- میرزا نژاد جویباری، اکبر (۱۳۸۲). فسخ جزئی یا تجزیه قرارداد در کنوانسیون بیع بین‌المللی کالا (۱۹۸۰-وین) و حقوق ایران. نشریه دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۲۹، ۲۸۵-۳۳۰.

- نورانی مقدم، سید یونس (۱۳۸۷). اجبار به ایفای عین تعهد. مجله پژوهش علوم انسانی، ۹ (۲۳)، ۲۲۳-۲۵۰.

- Ansari, M. (2011). *Economic Analysis of Contract Laws*. publication jangal, first edition. [In Persian]
- Ansari, M. (2011). *The theory of efficient breach in contract law*. private law studies, 41(1), 39-57. dor: 20.1001.1.25885618.1390.41.1.3.1
- Ansari, M. (1998). *Al-Makasib*. Qom: Congress of Sheikh Ansari, first edition. [In Arabic]
- Ansari, M. & Taheri, M. (2005). *Private Law Encyclopedia*. Mehrab Fekr publication, Tehran: 1st edition. [In Persian]
- Arefinia, A, Ghabooli Dorafshan, S,M,M. & Mohseni, S. (2012). The

objections to the rule of dissolution of a single contract into multiple contracts. *civil jurisprudence doctrine*, 10, 75-100.

- Azartash, A. (2006). *The contemporary Arabic - Persian dictionary*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Badini, H. (2003). The philosophical foundations of the economic attitude to law. *Journal for the Faculty of Law and Political Sciences*, 62(0), 91-135. https://jflps.ut.ac.ir/article_11138.html
- Bolz, Ch. (2014). *Whether a Contract is Divisible*. *Bankr, research libr*, 4.
- Bryan, A. G. (2011). *Black's Law Dictionary 4th pocket ed.* (West Group)
- Burress, D. (2004). *Economic Analysis And Distributive Justice*. *Institute for Public Policy and Business Research*.
- Cooter, R, Ulen, Th. (2000). *law and Economics*. *An imprint of Addison Wesley*.
- Emami, S. H. (1989). *Civil law*. Tehran: Islamic institute, vol1. [In Persian]
- Enderlein, F., Maskow, D. (1992). *Convention on the Limitation on the Period in Internationale Sale of Goods*. Oceana Publications.
- Friedman, D. (1989). The Efficient Breach Fallacy. *The Journal of Legal Studies*, 18(1), 1-24. <https://www.jstor.org/stable/3085640>
- Hosseini Maraghei. M. (2013). *Anavin Al- Osool and Ghavanin al- fosool*. Qom: Qom seminary. (In Arabic)
- Jafari Langeroudi, M. J. (1999). *Detailed Law Terminology*. Tehran: Ganj-e-Danesh Publication, 1st edition. [In Persian]
- Katouzian, N. (2008). *General Rules of Contracts*. Volume Four, Tehran Publishing Company, Fifth Edition,. [In Persian]
- Khandoozi, S. E. (2007). Economic criteria in modern legislation, *Journal of Parliament and Research*, 13(54), 279-296.
- Khomeini, S. M. (1997). *Kitab al-Bei*. Tehran: Imam Khomeini Editing and

- Publishing Institute. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2001). *Kitab al-Bai*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2005). *collection of Imam words*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian]
 - Khomeini, S.R. (2013). *Translation of Tahrir al- Vasile*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic]
 - Landes, M. W. (2003). The Empirical Side of Law and Economics. *Chicago Law Review*, 167-180. https://chicagounbound.uchicago.edu/journal_articles.
 - Madani, S. (2006). *Civil code: named contracts*. Volume 4, firsts edition, Tehran: Paydar Publications. [In Persian]
 - Malekzadeh, F, Ahmadloo, M. (2012). Status of Common Sense in Law With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 14(56), 139-163. dor:20.1001.1.24236462.1391.14.56.3.4
 - Mirzanejad Jooibari, A. (2003). The Partial Termination or the Separation of Contract under the Convention for the International Sale of Goods (Vienna-1980) and the Iranian Law. *International Law Review*, 29, 285-330. [In Persian]
 - Mohaghegh Damad, S. M. (1996). *Jurisprudence rules: civil section*. Tehran: Islamic Sciences Publishing House, 7th edition. [In Persian]
 - Moien, M. (2008). *Persian culture*. Tehran: Sahel Publishing. [In Persian]
 - Mosavi Bojnordi, S.M.H. (1998). *Jurisprudential rules (Alqawaeid alfiqhiā)*. Qom: Al-Hadi Publishing House. [In Arabic]
 - Nourani Moghaddam, S.Y. (2010). Compulsion to do the original commitment. *Research Journal in Humanities*, 9(23), 223-250. [In Persian]
 - Razmi, M, Nabi-nia, Kh. (2011). The rule of "dissolving a contract into multiple contracts" in jurisprudence and law. *Journal of Jurisprudence &*

History of Civilization, 8(2), 51-80. [In Persian]

- Safaei, H. (2013). *Introductory course of Civil Law. General rules of contracts*, Volume. 2, Fourteenth Print, Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
- Safai, S.H., Sultan Ahmadi, J. (2009). Contract severability in Iranian law, England and the Convention on the International Sale of Goods (Vienna 1980), *Private Law Studies Quarterly*, 40(101), 149-166. dor:20.1001.1.25885618.1389.40.101.9.0
- Shahidi, M. (2004). *Principles of contracts and obligations*, Tehran: Lawyer Publications. [In Persian]
- Tari, J. (2007). The status of selling Kali to Kali in Iranian jurisprudence and law. *Journal of the Lawyers Association*, 7-8, 27-44. [In Persian]
- Toosi, A. (2011). Legal-economic analysis contracting premium. *The quarterly journal of public law*. 14 (4), 251-277. [In Persian]
- Treitel, G. (1999). *The Law of Contract*. 10th edition, London, Sweet &Maxwell.
- Veljanovski, Cento g. (2007). *Economic Principles of Law*. Cambridge, New York.
- Zerbe, Jr, R. O. (2001). *Economic Efficiency in Law and Economics*. USA: Edward Elgar Cheltenham, UK Northampton.

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

توسل به زور به منظور دفاع از خود در اسلام با نگاهی به دیدگاه امام خمینی (ره)^۱

قاسم قاسمی بیورزنی^۲

محمدرسول آهنگران^۳

سید ابوالقاسم تقیبی^۴

محسن محبی^۵

مقاله پژوهشی

چکیده: عصر حاضر مملو از جنگ های منطقه ای در خاورمیانه است و دفاع از سرزمین و کیان ایران اسلامی بر اساس تئوری های ژئواستراتژیک، محدود به جغرافیای این کشور نیست و در این رهگذر مسئله چگونگی دفاع از کشور در این مقطع زمانی مورد تأمل محافل و اندیشه ورزان عرصه حقوق و سیاست و به تعبیری دیگر، دیپلماسی و میدان است. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی با استفاده از ابزار کتابخانه ای به این نتیجه رسیده که نگاهی به مبانی فقهی نشان می دهد که دفاع مشروع و به عبارتی، متوسل شدن به زور به خاطر دفع ضرر واجب است. مصداق عینی این موضوع توسل به زور به منظور دفاع بوده که از استثنائات اصل منع توسل به زور است؛ البته دیدگاه های فقهی در مورد موضوع مذکور گاهی با اختلافاتی مشهود است. وجوب جهاد تدافعی مشروط به رهبری معصوم^(ع) یا نایب خاص یا عام وی نیست، لکن با فرض تشکیل حکومت اسلامی مقتدر که رهبری عادل و مطاع در رأس آن است، در صورت امکان

1. DOI:10.22034/MATIN.2021.289956.189

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.1.3

۲. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران،

E-mail: ghasemibv@yahoo.com

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۳. استاد گروه الهیات و معارف اسلامی، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: ahangaran@ut.ac.ir

۴. دانشیار گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه مطهری، تهران، ایران.

E-mail: da.naghibi@motahari.ac.ir

۵. دانشیار گروه حقوق بین الملل، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: sd.mohebi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۸/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲

پژوهشنامه متین / سال بیست و پنجم / شماره نود و هشت / بهار ۱۴۰۲ / صص ۱۳۸-۱۰۹

و عدم خسارت جدی در تأخیر دفاع تا حصول اذن، دفاع با اذن و مطابق نظر رهبری مشروع و مصلحت سنجی او صورت خواهد گرفت. مقاله حاضر ضمن پرداختن به اختلاف دیدگاه‌ها در این خصوص درصدد تبیین دفاع مشروع از دیدگاه اسلام، مبانی فقهی آن و گستره جهاد تدافعی شامل دفاع از اسلام در مقابل فتنه‌گری دشمنان، دفاع از دارالاسلام و کیان اسلامی، دفاع از بلاد اسلامی و نیز دفاع از اتباع دولت اسلامی و مستأمنین و نیز شرایط و محدودیت‌های جهاد تدافعی بوده و برآن است تا محور مباحث را حول دیدگاه‌های امام خمینی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: توسل به زور، دفاع مشروع، جهاد تدافعی، قواعد فقهی، مبانی فقهی، امام خمینی.

مقدمه

یکی از مسائل اساسی در حوزه بین‌الملل معاصر بررسی استثنای‌های وارد بر اصل منع توسل به زور در دو نظام حقوقی اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر و تعیین گستره آن است. چه اینکه برخلاف نظریه‌های صلح طلبانه افراطی، مانند آنچه جوناتان دایموند^۱ ابراز داشته و هیچ تمایزی میان جنگ عادلانه و ظالمانه، یا تدافعی و تهاجمی قائل نیست و می‌گوید: یا باید جنگ را مطلقاً منع کرد، یا اینکه بگذاریم سیر بی‌پایانش را طی کند، نمی‌توان هیچ ملتی را از حق دفاع مشروع خویشت محروم نمود (خسروی، ۱۳۷۳، ص. ۲۶)؛ لذا اولین مورد استثنا که در هر دو نظام حقوقی، البته با تفاوت‌هایی، پذیرفته شده است توسل به زور به منظور دفاع از خود است. بحث ادله مشروعیت، گستره، شرایط و محدودیت‌های جهاد تدافعی (در اسلام) و دفاع مشروع (در حقوق بین‌الملل) و بررسی موارد تطبیقی آن در دو نظام حقوقی، در ضمن تحقیق خواهد آمد.

بدیهی است که تجاوز به انسان‌ها و جمع بشری منحصر به تجاوز نظامی نمی‌شود، بلکه محروم نمودن انسان‌ها از حقوق اساسی آن‌ها از مصادیق مسلم نقض حقوق بشر خواهد بود؛ اما این حقوق اساسی کدام است؟ علی‌رغم پاره‌ای اختلاف نظر‌ها که در حقوق اسلامی و

حقوق بین الملل معاصر به چشم می خورد، در برخی دیگر از آن حقوق؛ از جمله حق حیات، آزادی عقیدتی، حق تعیین سرنوشت، منع شکنجه، امنیت و... اشتراک نظر وجود دارد. به همین جهت مسئله توسل به زور به منظور دفاع از خود نیز موضوع مهمی است. با عنایت به اینکه در اسلام، حق توحید و حق آزادی دعوت به خداپرستی و ایجاد زمینه انتخاب آزادانه دین حق که همانا پس از ظهور خاتم الانبیا حضرت محمد بن عبدالله (ص) در شریعت اسلامی ظهور یافته، از پراج ترین حقوق الهی و انسانی تلقی شده و جهاد در مقابل تجاوز به خود جایگاه خاصی دارد.

مسئله اساسی

در همه عرصه های زندگی بشر، حکومت ها و جوامع مورد حمله و تجاوز قرار گرفته اند و دفاع از خود و سرزمین خود همواره مهم ترین ضرورت امنیت دفاعی و نظامی قلمداد شده است. در اسلام نیز این مهم مورد توجه قانون گذار مقدس قرار گرفته و مبانی فقهی مؤید این مطلب است. اگرچه جهاد از فروعات دین مقدس اسلام است؛ اما باید در نظر داشت که تروریسم و سازمان های تروریستی طی دهه های اخیر خود را به عنوان بازیگری تأثیرگذار در صحنه روابط بین الملل مطرح نموده اند. افزایش حملات تروریستی در نقاط مختلف جهان و واکنش دولت ها در برابر این حملات، سبب گردیده موضوع توسل به زور در قبال اقدامات تروریستی به مسئله مطرح در محافل حقوقی و سیاسی تبدیل گردد. لذا شناخت ماهیت و مفهوم جهاد و اینکه این اختیار بعد امام معصوم (ع) و در عصر غیبت در دست چه کسی است، طرح بحث در خصوص آن و تبیین ماهیت آن جزء لاینفک موضوعات مطروحه در این خصوص است. جنبه نوآوری این تحقیق بر مبنای پرداختن به نظر امام خمینی در این زمینه است. ایشان معتقدند که:

این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیشتر از حضرت امیر علیه السلام بود، یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه السلام بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضایل حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بیش از همه عالم است؛ و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر علیه السلام از همه بیشتر است؛ لکن زیادی

فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه، صلوات الله علیهم، در تدارك و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است؛ منتها شخص معینی نیست، روی عنوان «عالم عادل» است (امام خمینی، ۱۳۸۱، صص. ۵۱-۵۰).

برخی از فقها مانند صاحب جواهر معتقدند که مقتضای روایت و فتوای صریح فقها این است که جهاد همراه با حاکم ستمگر و غیر ستمگر به جز امام مشروع نیست (نجفی، ۱۴۰۶، ج ۱۳، ص ۲۱). به نظر می‌رسد که نظر امام^(ع) به صواب نزدیک‌تر است.

پیشینه تحقیق

در مورد پیشینه موضوع تحقیق می‌توان به آثار مکتوب زیر اشاره نمود:

عابدین غفاری توران (۱۴۰۰) در کتاب خود با عنوان ابعاد فقهی جهاد دفاعی در قرآن کریم فصل دوم از بخش سوم ضمن برشمردن ماهیت اصل توسل به زور و ممنوعیت توسل به زور در دیدگاه سیاسی اسلام، به موضوع جهاد تدافعی و مصادیق آن بر اساس مصادیق تاریخی اشاره داشته و معتقد است که دفاع در برابر تجاوز به حاکمیت اسلامی مشروع و مورد تأکید فقه اسلام در بحث جهاد و موضوعات مرتبط با آن است و نیز قربانعلی بختیاری (۱۳۹۶) در مقاله «ماهیت حقوقی دفاع مشروع و مستندات فقهی آن با رویکردی به آرای امام خمینی» ضمن پرداختن به برخی مستندات فقهی (روایی) دفاع مشروع و تبیین شرایط آن، نظریه چهارمی ارائه کرده‌اند که اساساً مهاجم تا زمانی که در حال تهاجم است خون و مالش از قاعده کلی احترام خارج است و اگر مدافع باعث خسارت مالی، جرح و یا حتی قتل مهاجم گردد به تکلیف خود عمل کرده و خون و مال مهاجم به دلیل اقوا بودن سبب از مباشر هدر است. همچنین شهریار ربانی (۱۳۷۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «اصل منع توسل به زور و محدوده آن در حقوق بین‌الملل»، دانشگاه شهید بهشتی ضمن تبیین مبانی روابط بین‌الملل و مفاهیم جنگ و صلح در پی آن است که با استناد به دلایل قرآنی، احادیث معصومین^(ع) و قرائن تاریخی، ضمن بررسی اهمیت اصل منع توسل

به زور، در تحقق تعالی صلح جامعه، چگونگی نقش و جایگاه اصل منع توسل به زور و موارد استثنائات آن را تا حدودی بیان نماید و همچنین مولر سن، آر. ا. (۱۳۷۷) در مقاله‌ای با عنوان «اصل عدم تهدید و توسل به زور در جهان معاصر»، به قواعد و اصول منع توسل به زور پرداخته و مواردی از تخطی حکومت‌ها را در این باره برشمرده و معتقد است که عرصه بین‌الملل می‌بایست عرصه تعامل و صلح پایدار بر اساس به رسمیت شناختن احترام متقابل باشد نه عرصه نزاع و توسل به زور. وی معتقد است استفاده از اهرم زور در جهان معاصر امری غیرقابل قبول بوده و پاسخ تدافعی به آن حقی برای کشورهای مظلوم قلمداد می‌شود.

۱. مفهوم جهاد

جهاد، جنگ مشروع در راه خدا و عنوان یکی از ابواب فقه اسلامی است (شیخ طوسی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۱۷۳). جهاد واژه‌ای عربی است از ریشه جهد به معنای مشقت، تلاش، مبالغه در کار، به نهایت چیزی رسیدن و توانایی (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۶). قرآن مهم‌ترین منبع کلیدی در مباحث نظری حوزه حقوق اسلام است. در قرآن کریم، کلمه حرب در آیات ۶۴ سوره مائده و ۵۷ سوره انفال و ۴ سوره محمد^(ص) به معنای برخورد مسلحانه دو گروه است که با انگیزه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، عقیدتی و... به مصاف هم می‌روند. همچنین در ۷۰ مورد واژه‌های قتال و اشتقاق آن به همین معنی، استعمال شده است. همان‌طور که در محاورات عرفی، مفهوم جنگ توسعه داده می‌شود و با تعبیراتی از قبیل جنگ سرد و مانند آن به کار می‌رود، در قرآن کریم نیز کلمه حرب با چنین توسعه‌ای استعمال شده و مثلاً اصرار بر رباخواری اعلان جنگ با خدا نامیده شده است (بقره: ۲۷۹). واژه جهاد در کاربرد قرآنی، نسبت به واژه‌های قتال و حرب، رابطه عموم و خصوص من وجه دارد؛ زیرا واژه جهاد، از یک سو فقط در مورد جنگ مقدس و مشروع، به کار رفته و همیشه مورد ستایش و تحسین قرار گرفته است، در حالی که واژه حرب و قتال جز آنگاه که در راه خدا صورت پذیرد، مورد ستایش قرار نگرفته است؛ بلکه اساساً واژه حرب جز در موارد منفی (مورد نکوهش) به کار نرفته است و واژه قتال به سه صورت، مطلق، مقید به فی سبیل الطاغوت و مقید به فی سبیل الله به کار رفته است و فقط در فرض اخیر مورد ستایش قرار گرفته است (خسروی، ۱۳۷۳، ص ۵۶). از سوی دیگر واژه جهاد مختص به معنای جنگ نیست،

بلکه هرگونه تلاش و به کارگیری نیروها اعم از فیزیکی و روانی را شامل می‌شود (توبه: ۷؛ عنکبوت: ۶، ۹۶) و حتی صرف مال در مصارف خداپسندانه و تأمین هزینه‌های نظامی، جهاد مالی نامیده می‌شود (توبه: ۲۰، ۸۸). چنانکه مبارزه با هواهای نفسانی و انگیزه‌های شیطانی جهاد اکبر خوانده می‌شود (حج: ۷۸). به همین جهت شاید بتوان سخن شیخ محمد خطیب شربینی را که در ذیل بحث وجوب کفایی جهاد می‌گویند: «و از جمله واجبات کفایی، انجام مباحث استدلالی و حل مشکلات دینی و دفع شبهات و ترویج علوم دینی مانند تفسیر و حدیث و فقه و امر به معروف و نهی از منکر و... است» (شربینی، ۱۴۰۸ به نقل از خسروی ۱۳۷۳، ص. ۵۸) بر جهاد با قلم و زبان تطبیق کرد. چنانچه امین الاسلام طبرسی در تفسیر ارزنده مجمع‌البیان روایتی از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که «المؤمن مجاهد بسیفه و لسانه» و در ذیل آیه شریفه «و جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (فرقان: ۵۲) از ابن عباس نقل می‌کند، یعنی الهام گرفتن از قرآن با کفار جهاد کنید. آنگاه می‌گوید: این آیه دلیل بر این است که باشکوه‌ترین جهاد و بزرگ‌ترین آن‌ها، جهاد متکلمین در حل شبه‌های افراد منحرف و دشمنان دین است و ممکن است فرموده رسول خدا (ص) که ما از جهاد کوچک‌تر برگشتیم، باید به‌سوی جهاد اکبر روی آوریم به همین معنی برگردد، چه اینکه مجاهدت با افراد نادان، به‌وسیله دلایل و اقامه حجت، بالاتر از مجاهدت با دشمنان دین با شمشیر است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص. ۲۷۳). این تعمیم بدان جهت است که جهاد از ریشه جهد به فتح یا ضمّ جیم به معنای مشقت، طاقت یا وسع و توان و به معنای بذل جهد است مطلقاً (شمس‌الدین، ۱۹۹۷، ص. ۱۴)، یا به معنای تلاش توأم با رنج و مشقت (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص. ۱۰۱). گویا مجاهد آنچه در توان و طاقت خود دارد بذل نموده، در راه رسیدن به هدفش مصرف می‌کند. به همین جهت گفته‌اند که جهاد همان نبرد به‌عنوان پشتیبانی و حمایت از دین است. در اصطلاح شرع، جهاد به معنی خاص «بذل جان و مال و آنچه جنگ با مشرکین یا شورشیان بر دولت اسلامی، متوقف بر آن است، در راه اعتلای کلمه اسلام است» (شهید ثانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص. ۳۷۹) و در لسان فقها به معنی اخصّ؛ یعنی قتال فی سبیل الله و نبرد در راه خدا به کار می‌رود نه مطلق جنگ و نبرد، بلکه جهاد آن زمانی حقیقتاً جهاد است که برای خدا و اعتلای کلمه الله باشد نه بهره‌مندی دنیوی (شمس‌الدین، ۱۹۹۷، ص. ۲۶). مقصود از جهاد در این تحقیق همین معنای اخصّ است.

تروریسم و سازمان‌های تروریستی طی دهه‌های اخیر خود را به عنوان بازیگری تأثیرگذار در صحنه روابط بین‌الملل مطرح نموده‌اند. افزایش حملات تروریستی در نقاط مختلف جهان و واکنش دولت‌ها در برابر این حملات، سبب گردیده موضوع توسل به زور در قبال اقدامات تروریستی به مسئله مطرح در محافل حقوقی و سیاسی تبدیل گردد (ربانی، ۱۳۷۴، ص. ۲۷). توسل به زور به منظور دفاع از خود در دو نظام حقوقی اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر بحث پیش روی است.

۲. دفاع مشروع از دیدگاه اسلام

در نظام حقوقی اسلام، واکنش فرد یا گروه یا کشور موردتهاجم دشمن به منظور دفاع از خود و دفع تجاوز، تحت عنوان جهاد تدافعی مورد بحث قرار می‌گیرد. به همین جهت بحث پیرامون جهاد تدافعی یا دفاع مشروع بدون پی بردن به مفهوم تجاوز ناقص است (ضیایی بیگدلی، ۱۳۷۰، ص. ۴۱۲).

قرآن کریم با تحریم تجاوز (اعتدا) «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰) معیار آن را تجاوز از مقررات و حدود تعیین شده و احکام الهی (بقره: ۲۲۹) قرار داده و آن را حتی در برابر دشمن متجاوز نیز تجویز ننموده است: «خصوصت با جمعیتی که شما را از آمدن به مسجدالحرام (در سال حدیبیه) بازداشتند، نباید شما را وادار به تعدی و تجاوز کند» (مانده: ۲)، (عمید زنجانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص. ۴۶۹). به همین جهت مقابله با تجاوز به احکام الهی اعم از حقوق الهی و حقوق انسانی، دفاع محسوب می‌شود. لذا بسیاری از بزرگان، جهاد ابتدایی را که در مقابله با اختناق - که همانا تجاوز به حقوق اساسی بشر (آزادی دینی) است - صورت می‌گیرد، دارای ماهیت دفاعی می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۶، ص. ۶۶۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۸، ص. ۵۱۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ص. ۲۰۹). لکن مقصود ما از جهاد تدافعی، به‌ویژه با در نظر گرفتن حقوق تطبیقی و وضعیت کنونی دنیا و تقسیمات جغرافیایی، توسل به زور و جنگ در برابر تهاجم و تجاوز فیزیکی دشمن به مسلمین، کشورهای اسلامی یا افراد و اتباع و

جمعیت‌های تحت حمایت دولت اسلامی و از سایر اقسام جهاد است ولو آنکه برای دفاع از سایر مسلمین باشد.

از دیدگاه امام خمینی دفاع از مملکت اسلامی، دفاع از نوامیس مسلمین، از واجبات شرعیه الهیه‌ای است که بر همه ما واجب است (سهرابی، ۱۳۸۴، ص. ۵۳). سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، بر اساس نفی هرگونه تسلط پذیری، حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور، دفاع از حقوق همه مسلمانان و عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر و روابط صلح‌آمیز متقابل با دول غیر محارب استوار است (سهرابی، ۱۳۸۴، ص. ۵۳).

امام خمینی در این زمینه می‌گوید: دفاع بر دو قسم است، قسم اول: دفاع از کیان اسلام و حوزه آن و قسم دوم دفاع از نفس که دفاع از جان یا عرض و ناموس یا دفاع از مال و مانند آن است؛ قسم اول را دفاع عام و قسم دوم را دفاع خاص گویند. در قسم اول از دفاع نیاز به حضور امام علیه‌السلام یا اذن نایب خاص او نیست و بر همه مکلفین بدون هیچ قید و شرطی واجب کفائی است که خود دارای اشکال مختلفی است: ۱. دفاع در مقابل استیلای کافر و توسعه آن بر بلاد مسلمین و اخذ بلاد مسلمین یا اسرای آن‌ها؛ ۲. دفاع در مقابل خوف بر استیلای سیاسی و اقتصادی کفار بر حوزه اسلام که منجر به اسارت سیاسی و اقتصادی و تضعیف اسلام و مسلمین می‌شود. در این قسم از دفاع می‌توان از طریق مقاومت منفی از اسلام دفاع کرد، مثل ترک تجارت و رابطه سیاسی و اجتناب از روابطی که منجر به استیلای آن‌ها و تضعیف اسلام و مسلمین شود؛ ۳. دفاع از دیگر دول اسلامی در مقابل هجوم اجانب که بر جمیع مسلمین واجب است به هر وسیله ممکن به دفاع از مسلمین برخاسته، ولو با مبارزه منفی و تحریم و ارشاد دولت اسلامی که با اجنبی عقد و قراردادی بسته است که موجب استیلای آن‌ها می‌شود (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، صص. ۳۷۹-۳۷۸).

در مباحث زیر به موضوعاتی مانند: ۱. ادله مشروعیت جهاد تدافعی؛ ۲. گستره جهاد تدافعی؛ ۳. شرایط و محدودیت‌های جهاد تدافعی پرداخته می‌شود.

۲-۱. ادله مشروعیت جهاد تدافعی

دفاع از خود، چه در حقوق داخلی و چه در حقوق بین الملل، یک حق مسلم طبیعی و قانونی است. در شرع مقدس اسلام، در حقوق داخلی دفاع از جان و مال و ناموس، حتی در وقت ضرورت تا به حد قتل نفس جایز است و این حق، اساس جنگ دفاعی در عرصه بین المللی است که شریعت اسلامی نیز آن را به رسمیت می شناسد (زحیلی، ۱۴۰۱، ص. ۱۹۲).

۱-۲. قرآن کریم

در آیه ۳۹ سوره حج که به عقیده بعضی، نخستین آیه جهاد است، آمده است: «به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته اند، و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست». سپس در ادامه این آیه، در توضیح مطلب می افزاید: «همان کسانی که به ناحق از خانه و کاشانه خود بدون هیچ دلیلی اخراج شدند، جز اینکه می گفتند پروردگار ما خداوند یکتاست». تعبیر آیه که با اذن شروع شده، تناسب زیادی با گفته کسانی دارد که آن را، نخستین آیات جهاد می دانند و نشان می دهد که قبلاً چنین ادنی وجود نداشت. به هر حال به خوبی نشان می دهد که آغاز تشریع جهاد، جهاد تدافعی در برابر دشمن بود. همان دشمنانی که مسلمانان را مجبور به هجرت و ترک خانه خود کرده بودند، بی آنکه گناهی داشته باشند، آری اگر گناهی داشتند، گناهشان اعتقاد به توحید و یگانگی خدا بود (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۳، ص. ۳۰۲).

برخی دیگر نخستین آیه جهاد را آیه ۱۹۰ بقره می دانند که می فرماید: «با آن ها که به نبرد با شما برخاسته اند، در راه خدا پیکار کنید...». اگر این نظر را بپذیریم، باز پایه جهاد بر اساس درهم شکستن تهاجم دشمن گذارده شده است و هر انسان عاقلی می داند که سکوت در برابر تهاجم دشمن خون خوار با هیچ منطقی سازگار نیست (محقق، ۱۳۷۴، ص. ۲۳۷).

آیات شریفه زیر، بر مشروعیت جهاد تدافعی دلالت دارند: «آن کسانی را که با شما به نبرد برخاسته اند هرکجا یافتید بکشید و از آنجا که شما را بیرون رانند، آن ها را بیرون کنید...» (بقره: ۱۹۱) «پس هر کس بر شما تعدی کرد، همان گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید» (بقره: ۱۹۴) و آیه ذیل آن، جهاد مالی را مطرح می کند که مبادا با ترک

انفاق در راه خدا و تجهیز سپاهیان اسلام، خود را به دست خود به هلاکت بیفکنید (بقره: ۱۹۵) «پس اگر از شما کناره گیری نکردند و به شما پیشنهاد صلح نکردند و از شما دست برنداشتند، هر کجا آنان را یافتید به اسارت بگیرید و بکشیدشان. آنانند که ما برای شما علیه ایشان تسلطی آشکار قرار داده ایم» (نساء: ۹۱)؛ و نیز آیات بسیار دیگر؛ مانند آیات ۳۶، ۳۸، ۴۱، ۷۳ و ۱۲۳ توبه و همچنین آیاتی که در شأن نزول جنگ های صدر اسلام نازل شده و گویای مشروعیت جهاد دفاعی و مذمت از کسانی است که در این امر، سستی می ورزیدند؛ از جمله: غزوه بدر (دوم هجری)؛ آیات ۱۳، ۱۲۶-۱۲۳ آل عمران و ۱۹-۵، ۵۲-۴۱، ۶۷-۶۴ انفال؛ غزوه احد (سوم هجری)؛ آیات ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۷۱-۱۴۹ آل عمران؛ غزوه بنی نظیر (چهارم هجری)؛ آیات ۶-۲ حشر؛ غزوه بنی قریظه (پنجم هجری)؛ آیات ۲۶ و ۲۷ احزاب و غزوه خندق (پنجم هجری)؛ آیات ۲۵-۹ احزاب (شکوری، ۱۳۷۱، ص. ۱۹۱).

۲-۱-۲. سنت

علاوه بر سنت عملی رسول خدا (ص) روایات زیادی از شیعه و سنی در این خصوص وارد شده است. چه اینکه به گفته برخی از فقها، تمام جنگ های پیامبر (ص) دفاعی بود، هیچ کدام تجاوزگرانه نبود. نبرد با مشرکین عرب و شکستن پیمان های آنان بعد از فتح مکه، بر اساس همین قاعده بود و این امر در گفتار الهی روشن است (توبه: ۱۵-۱۳) وقتی همه آنها متحد شدند و از یک کمان اسلام را نشانه گرفتند، خداوند دستور نبرد با همه آنها داد (توبه: ۳۶)؛ اما جنگ با یهودیان به این دلیل بود که بعد از هجرت رسول خدا (ص) به مدینه، با آن حضرت معاهده بستند؛ اما دیری نپایید که عهد خودشان را شکستند و در جنگ احزاب (خندق) به مشرکین و منافقین، بر ضد مسلمین پیوستند و در ردیف محاربین قرار گرفتند. آنگاه خداوند متعال فرمود: ای اهل ایمان، با کافرانی که نزدیک تر به شما هستند بجنگید و باید کفار، در شما درشتی و نیرومندی و قوت و پایداری حس کنند (توبه: ۱۲۳). یا (ای اهل ایمان) با آن دسته از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده و آنچه را که خدا و رسولش حرام کرده، حرام نمی دانند و به دین حق (آئین اسلام) نمی گروند، قتال و کارزار کنید تا آنگاه که با تواضع و فروتنی نسبت به حاکمیت اسلامی، جزیه پرداخت کنند (توبه: ۲۹) (طبرسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص. ۱۸۷). البته برخی از جنگ های آن حضرت مانند

غزوه احد و خندق، دفاعی به معنای مضیق آن بود؛ یعنی دفاع از شهر و مسلمین ساکن در آن علیه کفاری که برای ریشه کن کردن مسلمانان اعلان جنگ نموده بودند و با آنکه پیامبر اکرم (ص) حریص بر صلح و مسالمت بود، مکرراً قبایل عرب با نقض عهد و پیمان خود، علیه رسول خدا (ص) شروع به جنگ می نمودند و این است سرّ بسیاری از جنگ های صدر اسلام، مانند نقض عهد یهود، بعد از جنگ بدر که اولین آن ها بنی قینقاع و سپس بنی نظیر بودند (هیکل، ۱۴۱۷، ص. ۴۸۵).

عبدالله بن سنان از امام صادق نقل می کند که فرمودند: پیامبر خدا (ص) فرمودند: هر کس در برابر ظلمی که به او شده است بجنگد تا کشته شود شهید است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص. ۱۸۷). و در حدیث بعدی از امام باقر همین عبارت را نقل و سپس بر دفاع از مال و خانواده و امثال آن تطبیق کردند (حر عاملی، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص. ۹۸). عین صدر این روایت در منابع اهل سنت نیز از آن حضرت نقل شده است (رکابی، ۱۴۱۸، ص. ۴۱۹).

در روایت حفص بن غیاث از امام صادق (ع)، در ضمن برشمردن اقسام جهاد یکی از آن ها را «مُجَاهِدَةُ الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ»؛ یعنی نبرد با کافرانی که به مرزهای شما نزدیک ترند را به عنوان فریضه اعلام نموده اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص. ۱۳۶). شیخ طوسی در تفسیر بیان در ذیل آیه ۱۲۳ سوره توبه می نویسد: این آیه دلالت می کند بر وجوب دفاع اهل هر منطقه مرزی از خودشان، هنگامی که از استیلای کفار بر بیضه الاسلام بترسند و رهبر عادل هم وجود نداشته باشد (۱۴۱۹، ج ۵، ص. ۳۲۴).

۳-۱-۲. عقل

مصباح یزدی در بیان حکمت تشریع جنگ و دلیل مشروعیت جنگ های دفاعی می نویسد: تردیدی نیست که جنگ مخصوصاً با توجه به ضایعات و تلفات و ویرانی ها و نابسامانی هایی که به همراه دارد، برای هیچ شخص عاقلی مطلوبیت ذاتی ندارد، بلکه وسیله ای است برای رسیدن به اهدافی که انتظار تحقق آن ها از راه جنگ می رود و نیل به آن ها، معمولاً جز از راه جنگ مسیر نیست؛ بنابراین مشروعیت یا عدم مشروعیت جنگ، تابع هدف برپایی آن است. از این رو، همه عقلا، جنگی را که به منظور دفاع از حقوق جامعه ای باشد روا می دارند، هر چند در تعیین این حقوق، کمابیش اختلاف نظرهایی وجود دارد، اما دفاع از حقوق جانی

و مالی به خصوص حقوق سرزمینی و وطن مردم، مورد اتفاق همگان است؛ و دفاع از حقوق عرضی و ناموسی را می‌توان بر آن‌ها افزود. همچنین دفاع از حقوق سیاسی و حاکمیت ملی و استقلال کشور در برابر دشمن متجاوز خارجی در عرف بین‌الملل مورد قبول است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص. ۱۲۲۴).

بسیاری از مفسرین، از جمله علامه طباطبائی، حق دفاع را حق فطری انسان می‌دانند. (۱۳۶۲، ج ۲، ص. ۷۰). یکی از فقهای معاصر در این خصوص می‌گوید: جای بسی شگفتی است که برخی از مسلمانان و حتی برخی از عالمان دینی پنداشته‌اند در مقابل هجوم کفار و صهیونیست‌ها بر کشورهای اسلامی و کشتار پیرمردان و جوانان و کودکان و زنان و استیلا بر اموال و هتک نوامیس و تخریب معابد و مساجدشان، هیچ گونه تکلیف و مسئولیتی متوجه ما نیست، با اینکه وجوب جهاد دفاعی به‌طور یقین مشروط به اذن و اجازه امام نیست و وجوب آن یک ضرورت عقلی و شرعی است (منتظری، ۱۳۶۷، ص. ۲۳۱).

سبزواری نیز در زمره ادله مشروعیت جهاد دفاعی می‌نویسد: عقل به‌طور قطعی به لزوم قطع منشأ فساد و افساد نسبت به جان و عرض و مال حکم می‌کند؛ لذا اگر قصد استیلای بر بلاد اسلامی داشته باشند یا مسلمانان را اسیر کنند یا مال آن‌ها را بگیرند. در این صورت بر همه واجب است که دفاع کنند (۱۴۱۶، ج ۱۵، ص. ۱۰۱). به همین دلیل برخی از حقوق‌دانان اسلامی، اصل را بر صلح و نفی جنگ، جز در شرایط خاص و اهداف مشروع نهاده‌اند (عبدالباقی، ۱۴۱۰، ص. ۵۲).

۴-۱-۲. اجماع

منظور از اجماع در اینجا، تسالم فقهاست، نه اجماع مصطلح؛ زیرا مسئله جواز بلکه وجوب دفاع مشروع بین فقهای اسلامی، حتی نزد تمام عقلای عالم به‌قدری روشن و مسلم فرض شده است که آنان در طرح بحث خود از این موضوع، درصدد بیان دلیل اصل مشروعیت دفاع برنیاوده‌اند، بلکه صرفاً، در این مقام به بیان ادله تعیین‌کننده شرایط و محدودیت‌ها و ذکر مصادیق آن پرداختند. از طرف دیگر با وجود ادله عقلی و نقلی، اعم از قرآن و سنت، ضرورتی به ادعای اجماع در کلامشان دیده نمی‌شد. ولی بدون هیچ شکی مشروعیت دفاع مشروع، محل تسالم فقها بلکه عقلاست و اگر اختلافی وجود دارد، در گستره آن است.

۲-۲. گستره جهاد تدافعی

تردیدی در مشروعیت جهاد تدافعی نیست؛ اما اینک سؤالی که باید بدان پاسخ داد این است که گستره این نوع جهاد تا چه میزانی است؟ به عبارت دیگر، از دیدگاه اسلام در چه مواردی جهاد تدافعی مشروعیت می‌یابد؟ در این قسمت مشروعیت جهاد تدافعی را در موارد ذیل مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. دفاع از اسلام در مقابل فتنه‌گری دشمنان؛

۲. دفاع از دارالاسلام و کیان اسلامی؛

۳. دفاع از بلاد اسلامی؛

۴. دفاع از اتباع دولت اسلامی و مستأمنین.

۲-۲-۱. دفاع از اسلام در مقابل فتنه‌گری دشمنان

بدیهی است در صورتی که دفاع در مقابل این هجمه تبلیغاتی و فتنه‌انگیزی، از راهی مسالمت‌آمیز میسر نباشد، با رعایت شرایط و احکام مقرر در فقه اسلامی، به جنگ و درگیری مسلحانه خواهد انجامید (اشراق، ۱۳۷۶، ص. ۲۲۶). چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «و اگر سوگندهای خود را پس از پیمان خویش شکستند و شما را در دینتان طعن زدند، پس با پیشوایان کفر بجنگید...» (توبه: ۱۲) و نهضت مقدس سالار شهیدان امام حسین (ع) در همین راستا بود چنان که خود فرمود: «اگر دین حضرت محمد (ص) که همانا اسلام است، جز با کشته شدن من استوار نمی‌گردد، پس ای شمشیرهای ظلم و کفر، مرا در برگیرید و قطعه‌قطعه سازید» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص. ۴۷). امام خمینی در تحریر الوسیله در قسمت‌های مختلف دفاع از حریم و افراد خانه و خانواده را که ظالمانه مورد هجوم قرار گیرند حتی تا حدی که منجر به مرگ مهاجم شود جایز دانسته است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۳۸۰).

از کلام ایشان اینگونه نتیجه گرفته می‌شود که در شرع مقدس اسلام، در حقوق داخلی، دفاع از جان و مال و ناموس حتی در وقت ضرورت تا به حد قتل نفس متجاوز جایز است و این حق، اساس جنگ دفاعی در عرصه بین‌المللی است که شریعت اسلامی نیز آن را به رسمیت می‌شناسد. درواقع ادله اربعه: قرآن کریم، سنت، عقل و اجماع، مستند این حکم به شمار می‌روند.

۲-۲-۲. دفاع از دارالاسلام و کبان اسلامی

هرگاه دارالاسلام و بیضه اسلام به مخاطره بیفتد، دفاع از آن بر همه مسلمانان واجب است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱ و ۲، ص. ۳۷۸). منظور از بیضه الاسلام، کبان اسلامی؛ یعنی دولت اسلامی و استقلال آن است (علامه حلی، ۱۴۰۶، ص. ۱۶۶). همچنان که هنگام لشکرکشی نظامی روسیه به مناطق شمالی ایران در سال‌های انقلاب مشروطه ایران و اواخر قرن نوزدهم میلادی، گروهی از فقهای بزرگ وقت که ساکن نجف بودند، طی نامه‌ای به علمای هندوستان خاطر نشان ساختند که چون دولت‌های عثمانی و ایران، مرکز ترویج دین اسلام و نقطه اعتماد مسلمانان هستند، حفظ اسلام در حفظ این دو دولت است و حمله نظامی روسیه و کشتار مسلمانان ایران، استقلال دولت و اصل اسلام را از بین خواهد برد در نامه دیگری به علمای ایران، اظهار می‌کنند که: حفظ استقلال مملکت اسلامی و رفع هجوم اجانب... فی الحقیقه حفظ اسلام است (کلاتری، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۶)؛ بنابراین حفظ دارالاسلام و استقلال سیاسی و حاکمیت دولت اسلامی، فی نفسه موضوعیت دارد ولو آنکه تهاجم به قصد اشغال بلاد اسلامی یا کشتار و تعرض به مسلمین نباشد.

۲-۲-۳. دفاع از بلاد اسلامی

هرگاه دشمن به سرزمین‌های اسلامی تجاوز کند و قصد اشغال یا استیلای سیاسی بر آن داشته باشد ولو آنکه متعرض مسلمین نشود، دفاع در مقابل این تجاوز نیز واجب است. منظور از بلاد اسلامی، مناطق و کشورهایایی است که اکثر سکنه آن مسلمان باشند ولو آنکه احکام اسلام در آن جاری و حاکم نباشد (عمید زنجانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۴)؛ بنابراین فرق جوهری بلاد اسلامی با دارالاسلام و حکم شرعی دفاع از آن، در نظام سیاسی حاکم بر آن کشور است (عمید زنجانی، ۱۳۷۸، ص. ۱۲۸).

صبحی محمضانی در ضمن شمارش موارد جهاد دفاعی، دفع تجاوز متجاوزین یا ستمگران و کسانی که مسلمین را از خانه‌هایشان آواره ساخته، از شهرشان اخراج و آن‌ها را از وطن به ناحق طرد نموده‌اند، آن گونه که برای اهل فلسطین در قرن بیستم پیش آمد، ذکر نموده، می‌نویسد: جهاد در این وضعیت نه تنها جایز و مشروع است، بلکه از واجب‌ترین واجبات دینی، ملی و اجتماعی است و از مقومات دولت‌ها و ستون‌های کرامت و احترام

وطن و ساکنین در آن است (۱۳۹۲، ص. ۱۹۳).

۴-۲-۲. دفاع از اتباع دولت اسلامی و مستأمنین

هرگاه دشمنان با تهاجم به مسلمین یا دیگر اتباع دارالاسلام (کلیه کسانی که در پناه دولت اسلامی زندگی می کنند، حوزه اهل کتاب باشند یا نباشند)، متعرض جان، مال یا ناموس آنان گردند، دفاع در مقابل آنان، مشروع خواهد بود (آقایی، ۱۳۷۶، ص. ۷)؛ زیرا جهاد دفاعی برای حمایت از اتباع، واجب تر از جهاد دفاعی برای حفظ بلاد و احترام مسلمانان بالاتر از احترام شهر و دیار است. لکن با این تفاوت که:

۱. دفاع از مال، کم یا زیاد، جایز است اما واجب نیست و این حکم مورد اتفاق شیعه و سنی است. حتی در صورت احتمال خطر جانی، وظیفه او سازش و مسالمت است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۳۸۱).

۲. دفاع از ناموس واجب است. چنانچه تهاجم نظامی دشمن به بلاد اسلامی یا به دولت اسلامی به منظور تجاوز به ناموس ساکنین آن باشد و یا آنکه نتیجه تهاجم (به هر قصد و غرضی که انجام شود)، تجاوز به ناموس مسلمین و یا جمعیت ساکن در دارالاسلام باشد و مسلمین یا دولت اسلامی قدرت حفظ ناموس مسلمانان را نداشته باشند؛ همان طور که امام خمینی می گوید: فراری دادن زنان و نوامیس از دست مهاجمین و راه های دیگری مانند آن واجب است. چنانچه هیچ راهی برای حفظ ناموس به جز دفاع مسلحانه وجود نداشته باشد، واجب است که دفاع مسلحانه صورت گیرد، حتی اگر این دفاع منجر به کشته شدن مدافعین شود و تأثیری هم در حفظ ناموس نداشته باشد. به هر حال تحت هیچ شرایطی، تسلیم کردن ناموس مسلمانان به مهاجمین و نیز خودداری از مقاومت و پایداری، مشروع نیست و دفاع مسلحانه برای حفظ ناموس، مشروط به قدرت نیست (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۳۸۱).

امام نووی نیز در شرح خود بر صحیح مسلم می گوید: دفاع از ناموس، بدون هیچ اختلافی واجب است (نووی، ۱۴۲۸ به نقل از عباد، ۱۴۱۸، ص. ۳۲۶)، چنانکه جنگ با یهود بنی قینقاع و کوچ دادن آن ها از اطراف مدینه به همین جهت بود (ابن هشام، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۳).

۵۳) البته مسلمین نخست درصدد تنبیه شخص متجاوز به ناموس خود بودند. لذا ابتدا همان فرد خاطی، مورد تعرض قرار گرفت، لیکن چون بقیه یهودی‌ها نیز به حمایت از او برخاسته بودند و مدافعین از ناموس مسلمین را شهید کردند، دلیل بر رضایت آن‌ها به تجاوز علیه ناموس مسلمین و تظاهر به آن بوده است، لذا رسول خدا (ص) علیه یهودی‌ها اعلان جنگ نمود (شمس‌الدین، ۱۹۹۷، ص. ۴۰۵).

در اینجا چند نکته را خاطر نشان می‌سازیم:

۱. هرگاه دولت‌های کفار، زنان مسلمان را ولو اتباع آن‌ها باشند یا به آنان پناهنده شده باشند، وادار به کشف حجاب و... کنند، این عمل تجاوز به ناموس مسلمین محسوب شده، مجوز اعلان جنگ مسلمین علیه آن دول خواهد بود. لکن تصمیم‌گیری در خصوص نحوه دفاع و اعلان جنگ و... با رهبر دولت اسلامی است (رکابی، ۱۴۱۸، ص. ۶۶۳).

۲. منظور از تجاوز به اموال مسلمین اعم از املاک خصوصی یا دولتی یا عمومی، خواه به صورت غصب و یا در هم کوبیدن خانه‌ها و گرفتن مراکز صنعتی و تجاری از دست آن‌ها و خواه تجاوز به کشتی‌ها، هواپیماها و پایگاه‌های هوایی مسلمین یا فرودگاه‌ها و... است؛ همه این‌ها تجاوز به اموال مسلمین محسوب می‌شود (رکابی، ۱۴۱۸، ص. ۶۶۳). رسول خدا (ص) نیز به همین دلیل سپاهی را به فرماندهی زید بن حارثه برای تنبیه متجاوزین به دحیه کلبی که اموال او را سلب نموده بودند، مأمور نمود (مروارید، ۱۴۰۶، ج ۴، ص. ۳۳۶).

۳. همان‌طور که دفاع از نفوس، نوامیس و اموال مسلمین واجب است، دفاع از اهل ذمه و مستأمنینی که در پناه حکومت اسلامی، امنیت آنان تضمین شده نیز ضروری است. همچنان که سرخسی در کتاب شرح سیر الکبیر می‌نویسد اهل ذمه مانند مسلمین هستند؛ بنابراین دفاع از اموال آنان، در حکم دفاع از اموال مسلمین است (۱۴۲۶).

دلیل این امر نیز روایاتی است که از رسول خدا (ص) نقل شده؛ که آن حضرت در مورد حفظ حقوق اهل ذمه، با لحنی شدید فرمود: حرمت مرا با رعایت حقوق کسانی که در ذمه و پناه من هستند، پاس دارید (شمس‌الدین، ۱۹۹۷، ص. ۶۶۵). یا هر کس به یکی از

هم‌پیمانان یا مسلمین (اهل ذمه و...) ظلم کند یا بیش از طاقت او به وی تکلیف کند، من (رسول خدا) روز قیامت دشمن او خواهم بود. چنانکه در روایتی از مولی‌الموحدين علی بن ابیطالب نقل شده است که آن حضرت فرمودند: اهل ذمه به این دلیل جزیه می‌پردازند که جان و مال آن‌ها، مانند جان و مال ما در امان باشد (ابن قدامه، ۱۴۰۳، ج ۱۰، ص. ۶۲۳)؛ که به معنای وجوب دفاع از جان و مال اهل ذمه بر مبنای عقد جزیه است (حیدری، ۱۳۷۶، ص. ۱۷۱).

۳-۲. شرایط و محدودیت‌های جهاد تدافعی

بعد از تبیین مشروعیت جهاد تدافعی و موارد آن، اینک جای آن است که از این موضوع بحث کنیم که جهاد تدافعی در چه شرایطی واجب یا جایز (مشروع) می‌گردد و محدودیت‌های آن چیست؟ در این گفتار در طی دو مبحث به ترتیب، از شرایط و سپس از محدودیت‌های جهاد تدافعی بحث می‌کنیم.

۳-۲-۱. شرایط جهاد تدافعی

دفاع از اسلام، مسلمین، بلاد اسلامی و دارالاسلام و جمعیت ساکن در آن، بر همه واجب است و مناط آن قدرت عقلی است، لکن به میزان نزدیکی به مهاجمین و متجاوزین، وجوب این دفاع تأکید می‌شود (نجفی، ۱۴۰۶، ج ۲۱، ص. ۱۹). در این مبحث در بیان شرایط جهاد تدافعی، نخست به سقوط شرایط اختصاصی معتبر در جهاد ابتدایی پرداخته، آنگاه به نقش فرماندهی و نیز امکانات و قدرت دولت اسلامی در زمره شرایط جهاد تدافعی خواهیم پرداخت.

۳-۲-۲. سقوط شرایط معتبر در جهاد ابتدایی

در جهاد ابتدایی، شرایط و محدودیت‌های خاصی معتبر است که شامل: شرایط معتبر در رزمندگان است که مقرر می‌دارد، جهاد ابتدایی فقط بر مردان بالغ، عاقل، آزاد، تندرست و توانگر واجب است. لذا جهاد دعوت از زنان، اطفال، دیوانگان و افراد فاقد شعور، پیرمردان ضعیف، مریض، کور، تهیدست یا بدهکار، عاجز از ناحیه دست‌وپا، فاقد شناخت فنون

جنگی و فاقد اذن از سوی والدین، ساقط می‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۶، ص. ۲۴۳).

شرط زمانی و مکانی را شامل می‌شود که نخست آنکه در ماه‌های حرام و یا در مسجدالحرام و مناطق حرم، آغاز به جهاد ابتدایی حرام است.^۱ دیگر اینکه جهاد ابتدایی می‌بایست بعد از دعوت کفار و مشرکین به اسلام و بیان حق برای آن‌ها و ممانعت آن‌ها صورت پذیرد. و نیز شرایط فرماندهی در جهاد ابتدایی فقط با رهبری معصوم^(ع) یا عادل عالم به احکام اسلامی مشروع است (علامه حلی، ۱۴۰۲، ص. ۱۱۱). تمامی شرایط فوق، جز شرایط عامه تکلیف؛ یعنی بلوغ، عقل و قدرت، در جهاد تدافعی ساقط است. لذا بر همه کسانی که واجد شرایط مذکور باشند دفاع از خود و از کشورهای اسلامی و دین اسلام واجب است. چنانچه دشمنان متجاوز، مسلمان باشند یا در ماه‌های حرام و یا در مسجدالحرام آغازگر جنگ باشند، شرایط معتبر در جهاد ابتدایی ساقط است (میرعلی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۴).

همان‌طور که فقهای شیعه و سنی تصریح نموده‌اند جهاد تدافعی بر همه کسانی که قادر به دفاع هستند واجب است، پس تنها شرط معتبر در جهاد تدافعی، همانا شرایط عامه تکلیف؛ یعنی بلوغ، عقل و قدرت و آگاهی است (شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص. ۸). ضمن اینکه شیرازی می‌نویسد: چنانچه مکلفین بتوانند از مجانین و اطفال برای دفاع استفاده کنند و آنان را به کاری بگمارند، تشغیل آنان نیز واجب است (حسینی شیرازی، ۱۴۰۲، ص. ۵۹). حتی اگر مسلمین را سپر بلا قرار دادند، باید حتی‌الامکان از کشتن آن‌ها خودداری کرد، ولی چنانچه دسترسی به مشرکین و پیروزی حاصل نمی‌شود جز با کشتن این مسلمین، کشتن آنان و دفع تعرض نیز جایز است (علامه حلی، ۱۴۰۶، ص. ۳۶۱).

۳-۲. فرماندهی جهاد تدافعی

علی‌رغم اتفاق فقهای شیعه و سنی بر عدم اشتراط جهاد تدافعی به وجود امام معصوم یا عادل به این دلیل که اگر از بلاد اسلامی دفاع نشود و دشمن رانده نشود حق از بین رفته و کفر بر دارالایمان غلبه پیدا می‌کند، به نظر می‌رسد که این نگرش در فرض وجود دولت اسلامی مقتدر محل مناقشه و تأمل باشد؛ زیرا فلسفه وجود حکومت اسلامی و زیربنای

۱. آیات ۱۹۱، ۱۹۴ و ۲۱۷ سوره بقره.

مشروعیت آن، هدایت و رهبری امور از سوی حاکم مشروع دولت اسلامی و در تعبیر فقهای شیعه ولایت فقیه؛ یعنی کارشناس عادل و متبحر در اداره و تدبیر امور اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی است (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ص. ۹۶).

همان‌طور که آیت‌الله شیرازی معتقدند که در جهاد تدافعی اگر دفعاً و غیرمنظم باشد، نیاز به اذن امام ندارد، اما اگر سازمان‌دهی شده و منظم باشد، نیاز به اذن امام دارد. همان‌طور که در جنگ احد و خندق باینکه دفاعی بود، محتاج اذن پیامبر (ص) بود و در سایر جنگ‌های صدر اسلامی نیز تعیین فرمانده جنگی با رسول خدا (ص) و ولی امر مسلمین بود (حسینی شیرازی، ۱۴۰۹، ص. ۱۴۸).

بنابراین در فرض تشکیل حکومت اسلامی و وجود رهبری مشروع و نافذ در رأس حکومت، جهاد تدافعی باید با کسب اجازه از مقامات صالحه و مشروع حکومت اسلامی باشد و الا جمعیت‌های مسلمان بدون آن نمی‌توانند اقدام به آن نمایند؛ اما به‌طورکلی و در غیر این صورت، وجوب جهاد تدافعی مشروط به وجود رهبری یا کسب اذن از سوی او نیست.

۴-۳-۲. قدرت و امکانات دولت اسلامی

تردیدی نیست که امر دفاع در هنگام تهاجم نظامی دشمن به دولت اسلامی، مشروط به توانایی دور نمودن دشمن از سرزمین و دفع تجاوز از مسلمین و بازداشتن مهاجمین از زیان و آزار نسبت به مسلمانان و جمعیت ساکن در دارالاسلام است (نجفی، ۱۴۰۶، ج ۲۱، ص. ۴۸). البته به‌حسب دستور خداوند متعال به «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ...» (انفال: ۶۰) دولت‌های اسلامی موظف هستند که تا بالاترین حد ممکن، نیروی نظامی و جنگی مورد نیاز در برابر دشمنان موجود و دشمنان احتمالی را آماده نمایند تا دشمنان خدا و دشمنان مسلمانان را بترسانند و غرض حقیقی از این آمادگی، کسب حداکثر توان قابل دسترسی برای دفاع و حفظ جامعه از تهدیدات جانی و مالی و آبرویی دشمن است؛ بنابراین هدف اساسی از کسب آمادگی، ایجاد ترس بازدارنده از دشمنی دشمنان است. مسلمین و دولت اسلامی باید نیرویی که برتر از همه دشمنان است تدارک ببینند تا دشمن از پیروزی در جنگ با

مسلمانان ناامید شود و این آمادگی، ضامن پیروزی سریع و قطعی مسلمانان در صورت وقوع جنگ مسلحانه از سوی کفار است (طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص. ۸۵۲).

نتیجه آنکه؛ دفاع از دین و جان و مال و اعراض مسلمین و نیز دفاع از دارالاسلام و بلاد اسلامی تا حد مقدور واجب است. کسب آمادگی و تهیه مقدمات و مجهز شدن به سلاح روز و تمرین و کسب تجربه برای استفاده از آن، شرط وجودی دفاع است نه شرط وجوبی آن؛ یعنی عملاً بدون داشتن قدرت و امکانات لازم، دفاع امکان پذیر نبوده، تحقق خارجی نخواهد یافت. لکن این مسئله به معنای سازش کاری و تن به ذلت دادن و دست کشیدن از دفاع نیست، همان گونه که قرآن کریم دستور می دهد. البته در فرض اضطرار آن هم با تشخیص مصلحت از سوی رهبری عادل و عالم که از اتهام به سازش کاری در دین مبرا است، می توان برای تخفیف آثار تجاوز و خسارت های جانی و مالی بیشتر، مبادرت به عقد صلح نمود (منتظری، ۱۳۶۷، ص. ۲۳۶).

۴-۲. محدودیت های جهاد تدافعی

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۹۰ بقره می گوید: ماهیت جهاد در اسلام دفاعی محض است تا حق انسانیت که بر اساس فطرت سلیم حق مشروع بشریت است بدان وسیله حفظ شود و دفاع هم بالذات محدود است و تجاوز همان خروج از آن حدود است و به همین جهت به دنبال آیه فوق فرمود: تجاوز نکنید که خداوند تجاوزگران را دوست ندارد. نهی از تجاوز، مطلق است و منظور از آن تمام مصادیق تجاوز است؛ مانند نبرد قبل از دعوت به حث و شروع درگیری و کشتن زن و بچه و پایان ندادن به دشمنی؛ بنابراین یک سری محدودیت ها، نه به جعل و قرارداد که ذاتی دفاع است؛ از جمله:

۱. وقوع تجاوز (بقره: ۱۹۰)؛ ۲. اصل تناسب (بقره: ۱۹۴)؛ ۳. در حد ضرورت (بقره: ۱۹۳)؛
۴. پابندی به اصول انسانی و رعایت ارزش ها، ولو آنکه طرف مقابل ناجوانمردی کند (۱۳۶۲، ج ۲، ص. ۶۲). لذا پیامبر (ص) بعد از فتح مکه فرمودند: امروز روز مرحمت است نه ملحمه و انتقام (ابن هشام، ۱۴۰۴، ج ۴، ص. ۴۹).

لذا اقدامی که به منظور دفاع از خود به عمل می آید باید در واکنش به یک تجاوز سابق بر آن و متناسب با رفع تجاوز و در همان حد که برای رفع تجاوز و خاتمه دادن به

آن ضرورت داشته باشد و با رعایت اصول و قواعد انسانی از جمله: مثله نکردن و نکشتن انسان‌های ناتوان که در وقوع تجاوز نقشی نداشتند، صورت گیرد.

۳. تفاوت‌های توسل به زور به منظور دفاع از خود در حقوق بین‌الملل اسلام و حقوق

بین‌الملل معاصر

توسل به زور به منظور دفاع از خود که در حقوق بین‌الملل اسلام با عنوان جهاد تدافعی و در حقوق بین‌الملل معاصر با عنوان دفاع مشروع از آن یاد می‌شود، جزء جدایی‌ناپذیر همه نظام‌های حقوقی است. لکن مسئله فوق با تفاوت‌هایی در دو نظام حقوقی پذیرفته شده است. از جمله آن تفاوت‌ها می‌توان موارد زیر را ذکر کرد:

الف) مشروعیت و عدم مشروعیت دفاع پیشگیرانه در اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر؛ زیرا بر اساس دستور صریح قرآن و سنت رسول مکرم اسلام^(ص) اقدام بازدارنده احتیاطی، جایز بلکه احیاناً واجب است. لذا در اسلام نیز دفاع پیشگیرانه به مفهوم موسع آن مورد پذیرش نیست. ولی با توجه به تفسیر معتبر از اصل منع توسل به زور که همانا تفسیر موسع از بند ۴ ماده ۲ منشور است و نیز تفسیر صحیح از حق دفاع مشروع به عنوان استثنا بر اصل فوق که همانا تفسیر مضیق از ماده ۵۱ منشور است، نظریه مشروعیت دفاع پیشگیرانه در مقابل خطر قریب الوقوع، خارج از چارچوب دفاع مشروع قرار خواهد گرفت. باین حال، همان‌طور که ملکم شاو^۱ خاطر نشان ساخته است، مشکل اساسی در مشروع قلمداد نمودن دفاع پیشگیرانه، فقدان سازوکار مناسب به منظور جلوگیری از سوءاستفاده‌های احتمالی از آن است. بدین جهت شاید بتوان با ایجاد تمایز بین جنگ تهاجمی و دفاع مشروع بازدارنده، بین دو نظام حقوقی در مسئله فوق، تقریب حاصل نمود (مولر سن، ۱۳۷۷، ص. ۹۸).

ب) مشروعیت حمایت از اتباع دولت اسلامی مقیم خارج، علی‌رغم اختلاف نظر شدید آن در حقوق بین‌الملل معاصر؛ زیرا یکی از مسئولیت‌های مهم دولت‌ها، حمایت از جان و مال اتباعشان است، همچنان که یکی از مسئولیت‌های دولت میزبان، رعایت

1. Shaw, Malcolm N. (Malcolm Nathan)

و حمایت از حقوق افراد و جمعیت ساکن در آن کشور است. ریشه بسیاری از مخالفت‌ها با مشروعیت این امر در حقوق بین‌الملل، نگرانی آن‌ها از سوءاستفاده از این مسئله است و الا اگر بتوان سازوکار مناسبی در عرصه روابط بین‌المللی بدین منظور ایجاد نمود، اقدام مسلحانه برای حمایت از اتباع مقیم خارج به شکل محدود، مشروع است و در این صورت با حقوق بین‌الملل اسلام، مشترک خواهند بود.

ج) مشروعیت مقابله به مثل مسلحانه با توسل به زور در اسلام در مقابله با یک اقدام مسلحانه کمتر از جنگ و عدم مشروعیت آن در حقوق بین‌الملل معاصر؛ زیرا از جمله موارد جهاد تدافعی در اسلام اصل مقابل به مثل است، درحالی که مفهوم دفاع مشروع، مقابله به مثل مسلحانه را جز در مقابله با جنگ و یک حمله مسلحانه (که شامل اقدامات قهری کمتر از جنگ نمی‌شود) بر نمی‌تابد. مع ذلک آن گونه که خاطرنشان ساخته‌اند، برخی از دانشمندان برجسته حقوق بین‌الملل، ضمن مجاز شمردن توسل به مقابله به مثل، معتقدند که چنین شیوه‌ای همچون جنگ، شیوه خود تدافعی است و در این صورت بین دیدگاه اسلام و حقوق بین‌الملل معاصر وحدت یا مشابهت حاصل خواهد شد.

نتیجه‌گیری

نتایج مقاله از این قرار است:

- الف) بر اساس آیات قرآن کریم و روایات واردشده جنگ و جهاد در برابر دفاع از خود امری لازم و ضروری است چنانچه هیچ جنگی در اسلام متجاوزانه نبوده بلکه جنبه دفاعی برای حکومت اسلامی داشته است. از طرفی عقل نیز جنگ را گرچه مذموم؛ اما در صورت نبود چاره، آن را امری ضروری می‌پندارد.
- ب) گستره جهاد تدافعی شامل: ۱. دفاع از اسلام در مقابل فتنه‌گری دشمنان؛ ۲. دفاع از دارالاسلام و کیان اسلامی؛ ۳. دفاع از بلاد اسلامی و نیز دفاع از اتباع دولت اسلامی و مستأمنین است.
- ج) جز شرایط عامه تکلیف که همانا قدرت عقلی است (و شامل حیات، قدرت، عقل و آگاهی می‌شود)، شرط دیگری در مشروعیت جهاد تدافعی معتبر نبود.

د) شرایط جهاد تدافعی شامل وقوع تجاوز؛ اصل تناسب؛ در حد ضرورت؛ پابندی به اصول انسانی و رعایت ارزش‌ها، ولو آنکه طرف مقابل ناجوانمردی کند عنوان شد. ه) وجوب جهاد تدافعی مشروط به رهبری معصوم^(ع) یا نایب خاص یا عام وی نیست. لکن با فرض تشکیل حکومت اسلامی مقتدر که رهبری عادل و مطاع در رأس آن است، در صورت امکان و عدم خسارت جدی در تأخیر دفاع تا حصول اذن، دفاع با اذن و مطابق نظر رهبری مشروع و مصلحت‌سنجی او صورت خواهد پذیرفت. از طرفی تحصیل قدرت و امکانات لازم، شرط وجود و تحقق دفاع است نه شرط وجوب آن.

و) جهاد تدافعی به مقتضای طبیعت خود به رعایت اصول تناسب، به ضرورت، اصول انسانی و وقوع تجاوز محدود است.

جهاد تدافعی با دفاع مشروع تفاوت‌هایی دارد از جمله اینکه مشروعیت مقابله به مثل مسلحانه با توسل به زور در اسلام هرگونه اقدام مسلحانه کمتر از جنگ و عدم آن هم تلقی شده؛ اما مشروعیت آن در حقوق بین‌الملل معاصر جز در مقابله با جنگ و یک حمله مسلحانه (که شامل اقدامات قهری کمتر از جنگ نمی‌شود) معتبر نمی‌داند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- آقایی، بهمن (۱۳۷۶). فرهنگ حقوق بشر. تهران: انتشارات گنج دانش.
- ابن قدامه، عبدالله ابن احمد (۱۴۰۳ق). المغنی. بیروت: عالم الکتب.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۴۰۴ق). السیرة النبویه. بیروت: دارالقلم.
- اشراق، محمد کریم (۱۳۷۶). تاریخ و مقررات جنگ در اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ

- اسلامی، چاپ سوم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ یازدهم.
- بختیاری، قربانعلی (۱۳۹۶). ماهیت حقوقی دفاع مشروع و مستندات فقهی آن با رویکردی به آرای امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۹ (۷۶)، ۲۱-۵۲.
doi: 20.1001.1.24236462.1396.19.76.2.8
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). تفسیر تسنیم. قم: مرکز بین المللی نشر اسراء.
- حر عاملی محمد بن حسن (۱۴۰۵ق). وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۰۹ق). الفقه کتاب الجهاد. بیروت: دارالعلوم، الطبعة الثانية.
- حیدری، حمید (۱۳۷۶). توسل به زور در روابط بین الملل از دیدگاه حقوق بین الملل و فقه شیعه. تهران: انتشارات اطلاعات.
- خسروی، علی اکبر (۱۳۷۳). حقوق بین الملل دفاع مشروع، تهران: مؤسسه فرهنگی آفرینه.
- خطیب شریینی، محمد بن احمد (۱۴۰۸ق). سراج المنیر فی الاعانة علی معرفة بعض معانی کلام ربنا الحکیم الخبیر. القاهرة: مطبعة بولاق (الأمیریة).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. تهران: دفتر نشر الکتاب، الطبعة الثانية.
- ربانی، شهریار (۱۳۷۴). اصل منع توسل به زور و محدوده آن در حقوق بین الملل. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
- رکاابی، شیخ (۱۴۱۸ق). الجهاد فی الاسلام. دمشق: دارالفکر.
- زحیلی، وهبه (۱۴۰۱ق). العلاقات الدولية فی الاسلام. بیروت: الرسالة.
- سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۲۶ق). شرح السیر الکبیر. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- سهرابی، محمد (۱۳۸۴). استراتژی دفاعی در دیدگاه امام خمینی. تهران: انتشارات عروج.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۱). فقه سیاسی اسلام: اصول سیاست خارجی اسلام. قم: نشر حر،

چاپ دوم.

- شمس الدین، محمد مهدی (۱۹۹۷). جهاد الامه. به قلم حسن مکی، بیروت: دارالعلم للملایین.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی جبعی عاملی (۱۴۱۲ ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی جبعی عاملی (۱۴۱۴ ق). مسالک الافهام. بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الثانی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ ق). تهذیب الاحکام. تهران: مکتبة الصدوق.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۹ ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ضیایی یگدلی، محمدرضا (۱۳۷۰ تابستان). مشروعیت جنگ و توسل به زور از دید حقوق بین الملل. مجله سیاست خارجی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی بین المللی، ۵ (۲).
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۲). المیزان فی تفسیر القرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الرابعة.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۰۶ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفة.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۰۹ ق). جوامع الجامع. تهران: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم و مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، الطبعة الثانية.
- عباد، جمال الدین (۱۴۱۸ ق). نظم الحرب فی الاسلام. القاهرة: مکتبة السنة المحمدیه.
- عبدالباقي، نعمة عبدالله (۱۴۱۰ ق). القانون الدولي العام، دراسة مقارنة بين الشريعة الاسلامية و القانون الوضعی. بیروت: دار الاضواء.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۲ ق). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مرکز الابحاث والدراسات الاسلامیه (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۶ ق). قواعد الاحکام، در البنايع الفقهيہ. تهران: مرکز بحوث الحج و العمرة.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۸). وطن و سرزمین. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳). فقه سیاسی: حقوق بین الملل اسلامی. تهران: انتشارات

- امیرکبیر، چاپ دوم.
- غفاری توران، عابدین (۱۴۰۰). ابعاد فقهی جهاد دفاعی در قرآن کریم. قم: انتشارات حکمت.
 - کلاتری، علی اکبر (۱۳۷۴). جزیه و احکام آن در فقه اسلامی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - محقق، محمدباقر (۱۳۷۴). نمونه بینات در شأن نزول آیات از نظر شیخ طوسی و سایر مفسرین عامه و خاصه. تهران: انتشارات اسلامی، چاپ ششم.
 - مروارید، علی اصغر (۱۴۰۶ ق). سلسله الینایع الفقهیه. قم: دارالکتب الاسلامیه.
 - مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). جنگ از دیدگاه قرآن کریم، بازشناسی جنبه‌های تجاوز و دفاع. جلد ۱، تبیین مبانی نظری جنگ و دفاع، تهران: دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی تجاوز و دفاع.
 - محمصانی، صبحی رجب (۱۳۹۲ ق). القانون و العلاقات الدولية فی الاسلام. بیروت: دارالعلم للملایین.
 - مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از همکاران (۱۳۷۳). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ هشتم.
 - منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷). مبانی فقهی حکومت اسلامی، دولت و حکومت. ترجمه و تقریر محمود صلواتی، تهران: مؤسسه کیهان.
 - موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۶ ق). مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام. قم: مؤسسه المنار، الطبعة الرابعة.
 - مولر سن، آر. ا. (۱۳۷۷). اصل عدم تهدید و توسل به زور در جهان معاصر. ترجمه منیژه اسکندری زنجانی، نشریه سیاست خارجی، ۱۲(۱)، ۹۰-۱۱۹.
 - نجفی، محمد حسن (۱۴۰۶ ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة السابعة.
 - نووی، ابو ذکریا یحیی بن شرف (۱۴۲۸ ق). ریاض الصالحین من کلام سید المرسلین. مصر: دارالوفاء.
 - هیکل، محمد خیر (۱۴۱۷ ق). الجهاد و القتال فی السیاسة الشرعیة. بیروت: دارالبیارق، الطبعة الثانية.

- Abdol-Baqi, N. A. (1993). *The general law in the comparison between the Islamic law and the practical law*. Beirut: Dar al-Azwa. [In Arabic]
- Aghaei, B. (1999). *Human rights culture*. Tehran: Ganj Danesh Publications. [In Persian]
- Allama Hili, H. (1993). *The different Shiites in the rulings of the Sharia*. Qom: Center for Research and Darsat al-Islamiya (Islamic Propaganda Office of Qom Seminary) . [In Arabic]
- Allama Hili, H. (1996). *Qawā'id al-Ahkām, in al-Yanabī al-Fiqhiyyah*. Tehran: Hajj and Umrah Research Center. [In Arabic]
- Amid Zanjani, A. A. (2013). *Political Jurisprudence, Islamic International Law*. Tehran: Amirkabir Publications, 2nd edition. [In Persian]
- Amid Zanjani, A. A. (1999). *Homeland and land*, Tehran: Islamic Culture Publishing House. fifth edition. [In Persian]
- Bakhtiari, G. A. (2016). The legal nature of legitimate defense and its jurisprudential documentation with an approach to Imam Khomeini's opinions. *Matin Research Journal*, 19(76), 21-52. doi: 10.1001.1.24236462.1396.19.76.2.8
- Ebad, J. (2004). *The order of war in Islam*. Al-Cairo: Al-Sunnah Al-Muhammadiyah School. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (1997) *Interpretation of Tasnim*. Qom: Inter Milli Center, Israa Publishing. [In Persian]
- Hurr Amili, M. (1989). *Tafsil vasail Al-Shia Ela Tahsil Masail Al-Sharia*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, second edition. [In Arabic]
- Heydari, H. (1997). *Resorting to force in international relations from the point of view of international law and Shia jurisprudence*. Tehran: Information Publications. [In Persian]
- Heykal, M. Kh. (1996). *Al-Jihad and fighting in Al-Sharia politics*. Beirut: Dar al-Biyarq, second edition. [In Arabic]
- Hosseini Shirazi, S.M. (1997). *Fiqh Kitab al-Jihad*. Beirut: Darul

- Uloom, Taba' Al Thaniyyah. [In Arabic]
- Ibn Hisham, A.M. (1983). *Al-Sira al-Nabawiya*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
 - Ibn Qudama, A. (1984). *Singer*. Beirut: Alam al-Katb. [In Arabic]
 - Ishraq, M. K. (1997). *History and rules of war in Islam*. Tehran: Islamic Farhang Publishing House, Third edition. [In Persian]
 - Ghafari Turan, A. (2021). *Jurisprudential dimensions of defensive jihad in the Holy Quran*. Qom: Hekmat Publications. [In Persian]
 - Khatib Sherbiny, M. (1988). *Siraj al-munir fi alaeanat ealay maerifat baed maeany klam rabina alhakym alkhahir*. Cairo: Bulaq Press (Al-Amiriya). [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2000). *Tahrir al-Wasila*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2002). *Islamic Government (Velayat Faqih)*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 11th edition. [In Persian]
 - Khosravi, A. A. (1994). *International law of legitimate defense*. Tehran: Afarine Cultural Institute. [In Persian]
 - klantri, A. A. (1998). *Jizya and its rulings in Islamic jurisprudence*. Qom: Office of Islamic Publications affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers. [In Persian]
 - Makarem Shirazi, N & a group of colleagues. (1994). *Sample interpretation*. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya, 8th edition. [In Persian]
 - Mahmassani, S. (2013). *Law and international relations in Islam*. Beirut: Dar al-Alam Lamlayin. [In Arabic]
 - Mesbah Yazdi, M. T. (1989). *War from the perspective of the Holy Quran*. recognizing the aspects of aggression and defense, controversy 1, Explaining the theoretical foundations of war and defense, Tehran:

- Secretariat of the International Conference on Aggression and Defense.
[In Persian]
- Mohaghegh, M. B. (1993). *A sample of insights on the revelation of verses according to Sheikh Tusi and other popular and special commentators*. Tehran: Islamic Publications, 6th edition, [In Persian]
 - Montazeri, H. A. (1988). *Islamic jurisprudence buildings (state and government)*. Translated and reported by Mahmoud Salawati, Tehran: Kayhan Institute. [In Persian]
 - Morwarid, A. A. (1990). *Silsilat alyanabie alfihiat*. Qom: Dar al-Kitab al-Islamiya, [In Arabic]
 - Mousavi Sabzwari, S. A. (1995). *Mohdhab al-Ahkam fi Bayan al-Halal wa l-Haraam*. Qom: Al-Manar Institution, fourth edition. [In Arabic]
 - Muller Sen, R. A. (1998). The principle of non-threat and recourse to force in the contemporary world. translated by Manijeh Eskandari Zanjani, *Foreign Policy Magazine*, Tehran, 12(1), 119-90. [In Persian]
 - Najafi, M. H. (1985). *Jawaher al-Kalam fi Sharh Sharayie al-iislam*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, seventh edition. [In Arabic]
 - Nawawi, A. (2008). *Riyad al-Salihin from the words of the Master of the Messengers*. Egypt: Dar al-Wafaa. [In Arabic]
 - Rabbani, Sh. (2014). *The principle of prohibition of resorting to force and its scope in international law*. master's thesis, Shahid Beheshti University. [In Persian]
 - Raghīb Isfahani, H. (1993). *Vocabulary in the strange things of the Qur'an*. Tehran: Book publishing book, second edition. [In Arabic]
 - Rekabi, Sh. (2001). *Al-Jihad fi Islam*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
 - Sarkhasi, M. (2005). *Sharh Al-Sir Al-Kabir*. Qom: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic]
 - Shahid al-Thani, Z. (1991). *Al-Rudha al-Bahiya in Sharh al-Lama'a al-Damasqiyah*. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, third edition. [In Arabic]

- Shakuri, A. (1991). *Islamic political jurisprudence: principles of Islamic foreign policy*. Qom: Hur Publishing House, second edition. [In Persian]
- Shamsuddin, M. M. (1997). *Jihad of the Ummah*. By: Hassan Makki, Beirut: Dar al-Elam Lalmalayin. [In Arabic]
- Sohrabi, M. (2014). *Defense strategy in the view of Imam Khomeini*. Tehran: Aruj Publications. [In Persian]
- Tabarsi, A. (1989). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, [In Arabic]
- Tabarsi, A. (1992). *Jawamie Al-jamie*. Tehran: Management Center of Qom Seminary and Publishing and Printing Institute of Tehran University, second edition. [In Arabic]
- Tabatabai, S.M.H. (1983). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Darul Kitab al-Islamiya, 4th edition. [In Arabic]
- Tusi, M. (1994). *Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Darahya Al-Turath Al-Arabi. [In Arabic]
- Tusi, M. (2001). *Tahzib al-Ahkam*, Tehran: Al-Saduq Library. [In Arabic]
- Zahili, W. (1996). *Al-alelaqat Dawliyyah fi Islam*. Beirut: Al-Rasalah. [In Arabic]
- Ziyai Bigdeli, M. R. (1991). The legitimacy of war and the use of force from the point of view of international law. *Foreign Policy Journal*, Tehran: Office of International Political Studies, 5(2).

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

نسل پنجم نظریه‌های انقلاب؟^۱

محمد سالار کسرای^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: موضوع این مقاله مجادله‌های کلامی سال‌های اخیر در باب نسل پنجم نظریه‌های انقلاب است. پس از رخداد انقلاب‌های عربی در سال ۲۰۱۱ با توجه به ویژگی‌های آن رویدادها، بحث‌های دامنه‌داری بین انقلاب پژوهان در خصوص چگونگی تحلیل و تبیین این رویدادها درگرفته است. گلدستون در سال ۱۹۸۰ سه نسل از تئوری‌های انقلاب را مطرح کرد و پس‌ازآن فورن (۱۹۹۳) و گلدستون (۲۰۰۱) نسل چهارم نظریه‌های انقلاب را که برخلاف نسل سومی‌ها بر کارگزار انقلاب تأکید بیشتری داشتند، مطرح کردند. مسئله این مقاله ظهور نسل پنجم نظریه‌های انقلاب است. انقلاب پژوهان (آلینسون، آدامز، لاوسون، بیات، بک، ریتز، اسلیم، دان ...) در طی کمتر از یک دهه گذشته بحث‌های مبسوطی در خصوص رویدادهای سه دهه اخیر (از ۱۹۸۹ تاکنون) و توانایی / ناتوانی نظریه‌های نسل چهارم برای تحلیل و تبیین آن رویدادها طرح کرده‌اند. در این نوشتار با کمک روش تحلیل انتقادی، ضمن طرح مباحث بیان‌شده و نقد نسل چهارم نظریه‌های انقلاب، در خصوص ظهور نسل پنجم بحث خواهد شد. نتایج حاصله از مباحث مطرح‌شده حاکی از آن است که رویدادهای انقلابی سه دهه اخیر فاقد برخی از مؤلفه‌های اساسی نسل چهارم نظریه‌های انقلاب (به‌طور خاص، وجود ایدئولوژی، رهبری و سازمان انقلابی)

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.370075.2111

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.3.5

۲. دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ایران.

E-mail: m.kasraei@ihcs.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۵

پژوهشنامه متین/ سال بیست و پنجم/ شماره نود و هشت/ بهار ۱۴۰۲/ صص ۱۸۰-۱۳۹

بوده‌اند؛ بنابراین به مدد آثار انقلاب پژوهان متأخر [بالأخص بیات (2017)، لاوسون (2019)، آلینسون (2019, 2021) و آدامز (2019, 2021)]، می‌توان به برخی از ویژگی‌های نسل جدید نظریه انقلابی دست پیدا کرد که بر اساس آن «انقلاب» واجد تعریف جدیدی شده است «کنش جمعی اعتراضی، ناگهانی (تا حدودی)، نسبتاً آرام، غیر خشونت‌آمیز، همراه با بسیج توده‌ای، با بهره‌گیری گسترده از فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، فاقد رهبری واحد و ایدئولوژی، همراه با دگرگونی سیاسی در راستای دموکراتیزه کردن فرآیندهای حکومت‌گری». اکثر انقلاب‌های سه دهه اخیر علیه دیکتاتوری‌های حزب سالار (رژیم‌های سوسیالیستی) یا فرد سالار (رژیم‌های استبدادی فرد محور در شمال آفریقا و خاورمیانه) رخ داده‌اند؛ بنابراین بستر و زمینه انقلاب‌ها (استبداد) و پیامدهای آن‌ها سیاسی بوده است (دگرگونی نظام سیاسی). نظریه انقلاب «جدید» با فاصله گرفتن از انقلاب‌های اجتماعی (اسکاجپول، فورن، گلدستون) و انقلاب‌های ایدئولوژی محور (فورن، گلدستون) در پی تحلیل فرآیندی است که منجر به دگرگونی سیاسی در کشورهای استبدادی شده است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب، انقلاب‌های عربی، دگرگونی اجتماعی، دگرگونی سیاسی، نسل پنجم، نسل چهارم.

مقدمه و مسئله

در یک تعریف ساده، انقلاب‌ها را می‌توان نوعی سازمان‌دهی مجدد زندگی روزمره تعریف کرد که در پی ایجاد تغییرات دائمی به جای تغییرات موقت در بافت روابط اجتماعی هستند. بدین ترتیب انقلاب‌ها از چندین بعد به‌طور همزمان رخ می‌دهند؛ انقلابی نمادین که به دنبال از بین بردن استعاره‌های پیش از انقلاب به‌منظور بازسازی اشکال نظم جدید از نظم نمادین است؛ انقلابی سیاسی که هدف آن سرنگونی رژیم پیشین و بازسازی سیستم حکمرانی است؛ و انقلابی اقتصادی که قصد دارد روابط تولید، ارزش و مبادله را از نو بسازد. از این منظر انقلاب یک بسیج جمعی است که سعی دارد رژیم موجود را به‌منظور تغییر روابط سیاسی، اقتصادی و نمادین به‌گونه‌ای سریع و قهرآمیز سرنگون نماید (Lawson, 2019). درعین حال، به این امر واقفیم که تعاریف انقلاب گوناگون و متفاوت هستند؛ اما اغلب نویسندگان بر سه ویژگی در

تعریف انقلاب‌ها تأکید داشته‌اند؛ دگرگونی‌های سریع، درگیر کردن/شدن توده‌های مردم در پروسه انقلاب و کنش خشونت‌آمیز از پایین. اگر همان‌گونه که بسیاری از انقلاب‌پژوهان اشاره کرده‌اند، انقلاب را پدیده‌ای مرتبط با تحولات دوران مدرن قلمداد کنیم، نمونه‌های مهم این رویداد از قرن هفدهم تا عصر حاضر عبارتند از: انگلستان ۱۶۴۸-۱۶۸۸، آمریکا ۱۷۷۶، فرانسه ۱۷۸۹، روسیه ۱۹۱۷، چین ۱۹۴۹، کوبا ۱۹۵۹، ایران و نیکاراگوآ ۱۹۷۹، اروپای شرقی و شوروی ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۱، انقلاب‌های رنگی دهه ۱۹۹۰، بهار عربی ۱۹۱۱.

مفهوم انقلاب و عمل انقلابی‌گری (کنش انقلابی) در طی چهار قرن گذشته و در حوادث انقلابی به کرات بازسازی شده‌اند؛ بنابراین مفهوم انقلاب، مفهومی مجرد و مطلق نیست که بیرون از تاریخ ساخته شده باشد، بلکه در طی تاریخ گذشته ساخته و بازسازی شده است. نظریه‌های انقلاب نیز در طی تاریخ توسط نظریه‌پردازان و با توجه به وقایع و رویدادهای کشورهای مختلف و نیز در سطوح و حوزه‌های مختلف معرفت‌شناسی به رشته تحریر درآمده‌اند؛ بنابراین در طی زمان نوعی انباشت دانش در زمینه مطالعات انقلاب صورت گرفته است و این روند همچنان ادامه دارد. درعین حال نظریه‌های انقلاب در طی زمان با توجه به حوادث و رویدادهایی که غالباً در نقاط مختلف جهان اتفاق می‌افتد، مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته، ساخته و بازسازی می‌شوند. با این رویکرد، به نظریه‌های پیشین در باب انقلاب به‌عنوان سرمایه نگاه می‌شود، سرمایه‌ای که زمینه‌های لازم را برای طرح نظریه‌های جدید فراهم می‌کند. تحقیقات انجام‌شده در خصوص انقلاب‌ها، اغلب محصول نوعی تقسیم‌کار غیررسمی بین نظریه‌پردازان/سازان، اصحاب علوم اجتماعی، داستان‌سرایان و روایت‌پردازان و مورخان - که البته گاهی همپوشانی‌هایی هم در کارهای آن‌ها وجود دارد - هستند.

در پاسخ به اینکه چرا انقلاب‌ها مهم هستند می‌توان سه دلیل را ارائه کرد: یکم، به دلیل فرآیندهای ماهوی و حقیقی که نقش مهمی در شکل دادن به جهان مدرن داشته‌اند. دوم، به‌عنوان مقوله‌های تحلیلی که با دیگر فرآیندهای دگرگونی اجتماعی همپوشانی دارد (البته نه اینکه کاملاً یکی باشد)، سوم به‌عنوان پروژه‌های هنجاری که بسیاری از مردم برای یا علیه آن مبارزه کرده و در این راه جان‌باخته‌اند. در اغلب مطالعات علمی اجتماعی در خصوص انقلاب، از تاریخ برای ارزیابی و تصحیح و پالایش مدعاها استفاده شده است.

این در حالی است که بسیاری از تحقیقات مهم درباره انقلاب‌ها را تاریخ‌پژوهان انجام داده‌اند (Palmer, 1959, 1954; Rudé, 1964; Brinton, 1938; Moore, 1966; Bailyn, 1967; Hill, 1975; Furet, 1999, 1981; James, 2001; Dubois, 2004; Sewell, 2005; Adelman, 2006; Ferrer, 2012). اما این نکته ضروری است که همه انقلاب‌ها منفرد و تکین هستند؛ زیرا حوادثی که باعث به وجود آمدن یک انقلاب می‌شود تکرارپذیر نیستند و زمینه‌های آن انقلاب‌ها متفاوت است؛ اما نظریه‌ها تلاش می‌کنند تا بر اساس همسانی‌ها و مشابهت‌ها نوعی نظم را در پس رویدادها شناسایی و منطق حاکم بر این وقایع را کشف نمایند (Lawson, 2019, p. 9).

گرچه ممکن است اساس کنش‌های جمعی اعتراضی بر ناخشنودی و نارضایتی از وضع موجود استوار باشد؛ اما همان‌گونه که جیمز اسکات بیان می‌دارد انقلاب‌ها اتوپیهایی هستند که همزمان، هم فراوانی مادی^۱ و هم تحقق ایدئولوژی^۲ را وعده می‌دهند (Scott, 2012, p. 22). اتوپیاها دو عنصر اصلی در خوددارند؛ یکم، وعده و امکان تحقق یک جامعه بهتر؛ و دوم وجود باوری که به این ایده تحقق می‌بخشد. اتوپیا درواقع تصویری از نظم و جهانی بهتر از شرایط کنونی؛ اما ساخته دست بشر و دست‌یافتنی است. به قول لاوسون جنبش‌های انقلابی قصد دارند که فکر و عمل را توأمان تحت شعاع قرار داده و این دو بعد را در یک رابطه هماهنگ با میانجی‌گری نظم‌های آرمانی سیاسی، اقتصادی و نمادین کنار هم قرار دهند (Lawson, 2008)؛ اما از بین بردن نظم مستقر به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. به همین دلیل، برخی طرفداران انقلاب و یا انقلابیون مشهور کاربرد خشونت انقلابی را برای دستیابی به این اتوپیاها و به ثمر رساندن انقلاب روا می‌دانند. جورج سورل (1908-1999) خشونت انقلابی را اساس و بنیانی برای رهایی جوامع از انحطاط بورژوازی و پیشبرد رهایی طبقه کارگر می‌دانست (Lawson, 2019, p. 12). به باور فرانتس فانون (1961-1925) خشونت یک نیروی پاک‌کننده است، «خشونت او (انقلابی) را ترس می‌کند و عزت نفس را به او بازمی‌گرداند» (Fanon, 1961, p. 74). لئون تروتسکی و به پیروی از وی مائو، بر ضرورت استفاده از خشونت انقلابی تأکید داشتند (Trotsky, 1920, p. 82). جملات ذیل از لنین، شیوه و نگاه وی

1. Material Plenty

2. Ideological Fulfilment

به انقلاب را به‌خوبی نشان می‌دهد:

انقلاب دعوت مردم به شام، نوشتن یک مقاله، یا کشیدن یک نقاشی، یا سوزن‌دوزی فانتزی نیست، انقلابی نمی‌تواند ظریف، آرام و ملایم، مهربان، مؤدب، خوددار و بزرگواری باشد. انقلاب یک قیام است، یک عمل خشونت‌آمیز که در آن یک طبقه، طبقه دیگری را سرنگون می‌کند، برای اصلاح یک امر نادرست باید از حدود گذشت و امر نادرست را نمی‌توان بدون تجاوز از حدود اصلاح کرد. (Lawson, 2019, p.12)

بنابراین بسیاری از انقلابیون سرکوب و کاربرد خشونت را در درون ایدئال، «خشونت به‌عنوان یک ضرورت»^۱ توجیه کرده‌اند؛ سورل، فانون، تروتسکی، مائو و سایرین همگی در این مشی استوار بوده‌اند. غالباً انقلاب‌ها همزمان دو چهره ناهمگون را در خود دارند؛ از سویی ایده‌های آزادی‌خواهی را ترویج می‌کنند و از سوی دیگر در بطن این فرآیند و با توجه به نوع ایدئولوژی انقلاب، تفکری تمام خواهانه وجود دارد که شامل اشکال جدیدی از اقتدارگرایی سیاسی، اقتصادی و نمادین می‌شود. این چهره ژانوسی، یک چهره ظریف، انتزاعی و انسان دوستانه است و چهره دیگر زمخت، خشن، محکم و کابوس‌وار است (Dunn, 1972, p. 4).

علی‌رغم وفور مطالعات انجام‌شده، همچنان پرسش‌ها و تردیدهای مهمی در مطالعه انقلاب‌ها وجود دارد؛ اینکه آیا فرآیند تداوم و یا تغییرات انقلاب را باید مطالعه کرد؛ رابطه بین عامل داخلی و خارجی در بروز و پیروزی انقلاب چگونه است؛ انقلاب‌ها زمینه‌های عمومی مشترکی دارند و یا این که هر انقلاب را باید به‌عنوان یک مورد خاص مطالعه کرد؛ و این که انقلاب‌ها به‌وسیله مردم و یا در اثر فشارهای نیروهای کلان اقتصادی رخ می‌دهند (عاملیت / ساختار)؟ هرکدام از نمونه‌های تقابل‌آمیز بالا حائز بحث و بررسی گسترده است؛ اما موضوع آخر (عاملیت / ساختار) موجب مباحث دامنه‌داری در بین نظریه‌پردازان انقلاب شده است. درحالی که افرادی مثل اریک سلین بر این باورند که اساساً انقلاب‌ها را مردم خلق و رهبری می‌کنند و برای آن‌ها می‌جنگند و می‌میرند و آگاهانه و باهدف و قصد

1. Violence -as- necessity

انقلاب‌ها را بر می‌سازند، اگر پرسش این است که چرا در یک کشوری انقلاب به وقوع می‌پیوندد و در کشور دیگری رخ نمی‌دهد، «اکنون این اتفاق نه زمان دیگری و در میان این مردم و نه مردم دیگری رخ می‌دهد؛ بنابراین ما بایستی برای پاسخ به این سؤال‌ها بر روی مردم تمرکز کنیم» (Selbin, 2008, p.130).

علی‌رغم تأکید افرادی مثل سلبین، موضوع کارگزار و ساختار و نقش آن‌ها در انقلاب‌ها یکی از موضوع‌های پرمجاذله در حوزه مطالعات انقلاب‌هاست. هرچند انقلاب‌ها را مردم در زمینه و شرایط خاصی به وجود می‌آورند، اما باید توجه داشته باشیم که انقلاب‌ها اصولاً محصول صف‌بندی‌های ساختاری گسترده هستند. پیروزی و شکست انقلاب‌ها به شرایط اساسی و خاصی بستگی دارد، انقلاب پژوهان پاسخ‌های متفاوتی به این مسئله داده‌اند؛ در پاسخ به تغییر از نظام کشاورزی به تولید صنعتی به وجود می‌آیند (Moore, 1966)، بحران‌های دولت‌ها از شکست‌های نظامی و ناکامی و شکست نخبگان سرچشمه می‌گیرند (Skocpol, 1979)، حاصل تغییرات طولانی‌مدت در تراکم‌های جمعیت هستند (Goldstone, 1991)، انقلاب‌ها ساخته نمی‌شود بلکه اتفاق می‌افتند (Skocpol, 1979, p. 17). هرکدام از این دیدگاه‌ها در جای خود قابل بحث هستند؛ اما در این نوشتار مجال کافی برای پرداختن به آن‌ها نیست. تاکنون چهار نسل از مطالعات انقلاب‌ها در آثار انقلاب پژوهان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (Goldstone, 1980 Foran, 1993; Goldstone, 2001, 2003)؛ اما هر نسل از نظریه‌های انقلاب با نقد نسل پیشین تلاش کرده است که رویکرد خاص خود را ارائه نماید. به‌طور خاص؛ نظریه‌های نسل سوم با نقد رویکرد تک عاملی و کارگزارگرایانه نظریه‌های نسل دوم و نسل چهارمی‌ها با نقد رویکرد به‌شدت ساختارگرایانه و عدم توجه به عوامل چندگانه دیگری که در بروز انقلاب نقش دارند، نظریه‌های خویش را تشریح کرده‌اند. با توجه به وضعیت طولی این نسل‌ها (در طی یک‌صد سال اخیر از نسل اول تا چهارم) به نظر می‌رسد که مطالعات انقلاب‌ها در طول زمان پخته‌تر و توسعه‌یافته‌تر شده‌اند. گرچه برخی از انقلاب‌های بزرگ در قرن هفدهم و هجدهم رخ داده‌اند (انگلستان ۱۶۴۸ و ۱۶۸۸، آمریکا ۱۷۷۶ و فرانسه ۱۷۸۹)، اما انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه و پیامدهای آن از یک سو و تحولات مربوط به پیامدهای جنگ‌های جهانی اول و دوم، هم‌زمان که قرن بیستم را به قرن انقلاب تبدیل کرد، انقلابی در مطالعات مرتبط

با وقوع انقلاب‌ها و جنبش‌های اعتراضی نیز به وجود آورد. وفور مطالعات انجام‌شده در خصوص انقلاب‌ها برخی پژوهشگران انقلاب را بر آن داشت تا به دسته‌بندی و گونه‌بندی نظریه‌ها و مطالعات انجام‌شده بپردازند؛ ایزاک کرامنیک (1972)، در مقاله‌ای به بررسی و گونه‌بندی مطالعات انجام‌شده در باب انقلاب‌ها پرداخت. پرز زاگورین (1973) نیز در مقاله‌ای پژوهش‌های انجام‌شده در مورد انقلاب را به سه دسته تقسیم کرده و به شرح هر دسته پرداخت. تدا اسکاچپول (1976) در مقاله «تبیین انقلاب‌ها: در جستجوی رهیافت اجتماعی - ساختاری» ضمن برشمردن سه دسته پژوهش‌ها و نظریه‌های انقلاب، تلاش کرد تا رهیافت جدیدی را به‌عنوان گونه چهارمی (رهیافت ساختاری تطبیقی - تاریخی) به پژوهش‌های انجام‌شده اضافه نماید؛ اما جک گلدستون در مقاله‌ای (1980) که شهرت قابل‌توجهی هم برای این پژوهشگر و نظریه‌پرداز انقلاب به همراه آورد، تلاش کرد تا بر اساس منطقی تاریخی - فرآیندی، سه نسل از نظریه‌های انقلاب را معرفی و تشریح نماید. با توجه به تحولات جهانی، وقوع انقلاب‌های اواخر دهه ۱۹۷۹ (ایران و نیکاراگوآ)، وقایع دهه ۱۹۸۰ و بالأخص در اروپای شرقی و پس‌از آن در اوایل دهه ۱۹۹۰ در شوروی سابق، برخی انقلاب پژوهان (Foran, 1993; Goldstone, 2001, 2003) با توجه به ویژگی‌ها و خصایص متفاوت این تحولات و انقلاب‌ها و عدم توانایی نظریه‌های عمدتاً ساختارگرای نسل سوم، نسل چهارمی از نظریه‌های انقلاب را بشارت داده و در پی تشریح آن برآمدند. انقلاب‌های رنگی دهه ۱۹۹۰ و تحولات اوایل قرن بیست و یکم میلادی از یک‌سو و وقوع دگرگونی‌های سریع در شمال آفریقا و خاورمیانه (بهار عربی) از سوی دیگر، هم‌ایده انقلاب‌های اجتماعی با درون‌مایه‌ها و پیامدهای گسترده را به چالش کشیدند و هم برخی کاستی‌های تلاش‌های نویسندگان نسل چهارم در خصوص توضیح و تبیین انقلاب‌ها و دگرگونی‌های جدید - انقلاب‌های غیر خشونت‌آمیز و سیاسی - را آشکار نمود. (Beck & Ritter, 2021; Ritter, 2015; Della Porta, 2016; Beck, 2017, 2018; Allinson, 2019, 2021

(Dunn, 2018; Lawson, 2016, 2019; Bayat, 2017; Abrams, 2019, 2021;

مسئله این نوشتار بحث و بررسی در خصوص مجادله‌های موجود و چگونگی امکان ظهور نسل جدیدی از نظریه‌های انقلاب برای تبیین تحولات و دگرگونی‌های اخیر است؛ بنابراین با رویکردی انتقادی توان‌ها و ضعف‌های نظریه‌های نسل چهارم بررسی و در

خصوص شواهد، دلایل و ضرورت ظهور نسل جدید (نظریه‌های نسل پنجم انقلاب) بحث خواهیم کرد.

چهار نسل نظریه انقلاب

نسل اول پژوهش‌ها و نظریه‌های انقلاب «تاریخ طبیعی نویسان» بودند. آن‌ها توصیفی از حوادث و رویدادها را ارائه کردند و الگوهایی از حوادث را بر ساختند، تلاش کردند تا مراحل عمده فرآیندهای انقلابی را مشخص نمایند و یا تحولات دموگرافیکی‌ای را که انقلاب‌ها به وجود می‌آورند، تشریح نمایند؛ اما تحلیل‌های آن‌ها فاقد ادراکات نظری محکم و استوار بود (Goldstone, 1980, p. 426). آثار این گروه از انقلاب پژوهان که در بازه زمانی ۱۹۰۰ تا ۱۹۴۰ منتشر شده (Sorokin, 1925; Pettee, 1938; Brinton, 1938) غالباً ناقد پروسه انقلاب بودند؛ اما برجسته‌ترین نظریه‌پرداز این نسل، کرین برینتون است^۱. وی در یک مطالعه مقایسه‌ای، چهار انقلاب بزرگ جهانی^۲ (تا آن زمان) را مورد بحث و بررسی قرار داده و ضمن توجه به دلایل بروز انقلاب‌ها، تلاش کرد تا برخی یکنواختی‌ها (Brinton, 1938, p. 6) در مراحل مختلف آن انقلاب‌ها را شناسایی کرده و نهایتاً نشان دهد که همه انقلاب‌ها به مرحله‌ای تحت عنوان ترمیدور^۳ ختم شده‌اند؛ «پدیده واکنش و بازگشت به رژیم پیشین، جزو تقریباً گریزنایذیر جریان انقلاب به نظر می‌رسد» (Brinton, 1938, p. 275).

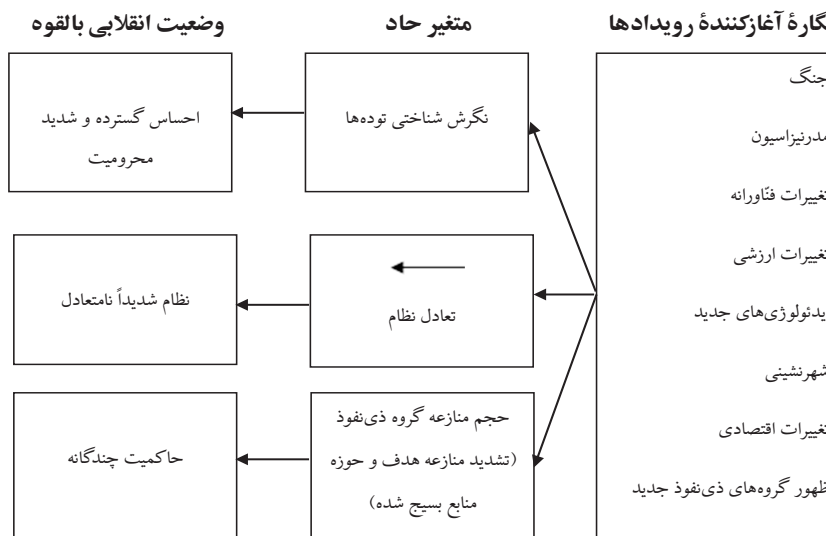
نسل دوم نظریه‌های انقلاب پس از جنگ دوم جهانی شدند. بسیاری از این نظریه‌ها در تلاش بودند تا ارتباط بین مدرنیزاسیون و شورش و طغیان در جهان سوم را توضیح دهند (Lawson, 2019, p. 49). در واقع نسل دومی‌ها کسانی هستند که در پی تبیین رویدادهای انقلابی بودند و سه دسته رهیافت متفاوت را به این منظور ارائه کردند؛ رهیافت روان‌شناسانه تبیین انقلاب (جیمز دیویس و تد رابرت گار)، رهیافت جامعه‌شناسانه (نیل اسملسر و چالمرز جانسون) و رهیافت مبتنی

۱. نویسنده کتاب کالبدشکافی چهار انقلاب.

۲. انگلستان ۱۶۴۸، ۱۶۸۸، آمریکا ۱۷۷۶، فرانسه ۱۷۸۹ و روسیه ۱۹۱۷.

۳. Thermidor یا حرکت دوری انقلاب‌ها، در اصل نام یکی از ماه‌های سال در تقویم فرانسوی است که در نهمین روز آن ماه روبسپیر و همراهانش (گروه ژاکوبین‌ها) با کودتای ناپلئون سرنگون شدند.

بر علم سیاست (ساموئل هانتینگتون و چارلز تیلی). همان گونه که گلدستون یادآوری می‌کند: نسل دوم نظریه‌های انقلاب برخلاف نسل اولی‌ها تلاش کردند تا «زیربنای موشکافانه و باریک‌بینانه‌ای را برای تحلیل‌های نظری فراهم کنند» (Goldstone, 1980, p. 425). درعین حال هر سه رهیافت در پی پاسخ به این پرسش اساسی بودند که «چرا مردم انقلاب می‌کنند؟». البته فراموش نکنیم که آن‌ها به این نکته هم توجه چندانی نداشتند که: «مردم چگونه، کجا و تحت چه شرایطی احتمالاً دست به انقلاب می‌زنند؟»؛ اما درمجموع همه آن‌ها گسترش وضعیت انقلابی را در دو فرآیند نشان دادند: ابتدا رویدادها به گونه‌ای ظاهر می‌شوند که گویی دچار فاصله یا تغییر نسبت به وضعیت ماقبل خود شده‌اند، سپس این تغییرات بر متغیر بحرانی یا حاد^۱ مؤثر واقع شده و نوعی بی‌نظمی را به وجود می‌آورد که در هرکدام از دستگاه‌های معرفتی با توجه به مبنای معرفت‌شناسانه خاص خود، متفاوت از دیگران است (تغییر نگرش توده‌ها، بی‌تعادل شدن نظام، افزایش حجم منازعه گروه‌ها). این تغییرات ممکن است درنهایت به وضعیت انقلابی تبدیل شوند. به باور گلدستون نوعی شباهت ساختاری در همه تحلیل‌های نسل دوم وجود دارد. جدول زیر این شباهت‌ها را نشان می‌دهد (Goldstone, 1980, p. 426).



انتقادات مهمی از سوی نظریه‌پردازان (عمدتاً) نسل سوم بر رهیافت‌های نسل دوم وارد شده است، «در خصوص انگاره ایجادکننده حوادث که نقطه آغازین تغییرات بعدی است، تأکید اصلی نظریه‌پردازان نسل دوم بر مدرنیزاسیون است؛ اما در اصل شاید هرگز نتوان میزان و چگونگی تغییرات و بحرانی شدن وضعیت‌های اشاره‌شده را مشاهده و اندازه‌گیری کرد و نیز این که انگاره‌های ایجاد رویداد که به عنوان علل آغازین مطرح شده‌اند، فوق‌العاده گنگ و مبهم هستند» (Goldstone, 1980, p.429). ضمن این که از یک سو، انقلاب‌ها در کشورهایی با سطوح مختلف مدرنیزاسیون به وقوع پیوسته‌اند (Skocpol, 1979, p. 37) و از سوی دیگر، نمونه‌های موفقی از پروژه مدرنیزاسیون دولت‌های اقتدارگرا (مدرنیسم آمرانه) وجود دارد که با بحران انقلابی مواجه نشده‌اند (کشورهای آسیای جنوب شرقی، کشورهای حاشیه جنوبی خلیج فارس)؛ و نهایتاً جمله معروف رود آیا نقد گزنده‌ای است در تک‌بعدی دیدن چگونگی وقوع انقلاب‌ها؛ «نارضایتی همان قدر می‌تواند وقوع انقلاب را توضیح دهد که وجود اکسیژن برای آتش‌سوزی» (Aya, 1990, p. 123).

نسل سوم نظریه‌های انقلاب در پاسخ و نقد نظریه‌های نسل دوم ظهور کرد. گرچه گلدستون آغاز گسترش نسل سوم از پژوهش‌ها و نظریه‌های انقلاب را سال ۱۹۷۵ ذکر می‌کند؛ اما در اصل در طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی پژوهش‌های مختلفی صورت گرفت که همگی با رویکردی ساختاری پدیده انقلاب را تبیین کردند؛ (Wolf, 1969; Pige, 1975; Moore, 1966)؛ (Goldstone, 1991; Trimberger, 1978; Skocpol, 1979) و این نسل از نظریه‌پردازی را تقویت کردند. برای برینگتون مور وقوع انقلاب‌ها پیروزی و یا شکست آن‌ها، به چگونگی پاسخ بورژوازی و دهقانان به تجاری شدن کشاورزی و برای وولف نقش دهقانان متوسط در ایجاد اشکالی از نارضایتی و تبدیل آن به جنبش انقلابی و برای اسکاچ پل بحران دولت از منازعه بین‌المللی و شکست نخبگان سرچشمه می‌گرفت. درعین حال در نظریه گلدستون تغییرات دموگرافیکی که از طریق فشار بر خزانه دولت موجب به هم خوردن نظم اجتماعی می‌شوند، تضعیف مشروعیت حکمرانان، اشکال جدیدی از رقابت بین‌الیت‌ها را به همراه خواهد آورد. به باور گلدستون نسل سوم نظریه‌پردازان انقلاب احاطه تاریخی گسترده‌تری دارند و نیز اینکه آن‌ها کل‌نگر تر هستند و نه تنها برآند تا انقلاب‌ها را تبیین کنند و از چرایی آن‌ها پرسش نمایند، بلکه

پیامدهای متنوع انقلاب‌ها را هم مدنظر دارند (Goldstone, 1980, p.426). گلدستون به پنج خلأ اساسی در پژوهش‌ها و نظریه‌های نسل دوم انقلاب اشاره می‌کند: اهداف و ساختارهای متغیر حکومت‌ها، مداخلات نظام‌مند فشارهای اقتصادی و سیاسی بین‌المللی، ساختار جامعه دهقانی در کشورها، انسجام یا ضعف نیروهای نظامی و نهایتاً متغیرهایی که بر روی رفتار طبقه حاکم مؤثرند (Goldstone, 1980, p.432). در مجموعه نسل سوم نظریه‌پردازان انقلاب تلاش کردند تا علاوه بر عوامل داخلی به عامل خارجی (اقتصادی و نظامی) هم به‌عنوان عاملی اثرگذار بر وقوع انقلاب تأکید نماید. به‌طور خاص اسکاچ پل بر دو دسته عامل: پیشرفت‌های انقلاب (ساختار اجتماعی زراعی، ساختار و اهداف حکومت‌ها، ساختار نخبگان) و فشارهای بین‌المللی (اقتصادی - نظامی) تأکید نمود و از سوی دیگر، با توجه به وضعیت خاص هر یک از این عوامل در کشورهایی که در آن‌ها انقلاب شده است، نوع خاصی از انقلاب را می‌توان در آن‌ها مشاهده کرد (انقلاب اجتماعی، سیاسی و غیر آن).

گلدستون در مقاله نسل سوم انقلاب‌ها، به برخی نارسایی‌های این نظریه‌ها (نسل سومی‌ها) اشاره می‌کند: چه زمانی یک دگرگونی اجتماعی انقلاب محسوب می‌شود؟ (این موضوع و مصداق‌های آن‌ها برای اسکاچ پل، ایزنشتات و تریمبرگر متفاوت است) (Goldstone, 1980, p.450)؛ دامنه مواردی که این نظریه‌پردازان بررسی کرده‌اند بسیار محدود است (اسکاچ پل فقط پنج مورد را بررسی کرده است) (Goldstone, 1980, p.425)؛ نتایج تأثیر ساختار زراعی بر روی مشارکت انقلابی بسیار متناقض بوده است؛ نسل سومی‌ها نتوانسته‌اند الگویی از حوادث در روند انقلاب را ترسیم کنند (آن‌گونه که در نسل اول بود)؛ تأثیر تغییرات دموگرافیک بر روند انقلاب‌ها چگونه بوده است؟ (Goldstone, 1980, p.453). جان فورن در نقد نسل سومی‌ها اشاره می‌کند که؛ هنگامی که می‌خواهیم موارد واقعی مرتبط با انقلاب‌ها، شامل؛ عاملیت احتمال وقوع، فرهنگ سیاسی، ایدئولوژی، ارزش‌ها و باورها را تبیین کنیم، نظریه‌های ساختارگرایی انقلاب آن‌ها را نادیده می‌گیرند «آن‌ها را از در پشتی خارج می‌کنند» (Foran, 2005, p.12).

وقوع انقلاب‌های چندطبقه‌ای و با بنیان‌های نسبتاً فرهنگی و تمایلات مذهبی در ایران و نیکاراگوآ، علاقه به این که ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی می‌تواند بسیج انقلابی را موجب شود، برانگیخت؛ بنابراین نظریه‌پردازان به‌جای علت کافی، به «زنجیره‌های علی» توجه کردند. فورن بر این باور بود که انقلاب‌ها در جهان سوم محصول تعاطی پنج شرط زنجیره‌ای و پی‌درپی هستند؛

توسعه دولتی وابسته که موجب تنش‌های اجتماعی شده؛ وجود رژیم‌های شخصی شده استثنایی، سرکوبگر که به گروه مخالف انقلابی مشروعیت می‌بخشند؛ رکود اقتصادی که به عنوان عنصر نهایی در رادیکالیزه کردن گروه مخالف عمل می‌کند؛ و گشایش در سیستم جهانی که موجب رها شدن از قیود و محدودیت‌های خارجی می‌شود (Foran, 1993, p. 13-14, 2005, p. 18-23). فورن در مقاله «مرور تئوری‌های انقلابی: به‌سوی نسل چهارم» (۱۹۹۳) توجه به عاملیت را در بررسی انقلاب‌ها به کانون نظریه‌های انقلاب بازگرداند. به باور فورن، پژوهشگران در مورد عاملیت باید به دو نکته توجه نمایند؛ فاعلین و ائتلاف‌ها و نقشی که ایده‌ها، فرهنگ، باورها، ارزش‌ها و ایدئولوژی در تحریک و انگیزش این فاعلین ایفا می‌کند (Foran, 1993, p. 8)؛ بنابراین آثار فورن در کنار پژوهش‌های دیگری چون پارسا (۲۰۰۰) گلدستون (۲۰۰۱، ۲۰۰۳، ۲۰۰۹)، سلین (۲۰۱۰)، شارمن (۲۰۰۲)، سهرابی (۲۰۰۲)، لاوسون (۲۰۰۴، ۲۰۰۵)، کرزمن (۲۰۰۸)، بک (۲۰۱۱، ۲۰۱۴، ۲۰۱۵) و ریتز (۲۰۱۵) به ظهور نسل چهارم پژوهش‌های انقلاب کمک کردند.

بنابراین پژوهش‌های نسل چهارم، انقلاب را ملغمه‌ای مرتبط از بحران سیستمی، گشایش‌های ساختاری و کنش جمعی تلقی می‌کنند که از تعاطی عوامل بین‌المللی، اقتصادی، سیاسی و نمادین بروز و ظهور می‌کند. گلدستون در مقاله به‌سوی نسل چهارم بر این باور است که رهیافت‌های نسل چهارم، نه برای تعیین علل بی‌ثباتی بلکه برای رفع «بی‌ثباتی ثبات» هستند (Goldstone, 2001, p. 172)؛ به عبارت دیگر، رویکردهای نسل چهارم بر اینکه چگونه عوامل بین‌المللی همچون روابط تجاری وابسته و نیز نفاق نخبگان، استانداردهای ناامن زندگی و رهبری ناعادلانه ثبات دولت را به چالش می‌کشد (Goldstone, 2001, pp. 77-81)؛ بنابراین طیفی از عواملی که مشروعیت دولت را مختل می‌کند، اساساً ثبات را مشکل‌ساز می‌سازد (Goldstone, 2001, p. 173). بدین‌سان بی‌ثباتی پیشرفت لازم برای نسلی از بحران انقلابی است. گلدستون در خصوص فرآیند انقلاب‌ها به چهار موضوع؛ شبکه‌ها، ایدئولوژی، رهبری و جنسیت توجه نموده است. انقلابیون اقدامات خود را در قالب شبکه‌هایی از پیش موجود سامان می‌دهند، ایدئولوژی‌ها هوشمندانه و گزینشی ساخته می‌شوند و کارآمدترین ایدئولوژی‌ها آن‌هایی هستند که بر اساس چارچوب‌های فرهنگی غالب و بنیادین جامعه ساخته می‌شوند و به‌منظور به چالش کشیدن قدرت هیأت حاکمه تلاش

می‌کنند تا بین چارچوب‌های فرهنگی گروه‌های مختلف پل ارتباطی برقرار کرده و بنیانی برای همکاری‌های چندجانبه میان طبقاتی فراهم نمایند. وجود رهبری یکی از عوامل کلیدی در پیروزی انقلاب‌هاست؛ اما موفقیت رهبران به شدت تابع شرایط پس‌زمینه و نیز درک و دریافت رهبران از این شرایط است (Goldstone, 2001, p.156). یکی دیگر از مسائل مهم، رابطه بین جنسیت و مشارکت در جنبش‌های اجتماعی است (Moghadam, 1997; Taylor, 1998)؛ اما گلدستون بر این باور است که رهبران زن همچنان تحت لوای شوهر یا پدر شهیدشان توانسته‌اند رهبری جنبش‌های اعتراضی را به عهده گیرند (آکوئینو در فیلیپین، کامورو در نیکاراگوآ، اوئنگ سان چی در برمه و حتی رهبران زن دموکراسی خواه مثل: ایندیرا گاندی در هند و بی‌نظیر بوتو در پاکستان چنین بوده‌اند) (Goldstone, 2001, p.160)؛ بنابراین نظریه نسل چهارمی بایستی همه شروط کلیدی در نظریه اسکاچ پل را واژگون نماید، با بی‌ثباتی به عنوان یک وضعیت پروبلماتیک برخورد کند، طیف وسیعی از عوامل و شرایط را به عنوان عوامل برهم زننده ثبات در نظر بگیرد و تصدیق نماید که انقلاب‌ها محصول فرآیندهای هویت‌یابی، شبکه‌ها، اتحادها، رهبری، ایدئولوژی‌های رقیب، تعامل بین حاکمان، نخبگان و گروه‌های مردمی و قدرت‌های خارجی در منازعات پیشرو هستند (Goldstone, 2001, p.172).

از این رو می‌توان گفت که نسل چهارم نظریه‌های انقلاب، نسل‌های پیشین مطالعات انقلاب را توسعه داده و برای بررسی انقلاب‌ها علل و عوامل عدیده‌ای را در نظر می‌گیرد. تحلیل انقلاب‌ها نشان داده است که عوامل گوناگونی از جمله: رکود اقتصادی، فرهنگ‌های ترمد و عصیانگری، توسعه وابسته، فشار جمعیتی، ساختار رژیم شخصی شده و یا استعماری، اتحادهای چندطبقه‌ای، زوال اعتبارهای ملی گرایانه، شکست نظامی، گسترش ایدئولوژی انقلابی و نظایر آن و رهبری کارآمد، همگی علل چندگانه انقلاب‌ها هستند. هرچند که در مورد‌های متفاوت، این عوامل می‌توانند متفاوت (بر اساس هر انقلاب خاص) باشند (Goldstone, 2001, p.172). متفاوت و متنوع دیدن انقلاب‌ها توسط نظریه پردازان نسل چهارم، حاکی از آن است که آن‌ها انقلاب‌ها را حاصل فرآیندهایی می‌دانند که ناشی از چندگانگی علت‌هاست؛ بنابراین پژوهشگران نسل چهارم هم متغیرهای بیشتری را اضافه کرده و هم موارد بیشتری از انقلاب‌ها را مورد مطالعه قرار داده‌اند.

آن گونه که چارلز کرزمن آن را «اقتران چند متغیره^۱» نام گذاری می کند (Kurzman, 2003, p.117). گلدستون نیز در یکی از نوشته هایش شرایط لازم و کافی برای ایجاد وضعیت که وی آن را «تعادل ناپایدار^۲» نامیده، وضعیتی که به نوبه خود وضعیت انقلابی را تقویت می کند، به شرح ذیل برمی شمارد؛ «فشارهای مالی، بیگانگی نخبگان، خشم مردمی، رواج روایت های مقاومت، فراهم شدن شرایط مطلوب و مناسب در عرصه روابط بین الملل، به طور خاص خودداری یک قدرت حامی بین المللی از حمایت از یک کشور وابسته» (Goldstone, 2014, p. 16-19). به باور گلدستون این شرایط، طیفی از علل مختلف از فشارهای جمعیتی و اشکال جدیدتر را در برمی گیرد که بی ثباتی را تقویت کرده و نهایتاً با عنوان علل بنیادی انقلاب عمل می کند (Goldstone, 2014, p. 5-21).

اساس نظریه های نسل چهارم بر این قاعده استوار است که انقلاب ها دارای صفات ثابتی نیستند؛ اما این موضوع هم از نظر تدوین یک بینش کلی و هم از نظر روش شناسی مشکلاتی را ایجاد می کند؛ زیرا همان گونه که الکساندر موتیل بیان می کند: «انقلاب ها اشیا و موجودات محسوسی نیستند که بتوان آن ها را لمس کرد،... طبیعتاً هم مجموعه ای از حوادث و رخدادها وجود دارند که قابل بررسی هستند و هم شاهدان عینی ای که ادعا دارند که انقلاب ها را دیده اند، اما در حقیقت آن ها هم مجموعه ای از حوادث، فرآیندها و مردم را دیده اند که.. (Lawson, 2019 Quoted from: Motyl, 1999, p.23) باهم چیزی به نام انقلاب را رقم زده و به این نام شناخته می شوند» بنابراین انقلاب ها، زنجیره ای از حوادث و رویدادها هستند که در زمان و طول زمان اهمیت خود را نشان می دهند، روندهای درهم تنیده ای که معنای خود را از نظم و زنجیره ای از حوادث که به هم مرتبط هستند، به دست می آورند (Lawson, 2019 Quoted from Motyl, 1999, p.23). اما چند متغیره ای دیدن انقلاب ها هم با یک خطای روش شناسی همراه است که دانیل لیتل آن را «انفجار ترکیبی^۳» یعنی کاستن تاریخ به یکسری حوادث ظاهراً تصادفی می نامد؛ اگر همه حوادث تاریخی در موضوعی که علت ها بیش از نتایج و پیامدها هستند، محاسبه و تعیین کننده

1.Multivariate Conjunctionalism

2.Unstable Equilibrium

3.Combinatorial Explosion

قلمداد شوند، آنگاه تحلیل ما ضرورتاً «داستان علی واقعی»^۱ را نادیده می‌گیرد (Lawson, 2019, p. 52). تئوری‌ها در اصل نشان می‌دهند که در زنجیره حوادث تاریخی قابل توجه و مهم، چه چیزهایی کمتر قابل توجه هستند. البته می‌توان انقلاب‌ها را به‌عنوان مجموعه پیچیده و خاصی از حوادث زمینه‌مند در نظر گرفت که منجر به تولید روایت‌های تحلیلی می‌شود که برآند تا چگونگی به وجود آمدن، تداوم و پایان انقلاب‌ها را بازسازی کنند. بر مبنای تعریف فوق، کنش اجتماعی در درون زمینه‌های کنش که رفتار را محدود می‌کند و به این کنش‌ها معنا می‌بخشد، قرار می‌گیرد (McAdam, Tarrow & Tilly, 2004). در ایام عادی نظم اجتماعی به‌طور نسبی پایدار است. در چنین ایامی بسیاری از زمینه‌های کنش مانند: جنسیت، طبقه و روابط قومی آن‌قدر عمیق هستند که در برابر تلاش برای تغییرات رادیکال مقاومت می‌کنند؛ اما در ایام غیرعادی، ازجمله انقلاب‌ها، امکان تغییر شکل حوزه‌های عمل و مقوله‌های معنا فراهم می‌شود (Goldstone, 2012, pp. 39-45)؛ بنابراین انقلاب‌ها، تلاش برای شکستن میدان‌های عمل موجود و تعبیه نظم‌های نهادی جدید هستند. این فرآیند توأمان جابجایی - جایگزینی در زمینه‌های گوناگونی از کنش اقتصادی، سیاسی و نمادین به‌طور هم‌زمان رخ می‌دهد.

نسل سوم و نسل چهارم نظریه‌های انقلاب ادعا دارند که به‌طور کامل به جنبه‌های بین‌المللی انقلاب در تحلیل‌هایشان توجه کرده‌اند. اسکاچ پل بر این باور بود که بدون ارجاع نظام‌مند به ساختارهای بین‌المللی و توسعه تاریخی جهانی نمی‌توان انقلاب‌های اجتماعی را تبیین کرد (Skocpol, 1979, p. 14). او نقش سازنده‌ای را برای دو عامل بین‌المللی در انقلاب‌ها قائل بوده است؛ گسترش نابرابر سرمایه‌داری جهانی و رقابت بین دولتی (به‌طور خاص رقابت نظامی) (Skocpol, 1973, p. 30). چارلز تیلی هم برای اهمیت رقابت بین دولتی، نقش قابل توجهی قائل بود (Tilly, 1990, p. 186). گلدستون نیز به شیوه‌های گوناگونی که از طریق آن‌ها روابط بین‌المللی مساعد به ایجاد شرایط بی‌ثباتی اجتماعی کمک می‌کند، اشاره کرده است (Goldstone, 2014, pp. 19-20). جان فورن هم به پنج شرط ضروری برای تحقق انقلاب‌ها در جهان سوم اشاره می‌کند که دو شرط اصلی آن؛ توسعه وابسته و باز شدن فضای جهانی است (Foran, 2005, p. 18). برخی از نویسندگان هم بر این باورند که انقلاب‌های بزرگ «انقلاب‌های محور» بر

روی امواج انقلابی در کشورهای دیگر «انقلاب‌های وابسته» تأثیر دارند (Katz, 1997, pp. 13-29). ریتز هم به نکته‌ای اشاره دارد که چگونه یک زمینه بین‌المللی، «قفس آهنین سرمایه‌داری» دولت‌های اقتدارگرا را برای پذیرش اصول و شیوه‌های دموکراتیک تحت فشار قرار داده و در تنگنا می‌گذارد... بافت ساختاری لیبرالیسم بین‌المللی (با توجه به فشاری که بر رژیم‌های اقتدارگرا وارد می‌کند) موجب گشایش‌هایی می‌شود که در آن اپوزسیون داخلی آن رژیم‌ها بدون خشونت از توانایی و امکان بسیج برخوردار می‌شود. (Ritter, 2015, p. 5)

علی‌رغم توجه فراوان نظریه‌پردازان و پژوهشگران نسل سوم و بالأخص نسل چهارم به نقش عامل بین‌المللی، نقدهایی هم از این منظر به آرای آن‌ها وارد شده و برخی کاستی‌های نظریه آنان برجسته شده است. لاوسون سه ایراد اساسی بر کارهای این انقلاب پژوهان وارد کرده است: ۱) علی‌رغم توجه روزافزون به نقش عامل بین‌المللی در بروز انقلاب‌ها، ارزیابی دقیقی از نقش این عامل در آثار انقلاب پژوهان وجود ندارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد که همچنان تلاش‌ها و کارهای زیاده‌تری در این زمینه باید انجام داد. ۲) تقلیل عامل بین‌المللی به چند عامل کوچک‌تر، مثلاً در آثار اسکاچ پل رقابت بین دولتی به صرف تعاملات نظامی و به‌ویژه شکست در جنگ تقلیل داده شده است، «جنگ‌ها... ماما‌های بحران‌های انقلابی هستند» (Skocpol, 1979, p. 286)؛ بنابراین سایر فرآیندهای بین‌المللی اغلب نادیده گرفته شده‌اند. ۳) نکته سوم تلاش پژوهشگران برای پیوند عامل بین‌المللی به کلیت نظریه‌های خویش است و نه این که آن را در چارچوبی واحد تئوریزه کنند (Lawson, 2016, p. 119). از سوی دیگر، برخی انقلاب پژوهان با توجه به تحولات (منظور تحولات انقلابی و کنش‌های جمعی اعتراضی است) اواخر قرن بیستم و بالأخص تحولات مرتبط با کنش‌های جمعی اعتراضی در شمال آفریقا و خاورمیانه (بهار عربی ۲۰۱۱)، توانایی و کفایت نظریه‌های نسل چهارم انقلاب‌ها را برای تبیین این پدیده‌ها مورد تردید قرار داده‌اند.

نسل پنجم؟

جیمی آلینسون در مقاله، «آیا نسل پنجم نظریه انقلاب در راه است» (Allinson, 2019) با بررسی سه اثر مهم در زمینه انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی، ادعایی را در مورد ظهور نسل پنجم نظریه‌های انقلاب طرح کرده است، این مقاله نسل پنجمی را که تاکنون تأیید نشده در سه اثر مورد بررسی؛ «انقلاب بدون انقلابیون» (Bayat, 2017) «انقلاب کجا

رفت؟» (Della Porta, 2016)، «قفس آهنین لیبرالیزم» (Ritter, 2015) شناسایی و ادعا می‌کند که موضوع مورد مطالعه (انقلاب) به عنوان یک «دگرگونی اجتماعی خشونت‌آمیز» به «تغییر رژیم سیاسی به صورت غیر خشونت‌آمیز» تغییر محتوا داده است (Allinson, 2019, p. 1)؛ بنابراین وی ادعا می‌کند که: «پدیده‌هایی مانند گذار دموکراتیک و تغییر رژیم‌ها به صورت تحمیلی از خارج، جایگزین انقلاب‌های اجتماعی شده‌اند» (Allinson, 2019, p. 1) با دگرگونی‌ای که در شیوه و نوع انقلاب‌ها رخ داده است، شاهد تغییرات اساسی آن‌ها از لحاظ درون‌مایه‌ها، اهداف و حاملین هستیم؛ بنابراین نظریه‌های نسل چهارم که برای تبیین و تحلیل انقلاب‌های اجتماعی، طراحی و تدوین شده بودند، به دلیل تغییر موضوع مورد مطالعه (انقلاب‌های غیر خشونت‌آمیز و سیاسی)، امکان و توان تبیین پدیده‌های جدید را ندارد. به باور آلینسون ویژگی تعیین‌کننده نسل پنجم انقلاب، فاصله گرفتن از انقلاب به عنوان یک رویداد گسسته است که می‌تواند در پیوستاری بین تغییرات اجتماعی و سیاسی قرار گیرد و با وجود یا عدم وجود سایر عوامل از پیش موجود، دارای ویژگی هم‌بسته‌ای باشد؛ بنابراین انقلاب‌ها فرآیندهایی هستند که زنجیره‌ای از رویدادها را تشکیل می‌دهند که اهمیت خود را در طول زمان و در زمان به دست می‌آورند (Allinson, 2019, p. 1). این دگرگونی در درک انقلاب، بیانگر و منعکس‌کننده تغییر در تجربه عینی انقلاب در طی سال‌های ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۰ است که جورج لاوسون از این انقلاب‌ها به «انقلاب‌های مذاکره‌ای» یاد می‌کند (Allinson, 2019, p. 2). در مجموع این دگرگونی‌ها (انقلاب‌ها) در طی سه دهه گذشته دارای ویژگی‌هایی هستند که آن‌ها را از نمونه‌های پیشین انقلاب‌های اجتماعی متمایز می‌کند؛ در این انقلاب‌ها، دگرگونی‌ها به دگرگونی‌های سیاسی و نمادین محدود شده و میدان عمل اجتماعی و اقتصادی جای خود را به میدان سیاسی و نمادین داده است؛ در اکثر این دگرگونی‌ها خشونت محدود شده است؛ بنابراین از تغییرات خشونت‌بار که یکی از ویژگی‌های انقلاب‌های بزرگ بود نشانی نیست؛ نظام بین‌المللی و قدرت‌های بزرگ با این دگرگونی‌ها همدلی کرده و از آن‌ها حمایت می‌کند؛ نتیجه این انقلاب‌ها، شکل‌گیری دولت‌های کوچک و نسبتاً ضعیفی (در مقابل جامعه) بوده است و این نقطه

مقابل پیامدهای انقلاب‌های بزرگ است که حاصل آن‌ها شکل‌گیری دولت‌های بزرگ و قدرتمند (لویاتان‌های متمرکز)^۱ بوده است؛ بنابراین در سه-چهار دهه اخیر شاهد گذار دموکراتیک و سیاست‌های غیر خشونت‌بار بوده‌ایم.

آلینسون سه کتاب مورد بررسی خویش را که موضوع بحث آن‌ها انقلاب و قیام‌های ۲۰۱۱ در کشورهای عربی است، در راستای همان تغییر پارادایمی می‌داند: «آن‌ها قیام‌های عربی را در رده قیام‌های توده‌ای برای دگرگونی سیاسی و نه اجتماعی قرار می‌دهند که با روش‌های ظاهراً غیر خشونت‌آمیز و مقاومت مدنی همراه بودند» (Allinson, 2019, p. 2). البته نقدهای گزنده‌ای به رویکرد اصلی این کتاب‌ها هم وارد شده که برخی حتی آن ناآرامی‌ها را واجد قرار گرفتن ذیل عنوان انقلاب ندانسته‌اند نویسندگان فوق انقلاب را به‌عنوان یک «فرآیند تاریخی باز»^۲ تصور کرده‌اند و نه فرآیندی که نتیجه‌ای مشخص داشته باشد؛ زیرا در این تصور انقلاب عبارت است از دوره‌ای که بسیج مردمی به‌طور مؤثری حاکمیت رژیم موجود را به چالش کشیده باشد حتی اگر به پیروزی هم دست نیابد (Abdelrahman, 2014, pp. 3-10).

نکته دیگری که در خصوص انقلاب‌های عربی حائز اهمیت است پیامدهای این انقلاب‌هاست. تقریباً به‌غیر از تونس، همه آن انقلاب‌ها سرانجام بسیار زیان‌بار و ناامیدکننده‌ای داشته‌اند و این برخلاف آن چیزی است که دانیل ریتز در کتاب «قفس آهنین لیبرالیسم»^۳ ادعا کرده بود. ریتز بر این باور بود که مدل نسل پنجم انقلاب‌ها تحت تأثیر هنجارهای لیبرالیسم جهانی موجب گسترش «انقلاب‌های غیر مسلح»^۴؛ سرنگونی نامنظم یک رژیم سیاسی از طریق بسیج توده‌ای عمدتاً غیر خشونت‌آمیز شده است (Ritter, 2015, p. 7). شاید این اظهار نظر ریتز در مورد انقلاب‌های رنگی در اروپای شرقی و نیز کشورهای جدا شده از شوروی سابق (گرجستان و اوکراین) صدق کند، اما موارد مربوط

-
1. Centralized Leviathans
 2. Open Historical Process
 3. The Iron Cage of Liberalism
 4. Unarmed Revolutions

به بهار عربی به‌استثنای تونس، بقیه با مشکلات عدیده‌ای مواجه شدند؛ انقلاب مصر با کودتای عبدالفتاح السیسی در سوم ژوئیه ۲۰۱۳ منجر به برکناری محمد مرسی شد و به وضعیتی مشابه رژیم پیشین بازگشت؛ در لیبی هرچند با حمایت نظامی غرب رژیم محمد قذافی ساقط گردید؛ اما حاصل این تحولات جنگ داخلی در لیبی بوده که تاکنون سامان قابل توجهی پیدا نکرده است. هرچند اعتراضات در سوریه با سرکوب سنگین رژیم حاکم مواجه شد و به جنگ داخلی، مداخلات خارجی و ظهور داعش در این کشور انجامید؛ اما رژیم بشار اسد توانست درنهایت بر مخالفت‌ها فائق آمده و تداوم پیدا کند، در بحرین هم علی‌رغم اعتراض‌های سراسری، رژیم حاکم (خلیفه) توانسته است با حمایت عربستان و تأیید غرب، مخالفین را سرکوب کرده و حاکمیت خویش را تحکیم نماید؛ بنابراین قیام‌های ۲۰۱۱ شباهت‌های بسیار بیشتری با «شورش‌های طبقاتی توده‌ای از پایین»^۱ در نظریه اسکاچ پل داشتند تا انقلاب‌های صلح‌آمیز (Allinson, 2019, p. 4).

دلپورتا در کتاب «انقلاب کجا رفت؟» تلاش کرد تا مدلی از دستاوردهای نسل پنجم انقلاب را با محو کردن مرزهای بین موفقیت و شکست انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی ارائه کند، او دو نوع‌گذار دموکراتیک؛ «پیما نخبگان»^۲ و «دموکراتیزاسیون پرحادثه»^۳ به دنبال اعتراض‌های شدید را در این رابطه معرفی می‌کند (Della Porta, 2016, p. 4). دلپورتا بر آن است تا مرزهای بین انقلاب، جنبش‌های اجتماعی و گذار دموکراتیک و «تفکیک انقلاب به‌عنوان یک موجودیت» را به «انقلاب به‌عنوان یک فرآیند» محو کرده و مرزهای بین یک انقلاب شکست‌خورده و موفق را برهم زند (Allinson, 2019, p. 5)؛ اما او هم مانند بسیاری دیگر از نظریه‌پردازان به فشارهای ضدانقلابی از سوی مخالفین داخلی و خارجی که در مقابل بازتوزیع اجتماعی به نفع طردشدگانی که مصمم به مقاومت بودند، کم‌توجهی کرده است. از این منظر نسل پنجم نظریه‌های انقلاب دلپورتا، قادر به تحلیل توان و اقدامات نیروهای ضدانقلاب نبوده و آن انقلاب‌ها را به‌عنوان آرزوها و امیال

-
1. Mass Class-Based Revolt from Below
 2. The Classic Elite Pact
 3. Eventful Democratization

شکست خورده گذار دموکراتیک معرفی می نماید.

بیات (2017) تلاش کرده است تا به این پرسش پاسخ دهد که چرا و چه موقع تغییر رژیم سیاسی جایگزین دگرگونی عمیق اجتماعی به عنوان انقلاب شد؟ او پیامدهای بهار عربی را به عنوان ماحصل این گذار تحلیل می کند (Allinson, 2019, p. 6) و آن را «رفرم - انقلاب»^۱ (اصقلاب) می نامد؛ «ترکیبی از بسیج انقلابی و مسیرهای اصلاح طلبی که با ادعاهای جمعی رادیکالی شده از پایین همراه بودند» (Bayat, 2017, p. 27). ایشان علل ناکامی قیام‌های عربی را در عدم تعادل بین دو مفهوم «جنبش»^۲ و «تغییر»^۳ می داند که وزن اولی بسیار سنگین و وزن دومی بسیار ناچیز است و به همین دلیل انقلابیون به جای تصرف یا ساختن نهادهای جدید، بر کنترل اولیه فضاها و میدان‌ها متمرکز بودند. در چنین فضایی ضد انقلابیون یا اسلام گرایان «موج سوار»^۴ که نوید بازگشت ثبات و رفاه می دادند به دلیل فقدان جذابیت هرگونه برنامه یافتگی مبنی بر ایجاد نظم جدید به همراه فقدان رهبری کاریزماتیک یا قدرت قاهره‌ای که بتواند نظم قدیم را سرنگون نماید، همه انقلاب‌ها به جز یک مورد (تونس) با جنگ داخلی خونین، مداخله خارجی و یا بازسازی رژیم پیشین مواجه شدند (Bayat, 2017, pp. 217-225).

به باور آلینسون اگر ویژگی اصلی انقلاب‌های بزرگ کلاسیک بسیج آنتاگونیستیک (تخاصم آمیز) و دگرگونی اجتماعی بوده و ویژگی اصلی انقلاب‌های دهه ۱۹۹۰ بسیج گسترده و پیامدهای محدود، انقلاب‌های عربی واجد هر دو ویژگی تخصص و محدودیت بودند (Allinson, 2019:8). درمجموع آلینسون تلاش کرده است که نشان دهد نسل پنجم نظریه‌های انقلاب آمده و سپری شده است (Abrams, 2019, p.1). این نکته را نباید فراموش کنیم که بین تحولاتی که در اواخر دهه ۱۹۸۰ و در طی دهه ۱۹۹۰ به عنوان انقلاب‌های رنگی رخ داد (در اروپای شرقی، شوروی سابق و برخی جمهوری‌های منفک

-
1. Refolution
 2. movement
 3. Change
 4. Free-Riding

شده از شوروی پس از فروپاشی آن) و تحولاتی که در شمال آفریقا و خاورمیانه تحت عنوان بهار عربی در سال ۲۰۱۱ به وقوع پیوست، تفاوت‌های آشکاری وجود داشته است. انقلاب‌های عربی با انقلاب‌های غیر خشونت‌آمیز اواخر دهه ۱۹۸۰ و دهه ۱۹۹۰ میلادی و همچنین انقلاب‌های کلاسیک تفاوت دارند. انقلاب‌های عربی محدود به لحظه‌ای بودند و به راحتی خرد و شکسته شدند و به‌ویژه در مقابل ضدانقلاب آسیب‌پذیر بودند؛ بنابراین در مجموع می‌توان آن‌ها را «انقلاب‌های شکننده»^۱ نام گذاری کرد.

در مقابل ادعای آلینسون که بر این باور بود که؛ پیشنهادش در مورد نسل‌تئوریک جدید باید از نسل پیشین که «انقلاب‌ها را به‌عنوان فرآیند» قلمداد می‌کرد، متمایز شده و انقلاب‌ها را باید به‌عنوان واحدهای منفردی که می‌توانند با سایر پدیده‌ها مرتبط باشند در نظر گرفت، به نظر می‌رسد که این رویکرد رابطه‌ای در خصوص انقلاب‌ها در آثار انقلاب پژوهان نسل چهارم (Goldstone, 2001, 2009; Emir Bayer, 1996; Tilly, 1995; Foran, 2005; Lawson, 2016; Ritter, 2015; Abrams, 2019: 5) مورد تأکید بوده است. در صورتی که این نقد را بپذیریم، تلاش آلینسون چیز تازه‌ای به پیشرفت‌تئوریک نظریه‌های انقلاب اضافه نکرده است؛ اما علی‌رغم این نقدها به نظر می‌رسد که عمر نسل چهارم نظریه‌های انقلاب به دلیل عدم توان کافی برای تحلیل وقایع و رخداد‌های جدید، در حال سپری شدن است. آبرامز سه مانع اصلی برای پیشرفت نسل چهارم معرفی کرده است؛ تلاش بیش‌ازحد جاه‌طلبانه نظریه‌پردازان نسل چهارم برای جایگزینی نظریه‌پردازی با مدل‌سازی؛ تمایل فراوان برای پوشش دادن چندین متغیر به‌طور هم‌زمان؛ و نهایتاً جابجا کردن زمینه از طریق قواعد همپوشان (Abrams, 2019, p. 5).

فورن و گلدستون (واضعین اصلی نظریه‌های نسل چهارم) تلاش کردند تا مدل‌های فراگیری را پیشنهاد نمایند که برای تحلیل همه انقلاب‌ها در طول زمان و مکان قابل استفاده باشد، «دور شدن از نظریه‌های تک‌علیتی به نفع مدل‌های پیچیده‌تر و چند علیتی‌تر» (Foran, 1993, p. 16) و یا «برای درک کامل انقلاب‌ها باید انعطاف‌پذیری نخبگان، صفحه‌بندی‌های مردمی فرآیندهای بسیج و نیز اهداف و نتایج متغیر بازیگران و رویدادهای

انقلابی را در نظر گرفت» (Goldstone, 2001, p. 172). البته این مدل‌سازی را برخی انقلاب پژوهان به دلیل نادیده گرفتن عناصری چون عاملیت، روانشناسی، تعهدات عاطفی، فرهنگ و سیاست مورد نقد قرار داده‌اند (Emir & Goodwin, 1996, pp. 360-361). برخی هم عقیده دارند آثار نظریه پردازان جسور نسل سوم (Skocpol, 1979; Gurr, 1970; Tilly, 1978; Trimberger, 1978) که بر پیچیدگی و اقتضای پدیده‌های انقلابی تأکید داشتند و اغلب گرچه برای تحلیل خود یک عامل را بر عوامل دیگر - که فکر می‌کردند به شدت مورد غفلت قرار گرفته است - (گار؛ عوامل روان‌شناختی، تیلی؛ فرآیندهای سیاسی طولانی، تریمرگر؛ نقش نخبگان انقلابی، اسکاچ پل؛ نقش دولت) ترجیح می‌دادند؛ اما آن‌ها واقف بودند که متغیرهای دیگر نیز دارای توان علی قابل توجهی هستند (Abrams, 2019, p. 8).

گسترش دو حوزه مطالعاتی جدید، هم توجه بسیاری از پژوهشگران انقلاب را جلب کرد و هم موجب نارضایتی عدهٔ قابل توجهی از محققین این حوزه شد. این دو حوزه مطالعاتی عبارت بودند از؛ مطالعات جنبش‌های اجتماعی و مطالعات حوزهٔ دموکراتیزاسیون. این دو حوزه گرچه کمک شایانی به مطالعات انقلاب‌ها کرده‌اند؛ اما درعین حال مطالعهٔ انقلاب‌ها هدف غایی آن‌ها نبوده است. در چنین مطالعاتی فرآیندهای انقلابی به عنوان نمونه‌ای از «سیاست ستیز^۱» در نظر گرفته می‌شدند، جنبش‌های انقلابی هم به عنوان «جنبش‌های اجتماعی انقلابی» و پیامدهای انقلابی هم به عنوان مواردی از «گذار دموکراتیک^۲» تلقی می‌شوند (Abrams, 2019, P. 9). پیش از این سه محقق برجستهٔ حوزهٔ مطالعات انقلاب و کنش‌های جمعی اعتراضی در زمینهٔ سیاست ستیز کتابی منتشر کرده بودند.^۳ آن‌ها سعی کردند تا زمینهٔ مطالعات جدیدی را فراهم آورند که به پویایی‌ها، مکانیسم‌ها، فرآیندها و دوره‌هایی که طیف وسیعی از پدیده‌های سیاسی همچون اعتراض‌های غیر پیوسته، انتخابات، درگیری‌های قومی، جنگ‌های داخلی و تروریسم دربرمی‌گرفت، توجه بیشتری صورت گیرد؛ اما مسئلهٔ اصلی آن است که این پروژه «یک حوزهٔ تخصصی کاملاً مجزا

1. Contentious Politics

2. Democratic Transition

3. Macadam, Doug; Tarrow, Sidney; Tilly, Charles (2004) Dynamics of Contention, Cambridge University Press.

بود که به مطالعه تطبیقی انقلاب متصل شده بود و البته کار آن‌ها در درون رویکرد نسل چهارم نظریه انقلاب قرار داشت» (Abrams, 2019, P. 9; McAdam, Tarrow & Tilly, 2004, p. 2). در خصوص مطالعه پیامدهای انقلابی و به تعبیری دموکراتیزاسیون نیز مطالعات مفصلی در خصوص تحولات سال‌های ۱۹۸۹ تا ۲۰۱۱ صورت گرفته است (Huntington, 1991; Brown, 2013; Stepan & Linz, 2013). اما پژوهشگران حوزه مطالعات انقلاب‌ها نقدهای زیادی به ارتباط دادن و یا محدود کردن اهداف انقلاب‌ها به دموکراتیزاسیون دارند، «ارتباط بین دموکراتیزاسیون و انقلاب را متخصصان گذار به گونه‌ای عادی مورد سوءاستفاده قرار داده‌اند» (Lawson, 2008, p. 157). در خصوص دو مورد پیش گفته چند نکته حائز اهمیت است؛ نخست اینکه هر دو رویکرد در درون رهیافت نسل چهارم رشد کرده و به گسترش این نسل کمک کرده‌اند و دوم مطالعات جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیزاسیون در حوزه مطالعات انقلاب‌ها، موضوع‌های محوری نیستند. همان گونه که آبرامز اشاره می‌کند: «انقلاب‌ها گهگاه در فرآیندهای دموکراتیزاسیون رخ می‌دهند و اغلب ویژگی‌های جنبش‌های اجتماعی را دارند؛ اما این دو پدیده نهایتاً در مطالعات انقلاب‌ها، موارد حاشیه‌ای هستند؛ بنابراین جای تعجب نیست که دانش حاصل از چنین رویکردهایی بیش از آنکه در مورد انقلاب به ما کمک کند، به مطالعات دموکراتیزاسیون و جنبش‌های اجتماعی کمک می‌کنند» (Abrams, 2019, p. 10)؛ اما در مجموع برای آبرامز که تمرکز اصلی‌اش بر وقایع ۲۰۱۱ است، رویدادهای فوق تداوم نسل چهارم است و نسل پنجم هنوز توسعه نیافته است (Beck & Ritter, 2021, p. 2).

بنابراین توان تحلیلی نسل چهارم نظریه‌های انقلاب به دلایل مختلف مورد تردید قرار گرفته است: پوشش دادن متغیرهای خیلی زیاد برای تحلیل پدیده انقلاب؛ دور شدن از نظریه‌پردازی جسورانه (آن گونه که در نسل دوم و سوم بود)؛ یا جابجا شدن موضوع (انقلاب) با موضوع‌های دیگری (دموکراتیزاسیون، جنبش‌های اجتماعی). مسائل بسیار زیادی وجود دارد که نظریه‌های نسل چهارم انقلاب‌ها پاسخی برای آن‌ها ندارند، بالأخص پیامدهای انقلاب‌های بهار عربی (۲۰۱۱) همچنان یکی از نقاط مبهمی است که نیاز به

پژوهش‌های تجربی و نظری گسترده‌ای دارد، نظریه‌هایی که بتوانند طیف گسترده‌تری از پدیده‌های انقلابی را به تصویر بکشند، نه تنها به نخبگان و سازمان‌های انقلابی بلکه به نقش و اثرگذاری توده‌ها هم توجه نمایند و نتایج و پیامدهای انقلاب را نیز توضیح دهند.

در تقابل با بحث‌های پیشین، بک و ریتر مباحثه‌های آلینسون (2019) و آبرامز (2019) در مورد وضعیت کنونی نظریه انقلاب و نیز وضعیت و توان نسل چهارم نظریه‌های انقلاب برای پاسخگویی به مسائل جاری و تجربی در حوزه انقلاب را مورد بحث و نقد قرار داده و ادعا کرده‌اند که باید ایده «نسل‌های نظری» را کنار گذاشته و در عوض درباره ایده‌های جدید و پدیده‌ها بحث کنیم و آینده جدیدی را برای مطالعات انقلاب تصور نماییم (Beck & Ritter, 2021, p.7)، اگر ما خود را از این پرسش‌ها رها کنیم که نسل چهارم چه بوده یا هست و نسل پنجم چیست یا چه خواهد بود، آنگاه آینده پربارتری را برای مطالعه انقلاب می‌توانیم ترسیم کنیم (Beck & Ritter, 2021, p.5). آن‌ها بر این باورند که «فرمول نسل بندی گلدستون نویسندگان را تشویق می‌کند تا به جای جستجوی چارچوب‌های خود، چارچوب فکری وی را اساس کار پژوهش خویش قرار دهند» (Beck & Ritter 2021, pp.2-3). علاوه بر این برخی از ویژگی‌های نسل‌های پیشین (به‌طور مثال، مکتب تاریخ طبیعی) هرگز از بین نرفتند (Sohrabi, 2002) و برخی از عناصر اصلی نظریه‌های جدید و بالأخص نسل سوم (تأکید بر دولت) در نظریه‌های قرن نوزدهم (توکویل) مورد توجه قرار داشته‌اند (Goodwin, 2001). از سویی برخی از آثار قدیمی مثل کالبدشکافی انقلاب بریتون (1938) به دلیل محبوبیتشان در آثار نویسندگان اخیر بازتاب یافته‌اند (Stone, 2013); و از سوی دیگر تکیه بر برخی از آثار در مطالعات نسلی موجب به حاشیه راندن و نادیده گرفتن برخی آثار مهم دیگر شده است، به‌طور مثال تکیه بیش از حد بر اثر کرین بریتون موجب کم‌توجهی به آثار ادواردز (1927)، سوروکین (1925) و مریمن (1938) شده، تکیه بر اثر مشهور گار (1970) موجب به حاشیه راندن دو اثر مهم اسملسر (1962) و جانسون (1966) و نیز توجه بیش از حد به اثر مشهور اسکاچ پل (1979) موجب نادیده گرفتن اثر مهم پایژ (1975) شده است (Beck & Ritter, 2021, p.3); بنابراین تفکر نسلی منطق حذف و کنار گذاشتن را در کل در ذات خود دارد و مبنای آن هم این است که هر (حدوداً) بیست سال یک‌بار بایستی رویکرد پیشین مطالعات انقلاب را کنار گذاشت (Beck

5, p. 201, & Ritter). معنای این سخن بک و ریتز آن است که ما هرگز با یک گسست کامل (گسست نسلی) مواجه نبوده‌ایم. آن‌ها بیان می‌کنند که «یکی از پیامدهای بالقوه تأسف بار تفکر نسلی، این ایده است که ثابت شده که نسل‌های پیشین نادرست بوده‌اند و این قضیه موجب نوعی ترس علمی شده که بازگشت به فهم گذشته نشان‌دهنده فقدان آگاهی از تاریخ این رشته و بدتر از آن فقدان چشم‌انداز نظری است» (Beck & Ritter, 2021, p. 3); بنابراین اگر خود را از استعاره نسل‌های نظریه انقلاب رها کنیم نه تنها تداوم بحث‌ها را در طول دهه‌ها، بلکه راه‌حل‌های موفق آن‌ها را نیز می‌بینیم و استفاده می‌کنیم، رویکرد استعاره نسل‌های گلدستون در مواقعی دیدگاه ما را در مورد پیشرفت واقعی این رشته و مهم‌تر از آن این که چگونه به‌طور جمعی آن را توسعه دهیم، محدود کرده است (Beck & Ritter, 2021, p. 3).

ازجمله موارد دیگر مناظره‌ای است که بین جان دان (2018) و هوگو اسلیم (2018) بر سر پایان و یا تداوم انقلاب درگرفته است. دان بر این باور است که شکست انقلاب‌های سوسیالیستی و فروپاشی شوروی باعث شده است تا رؤیای انقلاب‌های بزرگ انقلابیون پرشور که همراه با وجه غایت شناسانه مهمی بود و هدف آن برانداختن نظم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی موجود بود و آن را پیگیری می‌کردند، کاملاً به پایان رسد (Dunn, 2018). دانیل ریتز در تقابل با این دیدگاه می‌نویسد: «به نظر من به‌جای نشان دادن پایان انقلاب، سال ۱۹۸۹ را باید به‌عنوان یک مقطع حساس در تکامل انقلاب تلقی کرد، زیرا فروپاشی شوروی نسخه متفاوتی از انقلاب را مشروعیت بخشید» (Ritter, 2019, p. 10); بنابراین می‌توان گفت که انقلابیون جدید دستاوردهای محدود اما بالقوه پایدار را در مقابل آرمان‌های اتوپیایی که مسلماً توسط جامعه بین‌المللی خنثی می‌شده‌اند، انتخاب می‌کنند. در چنین وضعیتی به نظر می‌رسد که انقلابیون خود را از نظر گفتمانی با ارزش‌های گسترده غربی؛ دموکراسی، حقوق بشر، حاکمیت قانون و آزادی‌های فردی هم سو کنند؛ بنابراین بهتر است به‌جای تعاریف پیشین انقلاب، تعریف جورج لاوسون را برای انقلاب به کارگیریم که تعریف مناسب‌تری برای رویدادهای سه دهه اخیر است؛ «انقلاب‌ها ابژه‌های تحلیلی ثابتی نیستند، بلکه فرآیندهایی هستند که در قالب زمان و مکان تغییر می‌کنند» (Lawson, 2019, p. 3).

اگر از جنبه نسل پنجمی و بر اساس دیدگاه جان دان به موضوع بنگریم، نتیجه آن

خواهد بود که انقلاب‌ها دیگر (به شیوه گذشته) رخ نمی‌دهند و باید به موارد جدید با یک عنوان و برچسب مناسب‌تر (مثلاً فروپاشی رژیم) اشاره کنیم و به تبع آن یک زمینه تحقیقاتی جدید را ایجاد کنیم؛ اما بر اساس دیدگاه ریتر (2019) و لاوسون (2019) می‌توانیم انقلاب را امری زنده و امروزی تعریف نماییم که بر اساس آن انقلاب‌های «غیرمسلح»^۱ را سرنگونی‌های نامنظم رژیم‌های سیاسی از طریق بسیج توده‌ای عمدتاً غیر خشونت‌آمیز بنامیم، «بسیج که تلاش می‌کند به سرعت و زور رژیم موجود را سرنگون کند تا روابط سیاسی، اقتصادی و نمادین را تغییر دهد» (Lawson, 2019, p. 10). البته انتقادات زیادی به این تعریف وارد شده است (Abrams, 2021؛ Allinson, 2021)؛ زیرا این تعریف همچنان عناصر مهمی از تعاریف پیشین انقلاب؛ تغییر سریع و همراه با زور را در درون خویش دارد و برای تبیین دگرگونی‌های غیر خشونت‌بار و آرام در سه دهه اخیر همچنان نارسا و ناتوان است.

بنجامین آبرامز در مقاله «به سوی باز احیاء نظریه انقلابی» (2021) در ادامه مباحث نقادانه خویش (نقد آلینسون، بک و ریتر) خواهان بازسازی نظریه انقلاب برای تحلیل و تبیین رویدادها و حوادث جاری است. در اصل وی بر این باور است که نسل چهارم نظریه‌های انقلاب به طور قطعی در معرض تهدید قرار گرفته است (Abrams, 2021, p. 142). او با نقد آراء بک و ریتر (2021) در خصوص گذر از فرمول نسل بندی انقلاب‌ها به شیوه گلدستون (1980، 2001، 2003) و فورن (1993، 2005)، بر این نکته تأکید می‌کند که نسل چهارم نظریه‌های انقلاب برخلاف سه نسل پیش از آن، تلاش برای دسته‌بندی و مقوله‌بندی گذشته نبوده، بلکه این نسل تلاشی بلندپروازانه برای آینده‌ای جدید بوده است؛ اما مشکل اصلی آن است که نسل چهارم علی‌رغم برخی پیشرفت‌های اولیه بسیار چشمگیر نظریه‌پردازان آن و تلاش‌های شجاعانه بعدی محققان، هرگز به معنای واقعی تحقق پیدا نکرد. به همین دلیل گرچه فراتر رفتن از اندیشه نسلی دارای فوایدی است؛ اما انجام این کار به ما اجازه نمی‌دهد که نسل چهارم را کاملاً کنار بگذاریم؛ بنابراین مسئله مهم این است که ما در مورد این که پیشرفت نظریه در کجا متوقف شده است تأمل کنیم و برای تجدید حیات آن بکوشیم

(Abrams, 2021, p. 144). آبرامز هم همانند آلینسون که استدلال کرده «تئوری‌های موجود در مورد انقلاب در همگامی با تحولات تجربی ناکام مانده‌اند» (Allinson, 2019) و بک و ریتزر که از این هم فراتر رفته و مرگ نظریه‌های مبتنی بر نسل بندی مطالعات انقلاب را اعلام کرده و خواهان نگاه متفاوت به گذشته و ساختن مسیرهای جدید (نظریه‌ها) برای آینده هستند، «مطالعات انقلاب مرده است، زنده باد مطالعات انقلاب»^۱ (Ritter, 2021). Beck خواهان گسست از گذشته است (Abrams, 2021, p. 149): اما وی بر تلاش مجدانه برای بازسازی نظریه انقلابی تأکید می‌کند «بازسازی نظریه انقلابی به چیزی بیش از تازگی نیاز دارد، صرف از سرگیری بحث‌های موجود بر اساس مقدمات غیر انتقادی به ارث رسیده، کفایت نمی‌کند، ما می‌توانیم و باید یک قدم جلوتر برویم و دفتر مباحث و گفتگوهای قدیمی را دوباره بازکنیم، دانش موجود را به پرسش بگیریم و به‌طور کلی بحث‌های جدیدی را آغاز کنیم» (Abrams, 2021, p. 149) و نهایتاً مقاله خود را با این جمله شعارگونه به پایان می‌رساند: «برای پیوستن به جریان علمی که به‌سرعت در حال ظهور است: نسل چهارم تئوری انقلابی مرده است، زنده باد بازسازی نظریه انقلابی»^۲ (Abrams, 2021, p. 149).

آلینسون در مقاله «در مورد نسل‌های نظریه انقلابی: یک پاسخ» (2021) تلاش کرده است تا ضمن پاسخ به نقدهای آبرامز (2019)، بک و ریتزر (2021)، بر ادعای خویش برای شناسایی نسل پنجم دفاع کند (Allinson, 2021, p. 1). سؤال آلینسون همچنان همان پرسشی است که پیش‌از این طرح کرده بود، «چه اتفاقی برای انقلاب اجتماعی افتاد؟» (2019, 2021). این در حالی است که دو دهه اول قرن بیست و یکم بیش از ادوار دیگر شاهد حوادث انقلابی بوده است؛ اما ویژگی‌های تحولات این دو دهه به‌طور قابل توجهی با انقلاب‌های قرن بیستم (تا سال ۱۹۸۰) متفاوت است. حتی اگر شش مورد انواع انقلاب را که گلدستون از آن‌ها نام می‌برد (انقلاب‌های بزرگ، انقلاب‌های سیاسی، انقلاب‌های اجتماعی، انقلاب‌های نخبگان یا انقلاب از بالا، انقلاب‌های شکست‌خورده، شورش‌ها یا

1. Revolution Studies is Dead; Long Live Revolution Studies

2. The Fourth Generation of Revolution Theory is Dead, Long Live the Regeneration of Revolutionary Theory

اعتراض‌ها) معیار مقایسه قرار دهیم، بازهم شاهد آن هستیم که انقلاب‌های اواخر قرن بیستم و دو دهه اول قرن بیست و یکم دارای ویژگی‌های متفاوتی بوده‌اند (انقلاب‌های سیاسی و غیر خشونت‌آمیز). از سال ۱۹۷۵ به بعد به‌استثنای انقلاب ایران شاهد انقلاب اجتماعی نبوده‌ایم. رژیم‌های سوسیالیستی اروپای شرقی از سال ۱۹۸۹ به بعد در پی اعتراض‌های آرام که با بسیج توده‌ای همراه بودند، جای خود را به دموکراسی‌های پارلمانی مبتنی بر بازار دادند. انقلاب‌های عربی ۲۰۱۱ هم اگرچه در ایجاد دگرگونی اجتماعی و بعضاً سیاسی موفقیت قابل توجهی نداشتند؛ ولی همراه با بسیج توده‌ای گسترده‌ای بودند، «درواقع این‌ها بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین جنبش‌های اعتراضی در تاریخ هر یک از کشورهای خود بودند (چهار کشور تونس، مصر، بحرین و یمن) و برخی از آن‌ها از بزرگ‌ترین جنبش‌های اعتراضی در جهان بودند» (Allinson, 2021, p. 5)؛ بنابراین چرا با وجود بسیج اجتماعی و وجود موقعیت‌های انقلابی گسترده، در این کشورها دگرگونی اجتماعی گسترده‌ای رخ نداد؟ بر اساس شواهد موجود، یک فرآیند واقعی و تجربی در جهان رخ داده است که نیازمند بحث و بررسی است (Allinson, 2021, p. 7). درواقع ما با معمایی به نام افزایش بسیج توده‌ای همراه با کاهش دگرگونی اجتماعی مواجه هستیم. انقلاب‌های پیشین دو ویژگی داشتند، ملی‌گرایی و ضدیت با استعمار/امپریالیسم و در بسیاری از کشورهایی که انقلاب شد، جنبش‌ها معمولاً علیه سلطه ارضی زمین‌داران بزرگ و دولت‌های وابسته به استعمار/امپریالیسم بودند، در چین، کوبا، مکزیک، الجزایر و ویتنام «جنگ‌های دهقانی» به‌صورت شورش‌ها علیه سلطه ارضی و برای توزیع گسترده زمین اتفاق افتاد (Wolf, 1999, p. x-ix). از سوی دیگر ضدانقلاب هم در این کشورها غالباً زمین‌داران بزرگ، نیروهای وابسته به قدرت‌های استبدادی و نیز قدرت‌های استعماری/امپریالیستی بودند.

از منظر دگرگونی‌های زمینه‌ای و بنیانی نیز می‌توان به چند نکته اشاره کرد؛ نکته نخست این‌که در نیمه دوم قرن بیستم همان‌گونه که برنشتاین و آلبرتوس یادآوری می‌کنند: «اصلاحات ارضی محور اکثر استراتژی‌های توسعه ملی در جهان پسااستعماری بود» (Bernstein, 2004)، «در نیمه دوم قرن بیستم، برنامه‌های اصلاحات ارضی حدود یک و نیم میلیارد نفر را تحت تأثیر قرارداد» (Albertus, 2017, p. 268)، با اصلاحاتی که در مناسبات ارضی صورت گرفت به میزان قابل توجهی کشمکش‌ها و منازعه‌های مرتبط

با این قضیه نیز کمرنگ شده و به حاشیه رفتند. نکته دوم ظهور طبقه کارگر سازمان‌یافته شهری است که محصول پروژه‌های صنعتی شدن و شهرنشینی گسترده بود، نکته سوم ظهور اینترنت و متعاقب آن ظهور و گسترش شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی بود که موجبات تسهیل هر چه بیشتر ارتباطات و مناسبات مختلف انسانی را فراهم ساختند. این تحولات (گسترش جهان زیست شهری) زمینه را برای مشارکت هر چه بیشتر نیروهای شهری که خواهان دموکراتیزه کردن مناسبات سیاسی بودند، فراهم کرد، وقوع انقلاب‌های عربی ۲۰۱۱ نشان‌دهنده نمونه‌ای از این تغییرات بود (Allinson, 2021, p. 8).

مسئله دیگر در خصوص تحولات اخیر، نوع ویژگی‌های ضدانقلاب است. در کشورهای عربی به‌محض دگرگونی اوضاع، فروپاشی نظم سیاسی و ناامن شدن فضای کلی جامعه، ضدانقلاب در کشورهای مصر و تونس بر میراث توسعه (مدرنیزاسیون) ملی سکولار از یک‌سو و نیز خطر به قدرت رسیدن احزاب سیاسی اسلامی تمرکز کرد. در سوریه و بحرین قدرت متزلزل مرکزی به کمک نیروهای خارجی و قدرت‌های بزرگ و با سرکوب بی‌رحمانه، در مقابل جنبش توده‌ای مردم مقاومت کرده و نهایتاً پایدار ماند و جنبش را ناکام گذاشتند. در لیبی و یمن هم علی‌رغم فروپاشی دولت، هرج‌ومرج و جنگ داخلی در هر دو کشور حاکم شد (Allinson, 2021, p. 9)؛ بنابراین هم در وقوع و هم پیامدها، انقلاب‌های جدید تفاوت‌های قابل توجهی با انقلاب‌های اجتماعی قرن بیستم و پیش از آن دارند که به نظر می‌رسد نسل چهارم نظریه‌های انقلاب توان لازم برای تبیین این رویدادها را ندارد.

سخن پایانی

شاید تکانه فروپاشی دیوار برلین در نوامبر ۱۹۸۹ نقطه آغازین فروپاشی رژیم‌های سوسیالیستی در اروپای شرقی و پس‌از آن فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، یوگسلاوی و انقلاب‌های رنگی گرجستان، اوکراین، قرقیزستان بود...؛ اما در این رویدادهای بزرگ چند نکته مهم نهفته بود؛ نخست این که سوسیالیسم (بدان گونه که انقلابیون روس و زمامداران بعدی شوروی وعده داده بودند) به‌عنوان یک نظریه رقیب اقتصادی در رقابت با اقتصاد آزاد و باز، شکست خورد و شاید بدان شکل که در اواخر قرن نوزدهم و در طی قرن بیستم تا دهه هفتاد

مدعی بود و دلباختگانی از جان گذشته داشت، دیگر بازنگردد. دوم؛ شکست سوسیالیسم به عنوان پرتوان ترین و پرتعدادترین ایدئولوژی انقلابی قرن بیستم، پایانی بر رخداد‌های انقلابی ایدئولوژی محور سخت آیین بود؛ بنابراین در طی سه دهه پس از فروپاشی مرکز اصلی و سردمدار سوسیالیسم در جهان، اکثر انقلاب‌هایی که در جهان رخ داده‌اند (و تعداد آن‌ها هم قابل توجه بوده است)^۱، فاقد یک ایدئولوژی منسجم، همه گیر، سخت آیین و متمرکز بوده‌اند. سوم؛ وقتی جنبش‌های اعتراضی و انقلابی فاقد ایدئولوژی محوری و راهبر باشند، آنگاه و به تبع این وضعیت، این جنبش‌ها فاقد رهبری واحد و ایدئولوگ هم خواهند بود. از سوی دیگر، ایدئولوژی‌های دیگری چون اسلام سیاسی هم به دلیل تجربه انقلاب ایران دچار نوعی فرسایش و فرو شستگی و کاهش قدرت از درون شدند و لیبرالیسم نیز به دلیل تکرار، هرگز توان تبدیل به یک ایدئولوژی راست آیین را ندارد. چهارم؛ بنابراین در همه (تقریباً) این جنبش‌های اعتراضی و انقلابی (سه دهه اخیر)، دموکراسی خواهی بیش از سایر خواست‌ها، مخرج مشترک خواست‌های انقلابیون بوده است. حتی در تونس حزب نسبتاً قدرتمند و با سابقه «حركة النهضة» رویکرد دموکراتیک را پذیرفت. پنجم؛ با توجه به جمیع این ویژگی‌ها و نکات، می‌توان چنین ادعا کرد که رویدادهای انقلابی هم از جنبه صوری و هم درونی و محتوایی دچار دگرگونی قابل توجهی شده‌اند.

رخداد‌های دهه آخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم همه انقلاب پژوهان را دچار نوعی سردرگمی کرد، در پی اعتراض‌های گسترده آرام و بدون خشونت (بسیج گسترده مردمی)، رژیم‌های آهین کمونیستی و سوسیالیستی یکی بعد از دیگری فرو ریختند، نظام‌های نسبتاً دموکراتیک (ضعیف، برخلاف رژیم‌های قدرتمند پسا انقلابی) جایگزین شده و خبری از خشونت‌ها و برخوردهای انقلابی پس از پیروزی انقلاب نبود و دگرگونی اجتماعی قابل توجهی هم رخ نداد. این رویدادها انقلاب بودند؛ اما بسیاری از ویژگی‌های انقلاب‌های قرن بیستم (تا دهه ۱۹۸۰) و پیش از آن را نداشتند؛ بنابراین انقلاب پژوهان و پژوهشگران حوزه‌های سیاسی و اجتماعی به سرعت و با دست‌پاچگی، دست‌به‌کار نام‌گذاری شدند؛ «انقلاب‌های مخملی»^۲،

۱. برای اطلاع از تعداد رخداد‌های انقلابی و اعتراضی در این دوره، رجوع شود به: (Brannen, 2020).

2. Velvet Revolutions

«اصقلاب^۱»، «انقلاب‌های رنگی^۲» ... درحالی که هنوز پژوهشگران و نظریه‌پردازان از سرگیجه این انقلاب‌ها رها نشده بودند، در سال ۲۰۱۱ موج جدید و بسیار سریعی از جنبش‌ها، شورش‌ها و حرکت‌های انقلابی شمال آفریقا و بخشی از خاورمیانه را درنوردید (که شرح آن در بخش‌هایی از این نوشتار آمده است). نظریه‌پردازان، مفسران و تحلیل‌گران در مقابل معماهای بیشتری قرار گرفتند؛ زیرا توان و ظرفیت میراث نظری پیشین برای تبیین این رویدادها به مقدار قابل توجهی مورد تردید و پرسش قرار گرفته بود.

گرچه با انباشت هر چه بیشتر پژوهش‌ها و کارهای نظری در مورد رخداد انقلاب برخی پژوهشگران انواعی از دسته‌بندی‌ها (که از ویژگی‌های علمی هر رشته‌ای است) از نظریه‌های انقلاب ارائه کرده بودند، ولی برای نخستین بار گلدستون (۱۹۸۰) نظریه‌ها و پژوهش‌های عمده در باب رخدادهای انقلابی را به سه دسته (نسل) مهم تقسیم‌بندی کرد و برای هر کدام هم در یک تصویر طولی تاریخی - محتوایی، ویژگی‌هایی برشمرد. نکته مهمی که در بطن این سنخ‌شناسی وجود داشت نوعی حرکت تکاملی در درون این رشته مطالعاتی بود که البته حاصل گسست هر پارادایم از پارادایم پیشین هم بود، ولی این گسست هرگز به معنای نفی کامل نظریه‌های پیشین نبوده، بلکه در هر تغییر یا گسست نسلی، رهیافت معرفتی و رویکرد روش‌شناختی دچار تغییر اساسی شده است. جان فورن در سال ۱۹۹۳ و پس از او گلدستون در سال ۲۰۰۱ تلاش کردند تا از نسل سوم که بر بستر رهیافت ساختاری نباشده بود، گذر کرده و با توجه به ویژگی‌های تحولات مرتبط با انقلاب‌های ایران و نیکاراگوئه و نیز تحولات جهانی اواخر قرن بیستم شرحی از ظهور نسل جدیدی از انقلاب‌ها ارائه کنند (نسل چهارم). فرمول نهایی فورن شامل چند شرط علی و پیامدهای آن بود؛ شرط اول شامل موارد زیر است:

- فشارهای سیاسی، اقتصادی و نظامی اعمال‌شده از سوی قدرت‌های مرکزی نظام جهانی؛

- به وجود آمدن ساختارهای اجتماعی و اقتصادی وابسته در طی زمان (توسعه وابسته)؛
- پیامدهای منفی این وضعیت، توسعه وابسته، بیکاری، تورم، واردات مواد غذایی،

1. Revolutions

2. Color Revolutions

؛...

- تشکیل حکومتی سرکوبگر برای ایجاد نظم و کنترل این وضعیت و در نتیجه کنار گذاشتن مخالفان.

شرط دوم:

- وجود فرهنگ‌های سیاسی مخالف؛ در چنین وضعیتی بخش‌هایی از جامعه این تغییرات را زنده نگه می‌دارند و با استفاده از گرایش‌های فرهنگی (ناسیونالیسم، سوسیالیسم، مذهب و دیگر اشکال فرهنگی) دست به تفسیر مشکلات می‌زنند، بنابراین:

- شکل‌گیری و ایجاد فرهنگ سیاسی مقاومت و مخالفت؛

- گسترش بحران و رکود اقتصادی؛

- کاهش نظارت قدرت‌های بزرگ، در واقع هم‌زمان فشار بر این گونه رژیم‌ها برای ایجاد فضای باز در داخل (فضای باز سیاسی) و گشایش در فضای جهانی (فضای باز جهانی، یا به قول فریده فرهی، ائتلافی منفی در جهت براندازی)؛

- در نهایت شکل‌گیری ائتلاف چندطبقه‌ای مخالفان رژیم و وقوع انقلاب (Foran, 1993, pp. 17-20).

گلدستون نیز نظریه انقلابی نسل چهارم را واجد ویژگی‌هایی می‌داند که به اختصار عبارت بود از: نظریه نسل چهارمی لازم است تا همه شرایط کلیدی اسکاچپول را واژگون نماید، با بی‌ثباتی به عنوان یک وضعیت پروبلماتیک برخورد کند، طیف وسیعی از عوامل و شرایط را به عنوان عوامل بر هم زننده ثبات در نظر گیرد و تصدیق نماید که فرآیندها و انقلاب‌ها محصول فرآیندهای هویت‌یابی، شبکه‌ها، اتحادها، رهبری و ایدئولوژی‌های رقیب و تعامل بین حاکمان، نخبگان، گروه‌های مردمی و قدرت‌های خارجی در پاسخ به منازعات پیش رو هستند (Goldstone, 2001, p. 172). با توجه به این که گلدستون بر این باور بود که هر انقلابی می‌تواند ویژگی‌های خاص خود را داشته باشد؛ بنابراین وی دیدگاه فرآیند محور را مطرح و انقلاب را یک پدیده براینده معرفی می‌کند. منظور گلدستون از

این تعریف آن است که مجموعه شرایطی در یک کشور موجب برهم خوردن ثبات سیاسی می‌شود - که احتمالاً در هر کشوری نسبت به سایر کشورها متفاوت است - و به دنبال آن تعارض‌هایی بین مخالفین و ارباب قدرت صورت می‌گیرد. در چنین شرایطی گروه‌های پیشرو، شبکه‌های بین فردی و همکاری‌ها و اتحادهای بین طبقاتی نقش بسیار مهمی دارند؛ بنابراین نظریه‌های آینده باید الگوهای مختلفی را برای شرایط سقوط خاص حکومت‌ها در نظر بگیرند (Goldstone, 2001, p. 174).

بنابراین وی در بخش دوم کتابی که در سال ۲۰۰۳ منتشر کرد، طرحی با عنوان: «مطالعات تطبیقی-تاریخی انقلاب» مطرح کرد که حاکی از نوعی دسته‌بندی جدید از انقلاب‌ها بود. برخی عناوین این دسته‌بندی جدید عبارت بودند از:

- انقلاب‌های جمهوری خواهانه: انقلاب‌های انگلیس، فرانسه و آمریکا؛
 - انقلاب‌های مارکسیستی: انقلاب‌های روسیه، چین و کوبا؛
 - انقلاب‌هایی که علیه دیکتاتوری‌ها شکل می‌گیرند: انقلاب مکزیک، نیکاراگوئه، ضد بسیج در ایران و فیلیپین؛
 - انقلاب بر ضد کمونیسم: اروپای شرقی ۱۹۸۹، روسیه ۱۹۹۱-۱۹۸۹، اعتراض‌های دانشجویی ۱۹۸۹ چین؛
 - جنگ‌های چریکی و شورش‌های قومی: جنبش‌های چریکی امریکای لاتین، آفریقای جنوبی، انتفاضه در فلسطین و جنگ‌های انقلابی در افغانستان.
- (Goldstone, 2003).

البته وی در این کتاب مجدداً بر چهار سنخ نظریه انقلاب تأکید کرد:

- نظریه‌های تاریخ طبیعی انقلاب‌ها، مطالعاتی که طی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ صورت گرفتند؛
- نظریه‌های عمومی در مورد خشونت سیاسی که طی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به رشته تحریر درآمدند؛
- نظریه‌های ساختارگرایانه انقلاب که در اواخر دهه ۱۹۷۰ و طی دهه ۱۹۸۰ رواج یافتند؛
- و نهایتاً با سقوط و اضمحلال اتحاد جماهیر شوروی و اروپای شرقی گروه چهارمی

از نظریه‌های انقلاب سر برآورد که می‌توان آن‌ها را نظریه‌هایی توصیف کرد که توجه ویژه‌ای به «عاملیت، ایدئولوژی و فرآیند انقلابی دارند» (Goldstone, 2003). به‌طور خاص با وقوع انقلاب‌هایی موسوم به بهار عربی، مجادلات قابل توجهی بین انقلاب پژوهان بر سر چگونگی تبیین این پدیده‌ها درگرفت. نکته اول و مهم میراث ساختاری مبتنی بر اقتصاد سیاسی است که بسیار مورد تأکید فورن و تا حدودی گلدستون است. انقلاب‌های عربی فاقد پیش‌زمینه‌های اعتراضی و فرآیندهای قابل توجهی بودند که حاکی از شکل‌گیری اتحادها و سازمان اعتراضات در یک فرآیند تاریخی است. نکته دوم فقدان شکل‌گیری ایدئولوژی انقلابی در اعتراض‌ها بود، شاید بتوان دموکراسی خواهی را مخرج مشترک همه کش‌های جمعی اعتراضی در جریان بهار عربی دانست، اما دموکراسی خواهی در این اعتراض‌ها هرگز به یک ایدئولوژی سخت آیین تبدیل نشد و نمی‌تواند بشود. نکته سوم فقدان رهبری واحد و ایدئولوگ بود، در هیچ کدام از جنبش‌های اعتراضی و انقلابی ۲۰۱۱ رهبری واحدی وجود نداشت.

بنابراین شاید استدلال گلدستون در خصوص خاص بودن شرایط انقلاب‌ها قابل توجه باشد؛ اما درعین حال، کشورهای عربی هم دارای شرایط مشابه در پیش از وقوع انقلاب بودند، «نظام‌های استبدادی، شخص محور، سکولار و مدعی مدرنیزاسیون» و هم برخی ویژگی‌های مشترک در دوران انقلاب و پسا انقلاب را داشتند؛ آغاز سریع، بسیج عمومی و توده‌ای گسترده، آرام و غیر خشونت‌آمیز (البته در برخی از کشورها در پی خشونت گسترده حکومت و شروع جنگ داخلی حرکت‌های آرام به خشونت گرایید)، استفاده گسترده از شبکه‌های اجتماعی مجازی و پدیده ضدانقلاب. بدین صورت نمی‌توان بر خاص بودن این انقلاب‌ها صحنه کامل گذاشت.

مجادله‌ها و گفتگوهایی که بین آلینسون، آدامز، لاوسون، بک، ریتز، اسلیم، دان و ... در خصوص وضعیت کنونی نظریه / نظریه‌های انقلاب صورت گرفته، حاکی از وضعیت مبهمی است که با توجه به تحولات سه دهه اخیر به وجود آمده و می‌تواند به مسیری برای برون رفت از وضعیت کنونی بیانجامد. اکثر این انقلاب پژوهان بر این مسئله توافق دارند که رویدادهای انقلابی سه دهه اخیر تفاوت‌های قابل توجهی با انقلاب‌های پیش از دهه ۱۹۸۰ میلادی داشته‌اند. نگارنده با دیدگاه آبرامز همدلی بیشتری دارد که نسل پنجم

را (به لحاظ نظری/نظریه‌پردازی) نسلی در حال شدن می‌داند. نسل جدیدی که بتواند علل، فرآیندها و پیامدهای انقلاب‌های جدید را تبیین کند. «اعتراض‌های نسبتاً آرام، غیر خشونت‌آمیز، ناگهانی (تا حدودی)، همراه با بسیج توده‌ای گسترده، فاقد رهبری واحد و ایدئولوژی، با استفاده گسترده از فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، همراه با تغییرات سیاسی در راستای دموکراتیزه کردن فرآیندهای حکومت‌گری»، اگر این تعریف و توصیف از انقلاب‌های جدید را بپذیریم، آنگاه می‌توان ادعا کرد که نظریه انقلابی بایستی توان تحلیل این فرآیند را داشته باشد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- Abbott, A. (1988). Transcending General Linear Reality. *Sociological Theory*, 6(2), 169- 86. <https://doi.org/10.2307/202114>
- Abdelrahman, M. (2014). *Egypt's Long Revolution: Protest Movements and Uprisings*. Abingdon: Routledge.
- Abrams, B. (2019). A fifth generation of revolutionary theory is yet to come. *Journal of Historical Sociology*, 32(3), 378-386. <https://doi.org/10.1111/johs.12248>
- Abrams, B. (2021). Toward a Regeneration of Revolutionary Theory. *Historical Sociology*, 34(1), 142-149. <https://doi.org/10.1111/johs.12317>
- Adelman, J. (2006). *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*. Princeton University Press.
- Albertus, M. (2017). Landowners and democracy: The social origins of

-
- democracy reconsidered. *World Politics*, 69(2), 233-276. doi: 10.1017/S0043887116000277 <https://www.jstor.org/stable/26347374>
- Allinson, J. (2019). A fifth generation of revolutionary theory? *Journal of Historical Sociology*, 32(1), 142-151. <https://doi.org/10.1111/johs.12220>
 - Allinson, J. (2019). Counter- Revolution as International Phenomenon: The Case of Egypt. *Review of International Studies*, 45(2), 320-344. <https://doi.org/10.1017/S0260210518000529>
 - Allinson, J. (2021). On Generations of Revolutionary Theory: A Response. *Journal of Historical Sociology*, 34(1), 150-160. <https://doi.org/10.1111/johs.12316>
 - Aya, R. (1990). *Rethinking Revolutions and Collective Violence*. Amsterdam: Het Spinhuis.
 - Bailyn, B. (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution* Harvard University Press.
 - Bayat, A. (2017). *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*. Stanford University Press.
 - Beck, C. J. (2011). The World-Cultural Origins of Revolutionary Waves, *Social Science History*, 35(2), 167-207. <https://www.jstor.org/stable/23026498>
 - Beck, C. J. (2014). Reflections on the revolutionary wave in 2011. *Theory and Society*, 43(2), 197-223. <https://www.jstor.org/stable/43694715>
 - Beck, C. J. (2015). *Radicals, Revolutionaries, and Terrorists*. Cambridge Polity Press.
 - Beck, C. J. (2016). *Radicals, revolutionaries, and terrorists*. John Wiley & Sons.
 - Beck, C. J. (2017). Revolutions: Robust findings, persistent problems and promising frontiers. In: M. Stohl, M. I. Lichbach.
 - Beck, C. J. (2018). The structure of comparison in the study of

- revolution. *Sociological Theory*, 36(2), 134-161. <https://doi.org/10.1177/0735275118777004>
- Beck, C J.& Ritter, D. P. (2021). Thinking beyond generations: On the future of revolution theory. *Journal of Historical Sociology*, 34(1), 134-141. <https://doi.org/10.1111/johs.12315>
 - Bernstein, H. (2004). Land reform: Taking a long(er) view. *Journal of Agrarian Change*, 2, 433-463. <https://doi.org/10.1111/1471-0366.00042>
 - Brinton, C. (1965/ 1938). *The Anatomy of Revolution*. New York: Vintage.
 - Brown, N. J. (2013). Tracking the “Arab Spring”: Egypt’s Failed Transition. *Journal of Democracy*, 24(4), 45- 58. doi:10.1353/jod.2013.0064
 - Della Porta, D. (2016). *Where Did the Revolution Go? Contentious Politics and the Quality of Democracy*. Cambridge University Press.
 - Dubois, L. (2004). *Avengers of the New World*.
 - Dunn, J. (1972). *Modern Revolutions: An Introduction to the Analysis of a Political Phenomenon*. Cambridge University Press.
 - Dunn, J. M. (2018). Reply to Hugo Slim. *Contention*, 6(2), 81-85. <https://doi.org/10.3167/cont.2018.060207>
 - Edwards, L. P. (1927). *The Natural History of Revolution*. University of Chicago Press.
 - Emir Bayer, M. & Goodwin, J. (1996). Symbols, positions. objects: Towards a new theory of revolutionary and collective action. *History and Theory*, 35(3), 358-374. <https://doi.org/10.2307/2505454> <https://www.jstor.org/stable/2505454>
 - Fanon, F. (2001/ 1961). *The Wretched of the Earth*. London: Penguin.
 - Ferrer, A. (2012). Haiti, Free Soil, and Antislavery in the Revolutionary Atlantic. *American Historical Review*, 117(1), 40- 66. <https://www.jstor.org/stable/23309881>
 - Foran, J. (1993). Theories of revolution revisited? Towards a

-
- fourth generation. *Sociological Theory*, 11(1), 1-20. <https://doi.org/10.2307/201977> <https://www.jstor.org/stable/201977>
- Foran, J. (2005). *Taking power. On the origins of third world revolutions*. Cambridge University Press.
 - Furet, F. (1981). *Reinterpreting the French Revolution*. Cambridge University Press.
 - Goldstone, J. A. (1980) Theories of revolution: The third generation. *World Politics*, 32(3), 425-453. <https://doi.org/10.2307/2010111> <https://www.jstor.org/stable/2010111>
 - Goldstone, J. A. (1991). *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press.
 - Goldstone, J. A. (2001). Toward a fourth generation of revolutionary theory. *Annual Review of Political Science*, 4, 139-187. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.4.1.139>
 - Goldstone, J. A. (2003). Comparative Historical Analysis and Knowledge Accumulation in the Study of Revolutions. in: James Mahoney and Dietrich Rueschemeyer, eds, *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge University Press.
 - Goldstone, J. A. (2009). Rethinking Revolution: Integrating Origins, Processes, and Outcomes. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 29(1), 18- 32. <https://ssrn.com/abstract=1531915>
 - Goldstone, J. A. (2014). *Revolution: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
 - Goldstone, J. A. & Bert, U. (2012). Putting Values and Institutions Back into the Theory of Strategic Action Fields. *Sociological Theory*, 30(1), 37- 47. <https://doi.org/10.1177/0735275112437161>
 - Goodwin, J. (2001). *No Other Way Out*. Cambridge University Press.
 - Gurr, Ted Robert. (1970). *Why Men Rebel*. Princeton University Press.

- Hill, Ch. (1975). *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. London: Penguin.
- Huntington, S. (1991). *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- James, C. L. R. (2001/1938). *The Black Jacobins*. London: Penguin.
- Katz, M. (1997). *Revolutions and Revolutionary Waves*. New York: St Martin's.
- Kramnick, I. (1972). Reflections on Revolution: Definition and Explanation in Recent Scholarship. *History and Theory*, 11, 26-63. <https://doi.org/10.2307/2504623> <https://www.jstor.org/stable/2504623>
- Kurzman, Ch. (2003). The Post Structural Consensus in Social Movements. In Jeff Goodwin and James Jasper, (eds), *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion*, Oxford: Rowman and Littlefield.
- Kurzman, Ch. (2008). *Democracy Denied, 1905-1915*. Harvard University Press.
- Lawson, G. (2004). *Negotiated Revolutions*. London: Ashgate.
- Lawson, G. (2005). Negotiated Revolutions: The Prospects for Radical Change in Contemporary World Politics. *Review of International Studies*, 31(3), 473- 493. <https://doi.org/10.1017/S0260210505006595>
- Lawson, G. (2008). A Realistic Utopia? Nancy Fraser, Cosmopolitanism and the Making of a Just World Order. *Political Studies*, 56(4), 881- 906. doi: 10.1111/j.1467-9248.2008.00735.x
- Lawson, G. (2016). Within and Beyond the "Fourth Generation" of Revolutionary Theory. *Sociological Theory*, 34(2), 106-127. <https://doi.org/10.1177/0735275116649221>
- Lawson, G. (2019). *Anatomies of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Little, D. (1996). Causal Explanation in Social Science. *Southern Journal of Philosophy*, 34(S1), 31-56. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1996>

tb00810.x

- Merriman, R. B. (1938) *Six Contemporaneous Revolutions*. Jackson, Son and Company.
- Moghadam, V. (1997). Gender and Revolution. in John Foran, (eds), *Theorizing Revolution*, London: Routledge.
- Moore Jr. B. (1966). *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. London: Penguin, nod: Harper.
- Motyl, A. (1999). *Revolutions, Nations, Empires*. New York: Columbia University Press.
- Palmer, R. R. (1959). *The Age of Democratic Revolution 1760- 1800*. Volume 1, Princeton University Press.
- Parsa, M.(2000). *State, Ideologies and Revolutions*. Cambridge University Press.
- Pettee, G. (1938). *The Process of Revolution*. New York: Harper and Brothers.
- Pige, G. (1975). Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture. in *Underdevelopment World*, New York: Free Press.
- Ritter, D. (2015). *The Iron Cage of Liberalism*. Oxford University Press.
- Ritter, D. (2019). The (R)evolution Is Dead, Long Live the (r) evolution! *Contention*, 7(2), 100-107. doi: <https://doi.org/10.3167/cont.2019.070206>
- Rudé, G. (1964). *Revolutionary Europe, 1783- 1815*. London: Fontana.
- Scott, J. C. (2012) *Tyranny of the Ladle*. London: *Review of Books*, 6 December, 34(23), 8- 21.
- Selbin, E. (2008). Stories of Revolution in the Periphery. in: John Foran, David Lane, and Andreja Zivkovic, eds, *Revolution in the Making of the Modern World*, London: Routledge.

- Selbin, E. (2010). *Revolution, Rebellion. Resistance: The Power of Story*, London: Zed.
- Sewell, W. (2005). *Logics of History*. Chicago University Press
- Skocpol, Th. (1973) A Critical Review of Barrington Moore's, Social Origins of Dictatorship and Democracy. *Politics and Sociology*, 4(1), 1- 34. <https://doi.org/10.1177/003232927300400101>
- Skocpol, Th. (1976). Explaining Revolutions, In Quest of a Social-Structural Approach. In Lewis A. and Larsen N. (eds), *The Use of Controversy in Sociology*, Macmillan: Free Press.
- Skocpol, Th. (1979). *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge University Press.
- Slim, H. (2018). Regime collapse and revolution: A response to John Dunn. *Contention*, 6(2), 75-80.

<https://doi.org/10.3167/cont.2018.060206>

- Sohrabi, N. (2002). Global Waves, Local Actors: What the Young Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered, *Comparative Studies in Society and History*, 44(1), 45-79. <https://www.jstor.org/stable/3879400>
- Sorokin, P. (1925). *The Sociology of Revolution*. Philadelphia: Lippincott.
- Stepan, A. & Linz, J. j. (2013). Democratization Theory and the "Arab Spring". *Journal of Democracy*, 24(2), 15-30. doi:10.1353/jod.2013.0032
- Stone B. (2013). *The Anatomy of Revolution Revisited*. Cambridge University Press.
- Taylor, M, ed. (1988). *Rationality and Revolution*. Cambridge University Press.
- Tilly, Ch. (1978). *From Mobilization to Revolution*. New York: McGraw-Hill.
- Tilly, Ch. (1990). *Capital, Coercion, and European States, AD 1990- 1992*. Oxford: Blackwell.

-
- Tilly, Ch. (1995). To Explain Political Processes. *American: Journal of Sociology*, 100(6), 1594- 1610. <https://www.jstor.org/stable/2782682>
 - Trimberger. E. K. (1978). *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan*. Turkey, Egypt, and Peru, New Brunswick, NJ: Transaction Books.
 - Trotsky, L.(2007/ 1920). *Terrorism and Communism*. London: Verso University Press.
 - Wolf, E. (1969/1999). *Peasant wars of the twentieth century* (2nd ed.). Oklahoma University Press.
 - Zagorin, P. (1973).Theories of Revolution in Contemporary Historiography. *Political Science Quarterly*, 88 (1), 23-52. <https://doi.org/10.2307/2148647> <https://www.jstor.org/stable/2148647>

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

تفاوت مبنایی قاعده احسان و ائتمان و آثار آن با تکیه بر دیدگاه امام خمینی (ره)^۱

محسن واتقی^۲

سیده فاطمه هاشمی^۳

محمد مهریار^۴

مقاله پژوهشی

چکیده: قاعده احسان و ائتمان به عنوان دو قاعده مهم در اسقاط ضمان شناخته می شوند. اهمیت پرداختن به این دو قاعده از آن روست که در بسیاری از ابواب فقهی برای نفی ضمان به آن ها استناد می شود. با وجود این، در کلمات فقها مرزبندی دقیقی در ارتباط با حیطه شمول این دو قاعده به عمل نیامده است. نسبت سنجی این دو قاعده می تواند اثرات مهمی در بسیاری از مسائل فقهی و حقوقی به ارمغان آورد. از خلال مباحثی که امام خمینی در کتب فقهی خود بیان نموده اند این گونه به نظر می رسد که موضوع قاعده احسان اذن شرع و عقلا به اتلاف و عمل ملازم با آن است. پس هر جا که مصلحت تلف بیش از مفسده آن باشد، موضوعی برای اجرای قاعده احسان است. از آن سو موضوع قاعده ائتمان مطلق امانات شرعی و مالکی که اذن مالکی و شرعی به غیر از اتلاف و عمل ملازم با آن تعلق گرفته است. همچنین رویکرد امام خمینی در ارتباط با نسبت این دو قاعده با ادله عام ضمان آن است که خروج قاعده احسان از ادله ضمان، تخصصی و خروج قاعده ائتمان به تخصیص است. تبیین تفاوت ماهوی این دو قاعده آثاری دارد که در مقاله بدان پرداخته شده

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.169661.1359

DOR: 10.22034/MATIN.2023.169661.1359

E-mail: mohsensvaseghi@pnu.ac.ir

۲. استادیار گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

0000-0003-0133-8815

۳. استادیار دانشکده حقوق دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: sf.hashemi@urd.ac.ir

0009-0008-7715-6202

۴. استادیار دانشکده حقوق دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

E-mail: m.mehryar@urd.ac.ir

0009-0000-4700-0241

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۵

پژوهشنامه متین/ سال بیست و پنجم/ شماره نود و هشت/ بهار ۱۴۰۲/ صص ۲۰۶-۱۸۱

است. از جمله این آثار عدم امکان اشتراط مسئولیت و ضمان در قاعده احسان و امکان اشتراط ضمان در قاعده ائتمان است.

کلیدواژه‌ها: خروج تخصصی، خروج تخصیصی، ضمان، قاعده احسان، قاعده ائتمان، متعلق اذن.

مقدمه

از میان قواعد فقهی مرتبط با بحث ضمان، دو قاعده فقهی ائتمان و احسان از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. هر دو قاعده در جهت حکم عدم ضمان و به عنوان مسقطات ضمان شناخته می‌شوند. با وجود این، در کتب فقهی مشاهده می‌شود که میان این دو عنوان خلط زیادی صورت گرفته است. گاهی این دو عنوان را یکی انگاشته‌اند و گاه به صورت دو عنوان مجزا با این دو قاعده برخورد نموده‌اند. سردرگمی و عدم وجود ملاک مشخص برای به تصویر کشیدن این دو قاعده، باعث می‌شود که در این مقاله به این پرسش اساسی پاسخ دهیم که تفاوت مبنایی قاعده احسان و ائتمان در چیست؟ در صورت وجود تفاوت نتایجی نیز بر آن بار می‌شود یا خیر؟ به این منظور، ابتدا ادله، مفاد و تطبیقات قاعده احسان و سپس قاعده ائتمان را در ابواب مختلف فقهی مورد کنکاش قرار می‌دهیم. سپس تفاوت‌هایی را که از بررسی این دو قاعده حاصل می‌شود مورد اشاره قرار داده و در نهایت، نتایج این تفاوت‌ها را متذکر می‌شویم.

پیشینه تحقیق

در هیچ مقاله‌ای به بحث از تمایز بنیادین میان قاعده احسان و ائتمان اشاره نشده است. در مقاله «بررسی قاعده احسان در سقوط مسئولیت مدنی و کیفری در فقه و حقوق با رویکردی بر اندیشه امام خمینی»^۱ به قاعده احسان به عنوان یکی از مسقطات مسئولیت مدنی و نقش آن در مسئولیت مدنی و کیفری پرداخته است و اساساً به تفاوت قاعده احسان و ائتمان و آثار آن پرداخته است. همچنان که در مقاله «بررسی فقهی چگونگی ید امین پس از عدول از تقصیر با رویکردی بر آرا و اندیشه‌های امام خمینی»^۲ به بحث از وضعیت ید امین و نسبت تعدی و تفریط امین و تأثیر آن بر ید ضمانی پرداخته شده است؛ لذا در این مقاله نیز به بحث از تمایز میان این دو قاعده فقهی و تأثیر آن بر رفع ضمان اشاره نشده است.

۱. قاعده احسان

یکی از قواعد اثرگذار در باب مسئولیت مدنی، قاعده احسان است. مطابق این قاعده، هرکس به واسطه کار نیکوکارانه‌ای که انجام می‌دهد، اگر موجب ورود خسارت به دیگری گردد، مسئولیتی بر او بار نمی‌شود. اهمیت بررسی قاعده از این لحاظ است که در بسیاری از مسائل فقهی و حقوقی، فقها و حقوق دانان قاعده احسان را بر مورد خاص تطبیق داده و حکم به انتفای مسئولیت مدنی داده‌اند. ما در ابتدا به بیان ادله این قاعده و سپس مفاد آن خواهیم پرداخت. در نهایت نیز به مواردی که فقها و حقوق دانان برای انتفای مسئولیت مدنی به این قاعده استناد کرده‌اند می‌پردازیم.

۱-۱. ادله قاعده احسان

یکی از ادله اثباتی این قاعده، تمسک به آیه شریفه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» است. مفاد این آیه شریفه آن است که بر نیکوکاران هیچ سبیلی وجود ندارد. با توجه به اینکه جمعی که دربرگیرنده «ال» باشد، و نکره در سیاق نفی اقتضای عمومیت دارد، مفاد آیه نفی عموم سبیل از عموم محسنین است (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۲۷۴). همچنین تعلیق حکم بر وصف مشعر به علت است. در این آیه نیز باید گفت نفی سبیل محسن و نیکوکار به اعتبار وجود احسان در وی است. پس هر فعلی که از محسن به عنوان احسان صادر شده است، موجب از بین رفتن سبیل از او می‌شود (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص. ۱۵). سبیل به راه (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص. ۳۱۹) و سبب معنا شده است (فیومی، بی تا، ج ۲، ص. ۲۶۵)؛ اما در اینجا، به معنای نفی مجازات و مؤاخذه فرد مرتکب، به واسطه احسانی که انجام داده، است (بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۳، ص. ۱۷۶). یکی از مصادیق مؤاخذه نسبت به فرد محسن، ایجاد مسئولیت و جبران خسارت برای وی است. با توجه به عموم آیه شریفه، ضمان از فرد محسن برداشته شده است (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص. ۲۶۵)؛ بنابراین باید گفت مستفاد از آیه شریفه نفی مسئولیت مدنی و یا به تعبیر دیگر، ضمان از فرد محسن است.

برخی از محدثین نیز روایاتی از ائمه معصومین (ع) را مؤید مفاد قاعده احسان برشمرده‌اند (مجلسی، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص. ۴۳۷) از جمله احادیثی که حفر چاه در خانه شخصی را موجب عدم مسئولیت و حفر چاه در غیر خانه و راه را موجب مسئولیت حافر دانسته‌اند. این دسته

از روایات، حفر چاه در صحرا را مصداق احسان و موجب عدم ضمان حافر تلقی نموده‌اند. از دیگر مدارک قاعده احسان، سیره عقلاست. به این بیان که سیره و بنای عقلا بر نفی ضمان از محسن به سبب رفتار احسانی او، تعلق دارد. از این سیره نیز نه تنها ردعی صورت نگرفته است، بلکه به واسطه آیات و روایات امضا شده است؛ بنابراین قاعده احسان مورد امضای شارع و دلیل سیره کاشف از حکم شرع خواهد بود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۳۲). برخی نیز برای اثبات قاعده احسان به دلیل عقل استناد نموده‌اند. به این بیان که ثبوت عدالت و لزوم آن از جمله مستقلات عقلی است. ایجاد مسئولیت برای فرد محسن، اجحاف به وی، اسائه به او و خلاف عدالت است (میرزای شیرازی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸۶)؛ بنابراین با دلیل عقل نیز می‌توان اثبات قاعده را نمود. اگرچه برخی حکم عقل را از جمله استحساناتی دانسته‌اند که موجب اثبات حکم عدم ضمان نمی‌گردد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۳)؛ اما باید گفت سیره عقلا و نه دلیل عقل با توجه امضای شارع از جمله مدارک این قاعده به شمار می‌آید. تنها این نکته را باید لحاظ کرد که دلیل سیره عقلا، دلیل لبی شناخته می‌شود و هنگام شک در دایره شمول آن باید به قدر متیقن آن اکتفا نمود.

مدرک دیگر قاعده احسان اجماع فقهاست. فقها در ابواب مختلف فقهی به این قاعده استناد نموده و حکم به عدم ضمان فرد محسن کرده‌اند. برای برخی از احکام مستند به قاعده احسان نیز ادعای اجماع شده است (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۵۶۵). به نظر می‌رسد دلیل اجماع حجیتی نداشته باشد. چراکه اجماع در این موارد مدرکی یا محتمل المدرکی است و استدلال فقها در غالب موارد به آیه شریفه معطوف است؛ بنابراین اجماع به صورت مستقل نمی‌تواند دلیلی برای اثبات قاعده باشد.

۱-۲. مفاد قاعده احسان

پس از بیان ادله این قاعده، به بیان تفسیر مفاد این قاعده می‌پردازیم. در باب مفاد قاعده احسان این سؤال مطرح است که صدق احسان به دیگری، منوط به دفع ضرر از اوست یا اعم است از جایی که جلب منفعت صورت گیرد و دفع ضرری باشد؟ برخی از فقهای امامیه قائلند که صدق احسان تنها در صورت دفع ضرر است و درجایی که جلب منفعت است، احسان صدق نمی‌کند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۱۲۳). از تعریف برخی از فقهای متقدم

امامیه برداشت می‌شود که ایشان صدق احسان را در صورت جلب منفعت نیز دانسته‌اند. سید مرتضی رساندن منفعت به دیگری نه به عنوان استحقاق، با قصد نیکوکاری را به عنوان تعریف احسان ذکر کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص. ۴۴۳). همین استنباط در کلام دیگر فقها نیز دیده می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص. ۸۰). مطابق نظر برخی دیگر، عنوان احسان در نگاه عرفی و لغوی شامل هر دو صورت جلب منفعت و دفع ضرر است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ص. ۲۸۶). به نظر می‌رسد، در خصوص عنوان احسان حکم واحدی نمی‌توان داد و بسته به مورد باید حکم داده شود. چرا که در نظر عرف دفع ضرر قطعاً موجب صدق احسان می‌گردد و کسی که از دیگری ضرری را دور نموده است، محسن قلمداد می‌شود؛ اما کسی که بدون اذن دیگری به دنبال جلب منفعت برای اوست و در حین این کار موجب ضرر به وی شود، بسته به مورد، ضامن و یا غیر ضامن تلقی می‌شود. به طور مثال، کسی که از سارق، مال دیگری را بگیرد و احیاناً تلف شود، با وجود اینکه جلب منفعت نموده است، در نگاه عرف محسن و غیرمسئول شناخته می‌شود؛ اما فردی که بدون اذن مالک، کالای او را به شهری دیگر برای فروش به قیمت بالاتر ببرد و احیاناً کالا در راه تلف شود، عرفاً چنین شخصی محسن شناخته نمی‌شود.

سؤال دیگری که مطرح می‌گردد آن است که عنوان محسن بر چه کسی صادق است؟ محسن بر فردی صادق است که قصد احسان نماید یا بر کسی صادق است که رفتار او این چنین باشد ولو اینکه فرد اعتقادی به احسانی بودن عمل خود نداشته باشد یا برای صدق عنوان احسان، فرد باید قصد احسان نماید و رفتارش هم محسنانه باشد؟ به عبارت دیگر، آنچه اعتبار دارد حسن فاعلی است یا حسن فعلی و یا حسن فاعلی و فعلی با هم؟

برخی قائلند که در صدق احسان، تنها قصد شخص دارای اهمیت است و ملاک تعیین کننده، قصد فرد است. به نظر ایشان عناوین نیکو دایر مدار قصد است. به صرف قصد فرد ولو اینکه اساساً فعلی نیز صادر نشود، عنوان حسن بر فعل بار می‌شود. معقول نیست وجود واقعی فعل، مناط مدح و ذم باشد (اصفهانی، ۱۴۰۹، ص. ۳۵). برخی دیگر، تحقق احسان را منوط به حصول احسان دانسته‌اند. حتی اگر قصد احسان نیز وجود نداشته باشد، به صرف احسان واقعی، فرد محسن است (امامی خوانساری، بی‌تا، ص. ۶۳) دلیل ایشان آن است که متفاهم عرفی تحقق واقعیت عنوان در خارج است. معنای حقیقی احسان نیز

غیر از آنچه عرف برداشت می‌کند، نیست (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۲) برخی نیز قضاوت عرفی را مشتمل بر قصد محسن و فعل احسانی با هم دانسته‌اند. بر اساس این نظر در صدق احسان، قصد و مصادفت با واقع و نیکوکارانه بودن فعل در حقیقت امر ملاک است (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۷۸). دلیل این دسته از فقها قضاوت عرفی است. عرف کسی را که قصد اسائه دارد، محسن به حساب نمی‌آورد. همچنین کسی که فعل او در حقیقت هیچ احسانی و دفع ضرری برای دیگری به ارمغان نمی‌آورد، عرفاً محسن شناخته نمی‌شود (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۸).

امام مقتضای اشتقاق را قول به احسان واقعی در تحقق احسان دانسته‌اند. چرا که لفظ احسان از آنچه درواقع احسان است مشتق می‌گردد؛ اما ایشان مقتضای تناسب میان حکم و موضوع را کفایت قصد احسان بیان نموده‌اند. به این بیان که کسی که صرفاً قصد احسان داشته ولو اینکه درواقع نیز فعل احسانی را محقق نکرده است، محسن شناخته می‌شود. چرا که حکم عدم ضمان با توجه به حکمت آن، متوجه کسی است که تنها قصد احسان نموده است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۹۲).

۳-۱. تطبیق قاعده احسان در مسائل فقهی و حقوقی

فقها در موارد مختلف به قاعده احسان تمسک کرده‌اند. برخی از این موارد را به‌عنوان نمونه بیان می‌کنیم. به‌طور مثال، هنگامی که حیوانی فرار کند و به دیگران آسیب برساند و تنها راه مهار کردن آن کشتن باشد، فقها قاتل حیوان را به دلیل قاعده احسان ضامن نمی‌دانند (طوسی ۱۴۰۷ ج ۵: ۵۰۹). همچنین قول به عدم ضمان کسی که مال لقطه را حفظ کرده است از باب محسن بودن چنین فردی بیان شده است (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۱۵۶). در بسیاری از ابواب فقهی و در بحث تنازع مالک کالا با دیگری این بحث مطرح می‌گردد که قول چه کسی موافق اصل است؛ مثلاً در صورتی که در عقد عاریه، عاریه گیرنده مدعی تلف مال شود، به قاعده احسان استناد نموده‌اند تا قول او را مطابق اصل جلوه دهند. باوجوداین، برخی معتقدند این استدلال در تمام ابوابی که اذن مالکی در آن موجود است، جاری نیست. چرا که احسان در این مورد محقق نیست و قول طرف معامله مخالف اصل است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۱۶۷) همچنین استیفای دین شخصی وصی از اموالی که نزد او

وجود دارد، به دلیل قاعده احسان صحیح دانسته شده است (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص. ۳۳۳).

اگرچه برخی درجایی که رابطه قراردادی میان طرفین است نیز به قاعده احسان تمسک کرده‌اند؛ اما باید گفت اساساً قاعده احسان درجایی که رابطه قراردادی میان محسن و طرف دیگر قرارداد وجود نداشته باشد، جاری است؛ زیرا همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت، اذن در روابط قراردادی به گستردگی جایی که رابطه قراردادی وجود ندارد نیست. به عبارت دیگر، اذن در روابط قراردادی تنها به حفظ، انتفاع و امثال این موارد است و حال آنکه اذن در احسان، اذن در تلف است؛ بنابراین، این نتیجه منطقی است که گفته شود، قاعده احسان در روابط غیر قراردادی حکمفرماست.

برخی از حقوق دانان، مفاد ذیل ماده ۳۰۶ قانون مدنی ایران را از مصادیق قاعده احسان دانسته‌اند (کاتوزیان ۱۳۹۱: ۵۲۱). طبق این ماده: «اگر کسی اموال غایب یا محجور و امثال آن‌ها را بدون اجازه مالک یا کسی که حق اجازه دارد اداره کند باید حساب زمان تصدی خود را بدهد در صورتی که تحصیل اجازه در موقع مقدور بوده یا تأخیر در دخالت موجب ضرر نبوده است حق مطالبه مخارج نخواهد داشت ولی اگر عدم دخالت یا تأخیر در دخالت موجب ضرر صاحب مال باشد دخالت کننده مستحق اخذ مخارجی خواهد بود که برای اداره کردن لازم بوده است». با دقت در این ماده و مباحثی که در قاعده احسان بیان شد، روشن می‌شود که فرض ذیل ماده از مصادیق قاعده احسان نیست؛ زیرا در فرض مزبور، چنانچه در موردی عدم دخالت یا تأخیر در دخالت موجب ضرر به صاحب مال باشد و شخص با این فرض دخالتی کند و به واسطه آن متحمل مخارجی شود، صاحب مال ضامن پرداخت این مخارج خواهد بود؛ ولی همان‌طور که گفته شد، احسان از مسقطات ضمان است و فقها نیز به این امر تصریح کرده‌اند و بنابر نظریه آنان، نسبت به عملی که از روی احسان انجام شده و منجر به خسارت می‌شود، شخص عامل ضامن خسارات نیست، نه اینکه مخارجی که متحمل شده است، طلبکار است. به سخن دیگر، قاعده احسان مسقط ضمان است نه موجب آن (محقق داماد ۱۴۰۶ ج ۲: ۳۰۷). به نظر می‌رسد در قانون مربوط به قاعده احسان مورد مصرحی وجود نداشته باشد.

۲. قاعده ائتمان

از دیگر قواعد اثرگذار در باب مسئولیت مدنی، قاعده ائتمان است. اگرچه اصل اولی در باب مسئولیت مدنی، ایجاد ضمان برای هر کسی است که مالی را تلف نماید؛ اما این قاعده دربردارنده این مفهوم است که فردی که امین باشد و بر مال دیگری استیلا داشته باشد، مادامی که تعدی و تفریط ننماید، ضامن نخواهد بود. به منظور بررسی دقیق تر این مفهوم ادله، مفاد و تطبیقات این قاعده را در ابواب مختلف مورد بررسی قرار می دهیم.

۲-۱. ادله قاعده ائتمان

دلیل اصلی قاعده ائتمان روایاتی است که در این زمینه وارد شده است. امام خمینی این روایات را به دو دسته تقسیم نموده است. دسته اول روایاتی است که حکم عدم ضمان را مقید به شرایطی نموده است. برخی از روایات عدم ضمان را مقید به جایی که فرد «مأمون» باشد نموده اند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۹۲). بعضی دیگر عدم ضمان را مقید به «امین بودن» فرد کرده اند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۹۳) و در برخی دیگر نیز حکم عدم ضمان مقید به «مسلمان عادل بودن» گشته است. ایشان این روایات را در دو حالت مختلف تصویر نموده است. حالتی که هیچ مسئولیتی گریبانگیر فرد نیست، جایی است که فرد تعدی و تفریط ننموده باشد و مراعات نظر صاحب مال را کرده باشد؛ اما جایی که فرد مرتکب تعدی و تفریط شده است با دو احتمال مواجهیم. جایی که فردی که مرتکب تقصیر گشته است در ظاهر فرد امینی باشد که در این حالت با توجه به اینکه امانت، وثاقت و عدالت فرد، اماره بر عدم تعدی و تفریط اوست، در مقام حکم ظاهری باز حکم به عدم مسئولیت او می نمایم مگر اینکه بینه برخلاف آن اقامه شود؛ اما در صورتی که فردی که مرتکب تعدی و تفریط شده است، متهم به عدم امانت باشد، حتی در مقام قضاوت ظاهری نیز ضامن شناخته می شود و عدم تعدی و تفریط را خود باید با بینه به اثبات برساند (امام خمینی، ۱۴۱۸، ص ۴۱۷) بنابر نظر ایشان با توجه به روایات وارده، از آنجا که امین شدن فرد از طرف دیگری اماره آن است که وی تعدی و تفریطی ننموده است، اثبات تعدی و تفریط با زیان دیده است؛ اما درجایی که امین بودن فرد مورد تردید باشد و وی متهم به خیانت باشد، اثبات عدم تعدی و تفریط با خود اوست. دسته دوم از روایات که ایشان بیان نموده است،

روایاتی است که عدم ضمان فرد را مقید به امین نمودن فرد و قرار دادن امانت در دستان او قلمداد کرده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹، ص ۷۹). به نظر ایشان، این دسته از روایات امانت را به واسطه قراردادی که میان طرفین وجود دارد به فرد اعطا می نمایند. به این بیان که پس از اینکه فرد برای حفظ اموال دیگری امین و قابل در نظر گرفته شد، ضامن نیست. این عدم ضمانت به دلیل آن است که دیگری با فرد معامله افراد را امین می نماید، ولو اینکه در نظر او چنین فردی خائن باشد؛ بنابراین این دسته از روایات عملاً نفی ضمان را به دلیل اعطای صفت امانت بر حسب معامله به فرد تلقی نموده است و نه به دلیل اینکه فرد در حقیقت امین است (امام خمینی، ۱۴۱۸، ص ۴۱۹). در هر صورت باید گفت مطابق نظر ایشان اذن مالک به دیگری متوقف است بر وجود صفت امانت در فرد یا اعطای صفت امانت بر حسب قرارداد. در این دو صورت است که در صورت تلف مال مورد امانت، فرد ضامن تلقی نمی گردد. یکی دیگر از دلایل قاعده ائتمان را شمول قاعده احسان نسبت به قاعده ائتمان دانسته اند. به این بیان که فرد امین قطعاً محسن نیز شناخته می شود و تمامی ادله ای که برای قاعده احسان شمرده شد، برای قاعده ائتمان نیز جریان دارد (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۸۵). به نظر می رسد این دلیل نمی تواند به عنوان یکی از مدارک قاعده به شمار رود؛ زیرا همان طور که بیان شد و در ادامه نیز خواهد آمد تفاوت قاعده احسان و ه ائتمان در آن است که اولی در غیر از مواردی است که اذن مالک وجود دارد و دومی درجایی است که اذن مالک موجود است. اذن مالک در امانت مالکی قطعاً اذن در اتلاف یا عمل ملازم با اتلاف نیست؛ بنابراین افتراق این دو قاعده از این باب است که متعلق یکی غیر از امانت مالکی است و متعلق دیگری امانت مالکی. در امانت مالکی، اذن در تصرف مانند قرض یا اذن در انتفاع مانند عاریه و یا اذن در تملک مانند اعراض از مال تعلق می گیرد.

متعلق اذن شرعی، ممکن است به حفظ اشیاء مانند لقطه یا استفاده توأم با ضمان مانند حالت اضطرار و احتکار یا اذن در اتلاف مانند دفاع مشروع باشد؛ بنابراین اذن شرعی به خودی خود موجب نفی ضمان نیست (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۹). توضیح تفاوت موضوعی این دو قاعده در ادامه خواهد آمد.

بنای عقلا نیز به عنوان یکی دیگر از مدارک این قاعده بر شمرده شده است. به این بیان که بنا بر سیره عقلا، کسی که مورد امانت و وثوق قرار می گیرد تا زمانی که از حدود

وظایف و مسئولیت‌های خود خارج نشود، مسئول تلقی نمی‌شود. این سیره مورد امضای شارع قرار گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص. ۲۶۷). تمسک به سیره عقلانی تنها در قدر متیقن از سیره امکان‌پذیر است. به نظر می‌رسد قدر متیقن سیره جایی است که تخطی از حدود اذن شرع و مالک صورت نگرفته باشد.

۲-۲. مفاد قاعده ائتمان

امانت در روایات هم در مقابل غصب و هم به معنای و وثاقت به کاربرده شده است. امانت به معنای اول در نفی ضمان کافی است. به این معنا، در صورتی که فردی بر مالی به اذن مالک آن مسلط شود و تعدی و تفریطی از او صورت نگیرد، ضامن نخواهد بود. امانت به معنای دوم نیز بر نفی ضمان تأکید دارد؛ زیرا اذن مالک به دیگری بر وثاقت عرفی یا وثاقت قراردادی طرفین استوار است و از این رو، با اقدام مالک نسبت به تسلط دیگری بر مال خود، مسئولیتی برای امین وجود نخواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص. ۲۷۴).

معنای عرفی تعدی، تجاوز از حد است. بی‌تردید اگر امین کاری که نسبت به مال مورد امانت انجام می‌دهد، تجاوز از حدود اجازه مالک باشد یا عملی را که باید برای حفظ مال انجام می‌داد ترك کند، از حالت متصرف مأذون خارج می‌شود و در این صورت اگر مال تلف شود، به مقتضای قواعد اولیه مسئولیت مدنی، او ضامن خواهد بود (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص. ۱۹۳).

۲-۳. تطبیق قاعده ائتمان در مسائل فقهی و حقوقی

قاعده ائتمان در بسیاری از ابواب فقهی مورد توجه قرار گرفته است. حکم به عدم ضمان افراد مختلف در صورت تلف کالا و مقدم بودن قول زیان‌زننده از جمله احکامی است که فقها بدان حکم نموده‌اند. به عنوان مثال، عامل در مضاربه به عنوان امین تلقی شده است و در صورت ادعای تلف مال، قول او به همین جهت مقدم است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص. ۱۷۴). در مورد عاریه و ودیعه نیز عدم ضمان عاریه‌گیرنده و مستودع در صورت عدم تعدی و تفریط بیان شده است (ابن ادریس، ۱۴۲۹، ص. ۴۰۲). به طور کلی هر جایی که با امانت شرعی و مالکی روبرو هستیم، حکم عدم مسئولیت نسبت به زیان‌زننده جاری است (شهید

اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۱). در قانون مدنی نیز چه در مورد امانت مالکی و چه در مورد امانت شرعی، قانون گذار حکم به عدم مسئولیت غیر مالک نموده است. به عنوان مثال، در ماده ۵۰ قانون مدنی آمده است در صورتی که مال موضوع حق انتفاع، بدون تعدی و تفریط از طرف منتفع ناقص یا تلف شود منتفع مانند هر امین دیگر ضامن نخواهد بود. همچنین در صورتی که مال پیدا شده در مدت تعریف بدون تقصیر پیدا کننده تلف شود، طبق ماده ۱۶۸ قانون مدنی مشارالیه ضامن نخواهد بود؛ زیرا تصرف او به اجازه قانون بوده و کسی که به اجازه قانونی، مالی را متصرف است امین است (امامی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۶). در نهایت، طبق ماده ۶۱۴ قانون مدنی «امین ضامن تلف یا نقصان مالی که به او سپرده شده است نمی باشد مگر در صورت تعدی یا تفریط».

۳. تفاوت مبنایی قاعده احسان و ائتمان

تفاوت قاعده احسان و ائتمان را در دو مورد می توان ذکر نمود. تفاوت در موضوع و محدوده جریان دو قاعده و تفاوت در خروج از ادله ضمان. در ادامه این دو موضوع را مورد بررسی قرار می دهیم.

۳-۱. تفاوت در موضوع

به نظر می رسد موضوع این دو قاعده با یکدیگر متفاوت است. موضوع قاعده احسان مربوط به جایی است که هیچ گونه اذن مالکانه ای وجود نداشته باشد؛ اما قاعده ائتمان مشمول جایی است که اذن مالکی به حفظ و نگهداری، استفاده، تصرف مالکانه وجود داشته باشد و تعدی و تفریطی صورت نگرفته باشد؛ بنابراین باید گفت رابطه موضوعی قاعده احسان با امانت مالکی، رابطه تباین است. همان طور که رابطه امانت شرعی و امانت مالکی به لحاظ موضوعی تباین است. در صورتی که اذن مالک وجود داشته باشد و فرد مالی را از وی اخذ کند، امانت مالکی جاری است و در صورتی که اذن و رضای مالک وجود نداشته باشد و گرفتن مال به منزله احسان باشد، امانت شرعی جریان دارد (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۲۳).

اما سؤال اصلی که مطرح است آن که رابطه موضوعی احسان و امانت شرعی چیست؟

برخی رابطه موضوعی امانت شرعی و احسان را یکسان دانسته‌اند (لاری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص. ۴۹۴). در صورتی که اذن شارع در مسئله وجود داشته باشد، هم امانت شرعی و هم احسان همسان انگاشته شده و در صورت تلف مال، مسئولیتی برای فرد محسن و مأمون از طرف شرع وجود ندارد.

برخی دیگر رابطه موضوعی احسان با امانت شرعی را رابطه عموم و خصوص مطلق دانسته‌اند. به این بیان که هر امانت شرعی، احسان است اما هر احسانی امانت شرعی نیست؛ بنابراین در صورتی که با اذن در اتلاف یا عمل ملازم با اتلاف از ناحیه شرع و عقلاً مواجه باشیم، احسان متحقق است و در صورتی که با اذن در محافظت روبرو باشیم با احسان و امانت شرعی مواجه خواهیم بود. شاهد آنکه در بسیاری از کلمات فقها مشاهده می‌شود که امانت شرعی را به منزله احسان تلقی نموده‌اند. به‌طور مثال، در نظر ایشان هنگامی که خوف تلف شدن مال باشد و انتقال مال به صاحب آن برای حفظ مال باشد، مادامی که فرد در پی انتقال مال به صاحبش باشد، محسن شناخته شده و در صورت تلف ضامن نیست. چرا که مال به‌صورت امانت شرعی نزد او بوده است (اراکی، ۱۴۱۹، ص. ۵۱۲) دلیل این ادعا آن است که متعلق اذن شرعی که در امانت شرعی مطرح است، نگهداری و حفظ اموال است؛ اما اذن شرع یا عقلاً به حسب دلیل اصلی که برای قاعده احسان برشمردیم، فراگیر است. تجویز شرع و عقلاً نسبت به فرد محسن به‌صورت عام است و حتی شامل اذن در اتلاف یا عمل ملازم با اتلاف نیز می‌گردد (رشتی، ۱۳۱۲، ص. ۲۴۳)؛ بنابراین هر امانت شرعی احسان است، اما هر احسانی امانت شرعی نیست. چرا که دایره شمول احسان ممکن است اذن در اتلاف و عمل ملازم با آن نیز باشد.

اما نظر دیگر آن است که رابطه موضوعی احسان و امانت شرعی، رابطه تباین است. به این صورت که احسانی ضمان‌آور نیست که فعل محسن از حیث اتلاف بودن، احسان تلقی شود مانند قصاص و حدود و امثال این موارد (رشتی، بی‌تا، ص. ۳۳) در این موارد، اتلاف صادق است و این فعل زیان‌آور از جنبه زیان‌آوری احسان به حساب می‌آید. توضیح آنکه تمسک فقهای امامیه به قاعده احسان بر این اصل استوار است که اذن شارع نسبت به فرد محسن با در نظر گرفتن تمام حیثیات مربوط به فعل است و حتی اذن شارع شامل اذن در اتلاف نیز می‌شود؛ اما با دقت در تفاوت موضوعی احسان و امانت شرعی درمی‌یابیم که

متعلق اذن شرعی، اذن در اتلاف یا عمل ملازم با اتلاف نیست. بلکه اذن در نگهداری و امثال این موارد است (نوری، ۱۴۱۴، ص. ۴۷)؛ اما اذنی که شارع در مورد فرد محسن داده است، اذنی است با در نظر گرفتن جهت زیان بار فعل محسن؛ بنابراین احسان، اذن شارع از حیث اتلاف و عمل ملازم با اتلاف است (نوری، ۱۴۱۴، ص. ۳۴)، به عبارت دقیق تر، عنوان احسان درجایی صدق می کند که عرف عقلا مصلحت اتلاف را بر مفسده آن ترجیح دهند (صدر، ۱۴۰۸، ج ۴، ص. ۲۹۳).

به نظر می رسد دیدگاه سوم صحیح باشد. چرا که با ملاحظه دلیل احسان از جمله آیه شریفه به حسب آبی بودن از تخصیص و بنای عقلا با حساب تمرکز بر صدق عنوان احسان، عنوان احسان درجایی صادق است که هم عقلا و هم شرع اذن در اتلاف را به محسن اعطا کرده باشند. درجایی که از مستفاد دلیل اذن در اتلاف استفاده نمی شود، با موضوع امانت شرعی مواجه هستیم و طبق آن عمل خواهیم نمود.

درنهایت باید گفت میان موضوع قاعده احسان و موضوع امانات شرعی و مالکی تباین وجود دارد. احسان درجایی است که اذن شارع و عقلا در اتلاف و عمل ملازم با آن موجود باشد؛ اما امانات مالکی یا شرعی در جایی است که اذن مالک و شارع به غیر از اتلاف و عمل ملازم با آن تعلق گیرد؛ یعنی اذن شارع و مالک به حفظ، تصرف و انتفاع تعلق می گیرد.

۲-۳. تفاوت در خروج از ادله ضمان

عدم شمول امانات شرعی و مالکی و قاعده ائتمان نسبت به ادله ضمان و مسئولیت فی الجمله مشخص است؛ اما سؤال آن است که خروج از شمول این ادله به صورت تخصیصی است یا تخصصی؟ به این معنی که آیا قاعده عمومیت داشته و از طرف مالک یا شارع و فرد محسن نیز شامل مأذون می شود و یا به واسطه دلیل دیگری مأذون را از طرف مالک یا شارع و فرد محسن از قاعده خارج می نماییم و یا مأذون از طرف مالک یا شارع و فرد محسن اساساً از ذیل قاعده خارج هستند و احتیاج به دلیل دیگری برای خروج از شمول این ادله وجود ندارد؟ برای پاسخ به این سؤال نسبت هر یک از دو قاعده را با ادله ضمان به صورت جداگانه بررسی می کنیم و درنهایت، جمع بندی را ارائه می نماییم.

دو رویکرد متفاوت در میان فقها نسبت به جمع میان ادله ضمان و قاعده احسان وجود دارد. برخی قاعده احسان را مخصص ادله ضمان دانسته‌اند (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۵). به نظر ایشان قاعده احسان ادله ضمان مانند قواعد فقهی «من اتلف»، «تسبیب» و حتی «علی الید» را تخصیص می‌زند. به واسطه اتلاف فرد زیان زننده، مطابق اصل اولی ضامن است؛ اما قاعده احسان حکم را تخصیص می‌زند و تنها در موارد غیر احسانی، فرد ملزم به جبران خسارت است.

در مقابل، برخی دیگر قاعده احسان را تخصصاً از دایره شمول ادله ضمان خارج می‌دانند (میرزای شیرازی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۸۵). به نظر ایشان ادله ضمان از ابتدا شامل حال فردی که احسان می‌نماید، نمی‌شود. امام خمینی نیز در این مورد جانب نظر دوم را گرفته‌اند. به نظر ایشان مقتضی برای ضمان محسن از ادله ضمان وجود ندارد؛ بنابراین اساساً ادله ضمان شامل مورد احسانی نمی‌شود تا این ادله بخواهد ضمان را از فرد محسن بردارد (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۹۶).

در صورتی که بخواهیم نسبت قاعده احسان را با ارکان مسئولیت مدنی بسنجیم باید گفت طبق نظر اول، ارکان مسئولیت مدنی (ضرر، فعل زیان‌بار و رابطه سببیت) در مورد قاعده احسان تمام است اما به واسطه قاعده احسان، بعد از تمامیت مقتضی، قاعده احسان به عنوان مانعی در تحقق مسئولیت مدنی عمل می‌کند؛ اما مطابق نظر دوم مقتضی مسئولیت مدنی در قاعده احسان تمام نیست. به این بیان که پس از اینکه فرد رفتاری احسانی مرتکب می‌شود و احیاناً خسارتی به بار می‌آورد، از آن جهت که رکن دوم مسئولیت مدنی تمام نیست، مقتضی مسئولیت مدنی در مورد فرد محسن وجود ندارد. چراکه قضاوت عرفی آن است که اساساً فرد محسن فعل زیان‌بار مرتکب نمی‌شود. فعل زیان‌باری که محسن انجام می‌دهد، مشروع است و شرع و عقلاً تجویز فعل احسانی را نموده‌اند. به نظر می‌رسد رویکرد دوم، دیدگاه صحیحی است. چراکه قاعده احسان مشروعیت بخش به تلف است. مشروعیت بخشی احسان از عرف و شرع اتخاذ می‌شود. همان‌طور که سابقاً نیز بیان شدن آیه «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» حاکم بر تمامی ادله است و آبی از تخصیص تلقی شده است. این بدان معناست که مشروع بودن عمل فرد محسن تحت هر شرایطی و با هر نوع رفتاری است. خواه این رفتار موجب اتلاف مال شود یا خیر. قضاوت عرفی و دلیل بنای عقلاً نیز مؤید

همین مطلب است؛ بنابراین قاعده احسان از تحت ادله ضمان تخصصاً خارج است و ارکان مسئولیت مدنی نیز نسبت به آن ناتمام است.

در خصوص رابطه قاعده ائتمان با ادله ضمان نیز باید گفت، دو رویکرد کلی نسبت به خروج قاعده ائتمان از تحت ادله ضمان موجود است. رویکرد اولی آن است که قاعده ائتمان خروج تخصصی از ادله ضمان دارد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص. ۳۵۴). به این صورت که ید امانی که از جانب مالک یا شارع اذن در تصرف دارد، اساساً تحت ادله ضمان وارد نشده تا بخواهد از آن خارج شود. بلکه ید مأذون در صورتی که زیان آور شود، عنوان اتلاف بر او صادق نیست. اگرچه فقها عموماً بحث خروج تخصصی یا تخصصی را نسبت به قاعده «علی الید» مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند (اشتহারی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص. ۲۷)؛ اما می‌توان آن را به سایر ادله ضمان نیز تعمیم داد.

رویکرد دیگر، ثمره‌ای برای بحث خروج تخصصی یا تخصصی از ادله ضمان قائل نبوده و به صورت قطعی عدم شمول ادله ضمان نسبت به قاعده ائتمان را به صورت تخصیص یا تخصیص بیان نموده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص. ۳۵۱). به نظر می‌رسد چنین رویکردی نیز صحیح نیست. چراکه با توجه به ثمراتی که نسبت به خروج تخصصی یا تخصصی قاعده ائتمان از ادله ضمان وجود دارد، تبیین دقیق آن ضروری است.

رویکرد سومی که نسبت به خروج قاعده ائتمان از ادله ضمان وجود دارد، خروج تخصصی آن است. این دیدگاه را می‌توان مطابق نظر امام خمینی دانست (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص. ۱۶۲). ایشان با توجه به اینکه قاعده ائتمان را شامل امانت شرعی و مالکی دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۰، ص. ۱۷۲)، خروج مورد این قاعده را از تحت ادله ضمان به تخصیص می‌دانند. دلیلی که سایرین برای تخصیص ذکر کرده‌اند آن است که روایات مربوط به عدم ضمان امین، اطلاق ادله ضمان را مقید می‌نماید (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ص. ۲۸)؛ بنابراین با توجه به شمولی که برای ادله ضمان قائلیم، مجبور به اتخاذ قول خروج تخصصی قاعده ائتمان از ذیل ادله ضمان هستیم.

به نظر می‌رسد رویکرد سوم، با روح کلی حاکم بر ضمان در شریعت و عرف عقلا سازگارتر باشد. چراکه در امانت شرعی و مالکی، متعلق اذن شرع و مالک تنها حفظ و نگهداری و تصرف و انتفاع است. محدوده اذن مالکانه و شارع به‌هیچ وجه شامل اذن

در اتلاف و عمل ملازم با آن نیست. در صورتی که این اذن به اتلاف نیز تعلق می‌گرفت، مجاز به اتخاذ قول خروج تخصصی از ادله ضمان بودیم؛ اما با دقت در شمول اذن مالک و شارع درمی‌یابیم که اذن ایشان به غیر از مورد اتلاف است؛ بنابراین اگرچه امین را ضامن نمی‌دانیم، اما این عدم ضمان به علت وجود اذن در اتلاف نیست. بلکه به این علت است که شارع امین را از ضمان و مسئولیت معاف دانسته است. خروج قاعده ائتمان از ادله ضمان به دلیل تعدد است. روایات متعددی، قواعد عام ضمان را تخصیص می‌زند و نه اینکه قاعده ائتمان از ابتدا از ذیل ادله ضمان خارج باشد.

این مسئله را بر ارکان مسئولیت مدنی نیز می‌توانیم تطبیق دهیم. به این صورت که در مورد قاعده ائتمان ارکان مسئولیت مدنی تمام است. این گونه نیست که مقتضی مسئولیت در مورد امین تمام نباشد و ما حکم به عدم ضمان او نماییم. چرا که فعل زیان‌بار نامشروع از امین سرزده است. اذن مالکانه و شرعی نیز مجوزی برای ایراد فعل نامشروع نیست. چرا که محدوده اذن، به غیر از اذن در اتلاف و عمل ملازم با آن است؛ بنابراین هیچ دلیل موجهی برای خروج امانت مالکی و شرعی از ذیل ارکان مسئولیت مدنی وجود ندارد جز اینکه ملتزم باشیم در مورد قاعده ائتمان ارکان مسئولیت تمام است و به دلیل خاص تعددی قائل به حکم عدم ضمان نسبت به فرد امین می‌شویم.

در نهایت باید گفت، به نظر می‌رسد یکی دیگر از تفاوت‌های قاعده احسان و قاعده ائتمان با بیانی که نمودیم آن است که قاعده ائتمان خروج تخصصی از ادله ضمان داشته و قاعده احسان خروج تخصصی. همان‌طور که در قاعده احسان ارکان مسئولیت مدنی تمام نیست و در قاعده ائتمان مقتضی مسئولیت تمام است و به دلیل وجود مانع مسئولیت را بر فرد امین بار نمی‌نماییم.

۴. آثار تفاوت مبنایی این دو قاعده

یکی از نتایج تفاوت مبنایی قاعده احسان و ائتمان در این است که شرط ضمان در قاعده احسان بر خلاف قاعده ائتمان منتفی است. اذن مالک در امانت مالکی به حفظ، انتفاع و تصرف تعلق گرفته است. اگر در امانت مالکی ضمان منتفی است، به دلیل وجود دلیل خارجی است؛ بنابراین از آنجا که صرف اذن در امانت مالکی موجب عدم ضمان نیست،

شرط مسئولیت نیز خلاف کتاب و سنت نبوده و صحیح انگاشته شده است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص. ۲۷۴). به بیان دیگر، از آنجا که مقتضی مسئولیت در امانت مالکی وجود دارد، ارتفاع آن با اشتراط عدم ضمان امکان پذیر است. در امانات شرعی نیز همین وضعیت موجود است. در مال لقطه یا جایی که کسی کیف یا صندوقی را بخرد و در درون آن مالی از فروشنده که مورد معامله نبوده بیابد، اذن شارع به حفظ مال پیدا شده تعلق گرفته است. پس اگر به دلیلی غیر از تعدی و تفریط یابنده، مال از بین رود فرد ضامن مال نخواهد بود چرا که ادله قاعده ائتمان قواعد باب ضمان را تخصیص زده است. با وجود این، فقهای امامیه در صورت پیدا شدن مالک مال، حکم به ضمان فرد امین نموده اند. این خود نشانگر آن است که اذن شرعی تنها به نگهداری مال تعلق گرفته است و نهایتاً اینکه در صورت اذن در تلف و استفاده از مال پیدا شده، این اذن مقید به ضمان در نظر گرفته شده است؛ بنابراین حتی در مورد امانت شرعی نیز شرط ضمان وجود دارد. اساساً باید گفت در امانات شرعی از ابتدا اذن شارع به حفظ یا تصرف با شرط ضمان تعلق گرفته است (مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۴۷۹).

در ارتباط با قاعده احسان وضعیت متفاوت است. در قاعده احسان از آنجا که مقتضی مسئولیت تمام نبوده و این قاعده تخصصاً از ذیل ادله عام ضمان خارج است، شرط مسئولیت بردار نیست. به بیان دیگر، در جایی که اذن عقلا و شرع به اتلاف و عمل ملازم با آن تعلق گرفته است، دیگر جایگاهی برای شرط ضمان وجود ندارد. چرا که شرط ضمان با اصل اذن منافات دارد (امامی خوانساری، بی تا، ص. ۴۷۲). دلیل شرعی قاعده احسان، آیه نفی سبیل از محسن بود. نفی سبیل از محسن به صورت مطلق است؛ بنابراین به هیچ وجه نمی توان عدم مسئولیت و ضمان محسن که از کلمه «سبیل» در این آیه به دست می آید را مقید نمود. مقید نمودن عدم ضمان محسن به شرط ضمان با تشریع آیه منافات دارد. همچنان که شرط ضمان آوردن برای محسن با بنای عقلا و حیطة اذن ایشان در تنافی است.

در هر صورت باید گفت یکی از آثار مبنایی تفاوت این دو قاعده امکان مقید نمودن قاعده ائتمان به شرط ضمان و عدم امکان آن در قاعده احسان است.

از دیگر نتایجی که بر اختلاف مبنایی این دو قاعده بار می شود، مسئله انقلاب بدعدوانی به بدامانی است. در صورتی که امین در انجام وظایف خود تعدی و تفریط نماید

و از حدود مالک یا شارع تخطی نماید، ید او از امانت به ید عدوانی تغییر پیدا می‌کند. حال در صورتی که متصرف عدوانی از کرده خود پشیمان شود و بخواهد مال را به عنوان امانت نزد خود نگه دارد تا به صاحبش رد نماید، این سؤال مطرح می‌شود که ید متصرف عدوانی می‌تواند مجدداً به ید امانی شرعی بازگشت پیدا کند؟ به تعبیر دیگر، آیا در این موارد انقلاب ید حاصل می‌شود؟ برخی از فقها قائلند که با نیت حفظ و اراده رد مال به مالک متصرف عدوانی، ید از عدوانی بودن به امانی بودن منقلب می‌شود. مال نزد فرد به عنوان امانت شرعی و نه مالکی باقی می‌ماند و حتی در صورت تلف نیز، به جهت تخصیص ادله ضمان به واسطه دلیل امانت، فرد متصرف ضامن نیست (یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۵)؛ بنابراین در این مسئله انقلاب موضوع و حکم وجود دارد. تغییر ید عدوانی به امانی و تبدیل حکم ضمان به عدم ضمان.

به نظر برخی دیگر چنین حکمی صحیح نیست و حکم مسئله در این فرض ضمان متصرف است. به نظر ایشان، صرف وضع ید بر مال دیگری حدوداً و بقائاً موجب ضمان است؛ بنابراین حتی اگر قائل به انقلاب ید عدوانی به ید امانی نیز شویم، اما باز حکم ید امانی ضامن است. چراکه امانی بودن، مقتضی عدم ضمان نیست. پس با صرف نیت رد به مالک متصرف عدوانی، ضمانی که سابقاً پدید آمده از بین نمی‌رود. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۵، ص ۷۷۱) امام خمینی نیز قائل به عدم انقلاب ید عدوانی به امانی هستند (امام خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۹۶). بازگشت ناپذیری صفت امانت و به تبع آن حکم به ضمان نشانگر آن است که خروج قاعده ائتمان از ادله ضمان به تخصیص است. چراکه وقتی مقتضی ضمان در فرد امین تمام است و تنها به دلیل حکم شارع از مسئولیت مبرا شده است، پس از خروج از عنوان امانت بازگشت او محتاج دلیل است. حتی پس از بازگشت از حالت عدوان و نیت رد مال به مالک نمی‌توان او را از مسئولیت رهانید. چراکه خروج او به دلیل شرعی بوده و بازگشت مجدد او به صفت امانت محتاج دلیل است و با تمام بودن مقتضی و عدم مانع، حکم به ضمان او می‌نماییم.

در مورد قاعده احسان وضعیت انقلاب ید به گونه دیگری است. از آنجا که وضعیت فرد محسن دایر مدار وجود و عدم است و در ارتباط با او یا اذن در اتلاف وجود دارد یا ندارد، فرض احسان با ائتمان متفاوت خواهد بود. در مورد ائتمان، امین ضامن نبود و در صورتی که

تعدی و تفریط او ثابت می‌شد، ضامن می‌گشت. در مورد امانت با حالت تعدی و تفریط نیز مواجه هستیم. در احسان نیز اگرچه اذن به اتلاف و عمل ملازم با آن تعلق گرفته است، اما این اذن نیز محدوده‌ای دارد. به این صورت که در فرض تجاوز از حیطه اذن شارع در اتلاف، دیگر فرد محسن شناخته نمی‌شود. در فرض احسان چون دوران بین وجود و عدم است، دیگر فرض بازگشت محسن عدوانی به محسن حقیقی معنا ندارد. چراکه خروج قاعده احسان از ذیل ادله ضمان به تخصص بود. پس از عدم شمول قاعده احسان نسبت به فردی که غیر محسنانه رفتار کرده است، حکم عدم ضمان بر او بار می‌شود و دیگر فرض شمول مجدد قاعده احسان نسبت به او بی‌معنا خواهد بود. درنهایت، باید گفت فرض انقلاب ید عدوانی به ید امانی در قاعده ائتمان جاری است؛ اما در قاعده احسان چنین فرضی جاری نخواهد بود. اگرچه در هر دو مورد حکم به ضمان متخلف از اذن می‌نماییم؛ اما در قاعده ائتمان حکم مسئولیت فرد متلف به دلیل اقتضای مسئولیت برای او و عدم خروج تخصیصی از ادله ضمان است و در مورد قاعده احسان به دلیل عدم شمول قاعده احسان نسبت به او و عدم خروج تخصیصی از ادله ضمان است.

نتیجه‌گیری

- از حاصل بررسی دو قاعده احسان و ائتمان نتایج زیر به دست آمده است:
- اگرچه در بسیاری از کلمات فقها خلط میان دو قاعده وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد قاعده احسان متعلق به جایی است که اذن در اتلاف و عمل ملازم با اتلاف از ناحیه عقلا و شرع صادر شده باشد به گونه‌ای که مفسده تلف از مصلحت دیگری افزون باشد؛ اما قاعده ائتمان متعلق به جایی است که اذن شرع و مالک صرفاً در حفظ، تصرف و انتفاع باشد؛ بنابراین در قاعده ائتمان اذن در اتلاف و عمل ملازم با آن وجود ندارد. در ارتباط با امانت شرعی همان‌طور که بررسی شد، همین حکم جریان دارد. اگرچه بسیاری از فقها امانت شرعی را ذیل عنوان احسان شناخته‌اند؛ اما همان‌طور که بیان شد، امانت شرعی اذن در اتلاف نیست تا احسان شناخته شود.
 - تفاوت احسان و ائتمان از حیث خروج از ادله ضمان نیز است. قاعده احسان از ذیل ادله ضمان خروج تخصیصی داشته و قاعده ائتمان خروج تخصیصی دارد. این مسئله

بدان دلیل است که در قاعده احسان اساساً مقتضی مسئولیت و ضمان وجود ندارد و فرد محسن، متلف شناخته نمی‌شود؛ اما در قاعده ائتمان مقتضی مسئولیت به دلیل حیطه اذن شارع و مالک وجود دارد و تنها به دلیل خاص، امین از ادله ضمان خارج است. پس خروج قاعده ائتمان از ذیل قواعد عام ضمان، به تخصیص است.

- با توجه به این تفاوت مبنایی، شرط ضمان در قاعده ائتمان امکان‌پذیر است. به این صورت که امانت مالکی یا شرعی مقید به مسئولیت منتفع یا متصرف شود. از آنجا که در اذن شرعی و مالکی، اذن به خودی خود مسقط ضمان نیست و مقتضی مسئولیت در امین تمام است و تنها به علت ادله تبعیدی امین را خارج از دایره ضمان دانسته‌ایم، می‌توان امین را با شرط ضمان مجدداً به دایره مسئولیت بازگرداند؛ بنابراین امکان شرط مسئولیت در قاعده ائتمان به صورت مطلق وجود دارد. باین حال، در قاعده احسان چنین امکانی وجود ندارد. چراکه مقتضی مسئولیت در ارتباط با فردی که مأذون در اتلاف است تمام نبوده است تا بخواهیم با شرط ضمان مجدداً وی را ملزم به ضمان نماییم. در قاعده احسان به دلیل خروج تخصیصی محسن از ذیل ادله ضمان، ورود به دایره ضمان با شرط مسئولیت امکان‌پذیر نیست. از آنجا که احسان دایر مدار وجود و عدم است، بازگشت حکم ضمان محسن متخطی امکان‌پذیر است. همچنان که امین متعدی پس از خروج از ید عدوانی، بازگشت مجددش به ید امانی شرعی امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین مشمول ادله عام ضمان شده و حکم ضمان بر او بار می‌شود. تفاوت این دو در آن است که در قاعده ائتمان بازگشت صفت امانت شرعی به امین متعدی امکان‌پذیر است؛ اما چنین امکانی در ارتباط با محسن متعدی وجود ندارد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- ابن ادريس حلی، محمد (۱۴۲۹ق). اجوبة المسائل و رسائل في مختلف فنون المعرفة. قم: دليل ما.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بيروت: دار الفكر.
- اراکي، محمد علی (۱۴۱۹ق). کتاب النکاح. قم: نور نگار.
- اشتهاړدی، علی پناه (۱۴۱۷ق). مدارک العروة، تهران: دار الاسوة.
- اصفهانی، محمد حسين (۱۴۰۹ ق). کتاب الاجارة. قم: دفتر نشر اسلامي.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۴۱۵ق). کتاب المكاسب. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۴۱۸ق). کتاب البيع (تقريرات خرم آبادی). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سيد روح الله (۱۴۲۰ق). الرسائل العشرة. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی.
- امامي، سيد حسن (۱۳۸۶). حقوق مدني، تهران: نشر اسلاميه.
- امامي خوانساري، محمد (بی تا). حاشية الثانية على المكاسب. بی جا، بی نا.
- بحر العلوم، محمد (۱۴۰۳ق). بلغة الفقيه. تهران: مكتبة الصادق.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشيعة. قم: مؤسسه آل البيت.
- خویی، سيد ابو القاسم (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخويي. قم: مؤسسه احياء آثار الامام الخويي.
- رشتی، ميرزا حبيب الله (۱۳۱۲ق). کتاب الاجارة. بی جا، بی نا.
- رشتی، ميرزا حبيب الله (بی تا). کتاب الغصب. بی جا، بی نا.
- روحانی، سيد صادق (۱۴۱۲ ق). فقه الصادق. قم: دارالکتاب.
- سبزواری، سيد عبد الأعلى (۱۴۱۳ق). مهذب الاحکام. قم: مؤسسه المنار.
- سعیدی، یاسمن (۱۴۰۱). بررسی قاعده احسان در سقوط مسئولیت مدنی و کیفری در فقه و حقوق با رویکردی بر اندیشه امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۴(۹۵)، ۸۱-۹۹.

doi: 10.22034/MATIN.2022.129068.1176

dor: 20.1001.1.24236462.1401.24.95.4.3

- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق). الانتصار. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط في فقه الاماميه. تهران: المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). تهذيب الاحكام. تهران: دارالکتب الاسلامية.
- شهيد اول، محمد بن مکی (بی تا). القواعد و الفوائد. قم: کتابفروشی مفید.
- شهيد ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية. قم: کتابفروشی داوری.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۸ق). بحوث في شرح العروة الوثقى. قم: مجمع الشهيد آية الصدر.
- طباطبائی حائری، سید علی (۱۴۱۸ق). رياض المسائل. قم: مؤسسه آل البيت.
- عباسی سمردی، مهدی و مشایخ، میلاد (۱۳۹۳). بررسی فقهی چگونگی ید امین پس از عدول از تقصیر با رویکردی بر آراء و اندیشه های امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۶(۶۳)، ۱۰۵-۱۲۰.
dor: 20.1001.1.24236462.1393.16.63.5.4
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ق). القواعد الفقهية. قم: چاپخانه مهر.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا). المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعي. قم: دار الرضي.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۱). الزامات خارج از قرارداد. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۴۲۲ق). انوار الفقاهة / کتاب المکاسب. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
- لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق). التعليقة على المكاسب. قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۶ق). ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد في شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت.

- مراغی، سید میر عبد الفتاح (۱۴۱۷ق). العناوین الفقہیہ. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق). القواعد الفقہیہ. قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۴۰۱ق). قواعد فقہیہ. تهران: مؤسسه عروج.
- میرزای شیرازی، محمد حسن (۱۴۱۲ق). حاشیة المکاسب. قم: منشورات شریف رضی.
- نراقی، احمد (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- نوری، فضل الله (۱۴۱۴ق). رسالة فی قاعدة ضمان اليد. قم: دفتر نشر اسلامی.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۲ق). موسوعة الفقه الاسلامی المقارن. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۱ق). حاشیة المکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- Abasi Sarmadi, M. & Mashayekh, M. (2014). A Jurisprudential Study of the Condition of Trustee after Mending a Betrayal With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 16(63), 105-120. dor: 20.1001.1.24236462.1393.16.63.5.4
- Allama Hilli, H. (1993). *Various Shiites in the provisions of Sharia (mukhtalif alshiyat fi' ahkam alshariea)*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Allama Hilli, H. (1994). *Tadhkirat alfuqaha*. Qom: Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Ansari, M. (1995). *Kitab al-Makasib*. World Congress of Commemoration of Sheikh Azam Ansari, Qom - Iran. [In Arabic]
- Araki, M.A. (1999). *Nikah book*. Qom: Nur Negar.
- Bahr al-Uloom, M. (1983). *Bilgha al-Faqeh*. Tehran: Maktaba al-Sadiq. [In Arabic]
- Emami, S. H. (1997) *Civil Rights*, Tehran: Islamiac. [In Persian]
- Ishtardi, A. P. (1997). *Madarik al-Urwa*, Tehran: Dar al-Uswa. [In Arabic]
- Esfahani, M. H. (1989). *Kitab al-Ijara*. Qom: Islamic Publishing

House. [In Arabic]

- Fayoumi, A. (n.d.). *The illuminating lamp in the strange great explanation of Al- Rafi i (Almisbah almunir fi gharyb alsharh alkabir lilraa-fie)*. Qom: Dar al-Razi. [In Arabic]
- Fazel Lankarani, M. (2004). *Jurisprudential rules*. Qom: Mehr publications. [In Arabic]
- Golpaygani, S.M. R. (1993). *Hidayat al- Abad, Dar al- Qur' an al- Karim*. Qom - Iran. [In Arabic]
- Hurr Amili, M. (1989). *Al- Wasal al- Shi a*. Qom: Al-Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Hashemi Shahroudi, M. (2011). *Encyclopedia of Comparative Islamic Jurisprudence*. Qom: Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopaedia on the Religion of Ahl al-Bayt. [In Arabic]
- Ibn Idris Hilli, M. (1990). *Answers to questions and messages in the various arts of knowledge (Ajvabatualmasayil w rasayil fi mukhtalif funun almaerifat)*. Qom: dalile ma. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, M. (1994). *Arab Language (lesan al arab.)* Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Muhaqq Karaki, A. (1994). *Collector purposes in explaining the rules (Jamie almasqasid fi sharh alqawaeid)*. Qom: Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Kashif al-Ghita, H. (2002). *Anwar al-Fiqahah- Kitab al- Makaseb*. Najaf: Kashif al-Ghita Institute. [In Arabic]
- Katouzian, Nasser (2011). *Non- contractual requirements*. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Emami Khwansari, M. (n.d.) *A second footnote on the gain (Hashiatan Thaniatan ealaa almakasibi)* . [In Arabic]
- Khoei, S.A. (1998). *Encyclopedia of Imam Al-Khoei (mawsueat al iimam alkhawiyi)*. Qom: Foundation for the Revival of the Relics of

- Imam Al-Khoei. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (1995) *Kitab al-Makasib*, Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. . [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2001) *Kitab al-Bai*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (1998) *Kitab al-Bai (Khorramabadi Commentaries)*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2000). *Al-Rashah al-Ashrah*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic]
 - Majlesi, M. B. (1996). *A haven for the good in understanding the refinement of news (Maladh al akhyar fi fahm tahdhib al akhbar)*. Qom: Publications of the book of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
 - Makarem Shirazi, N. (1991). *Jurisprudential rules (Alqawaeid alfiqhia)*, Qom: Madrasah of Imam Amir al-Momineen. [In Arabic]
 - Maraghi, S. M. (1997). *Jurisprudential titles*. Qom: Islamic publications book. [In Arabic]
 - Mirzai Shirazi, M. (1992). *Hashiya al-Makaseb*. Qom: Sharif Razi's manifestos. [In Arabic]
 - Mousavi Bojunordi, S.M. (1981). *Jurisprudential rules (qawaeid fiqhia)*. Tehran: Aruj Institute. [In Persian]
 - Naraghi, A. (1997). *Awaed al-Ayyam fi Bayan Qawaeid al-Ahkam*. Qom: Islamic Propagation Center of Howzah . [In Arabic]
 - Noori, F. (1994). *message in the rule of guaranteeing the hand (risalat fi qaeidat zeman alyad)*. Qom: Islamic Publishing House. [In Arabic]
 - Rashti, M. (n.d.) *Kitab Al-Ghasb*. [In Arabic]
 - Rashti, M. (1892) *Kitab al-Ijara*. [In Arabic]
 - Rouhani, S. (1992). *Fiqh al-Sadiq*, Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]

- Sabzevari, S. A. (1993). *Mohzab Al-Ahkam*. Qom: Al-Manar Institute. [In Arabic]
- Sadr, M.B. (1988). *Research in explaining Al-Urwa Al-Wuthqa*. Qom: Martyr Ayat al-Sadr Complex. [In Arabic]
- Saeidi, Y. (2022). A Study of the Rule of Beneficence in Extinction of Civil and Criminal Liability in Law and Islamic Jurisprudence with an Approach Based on Imam Khomeini's Views. *Matin Research Journal*, 24(95), 81-99. doi: 10.22034/MATIN.2022.129068.1176 dor: 20.1001.1.24236462.1401.24.95.4.3
- Seyed Morteza, A. (1995). *Al-Intisar*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Shahid al-Awwal, J. (n.d.) rules and benefits (alqawaeid w alfawayid). Qom: Mofid Book House. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Loma al-Dameshqiyya*, Qom: Davari Book House. [In Arabic]
- Tabatabaei Haeri, S.A (1998). *Riyadh issues*. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Tousi, M. (1968). *Al-Mabusut fi fiqh al-Imamiya*. Tehran: al-Murtazawi Library for the Revival of Antiquities. [In Arabic]
- Tusi, M. (1987). *Tahzeeb Al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Yazdi, M. (2001). *Hashiya Al-Makasab*, Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک فصلنامه متین می باشید، پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: تهران، خیابان انقلاب، چهارراه کالج، پلاک ۸۸۶، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س) ارسال فرمایید.

تلفن: ۶۶۷۰۶۸۳۳، ۶۶۷۰۱۲۹۷ نامبر: ۶۶۷۱۲۲۱۱

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب سپهر صادرات به شماره ۰۱۰۲۰۷۰۵۳۸۰۰۲ به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.

هزینه اشتراک در تهران: ۶۰۰۰۰۰ ریال (یکسال چهار شماره)

هزینه اشتراک در شهرستان‌ها: ۶۴۰۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می توانید با تلفن های مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.

برگ اشتراک

نام خانوادگی: نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کدپستی:

مبلغ واریز شده: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن تماس:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

Interested Subscribers shall fill out the enclosed subscription form and along with remittance mail/fax it to Uruj printing and publishing

.office: No. 1430, opposite Tehran University, Enghelab Ave

Tel: 66706833, 66701297

Fax: 66712211

Subscription fee shall be made payable to current account No.

22765, Bank Tejarat, Kaalej branch (183), Uruj Institute.

Inside Tehran Rls 600000 (4 issues per year)

Outside Tehran Rls 640000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be dispatched upon demand.

Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address. Name and address of subscriber:

.....

.....

.... Tel:..... Area code:.....

Amount of RLs:

Receipt No/date:

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 98, Spring 2023

**Relationship between Ethics and Politics in
Contemporary Iranian Discourses of Thought¹**

Mansour Ansari²

Abstract

Research Paper

The history of political thought in Iran has been so far put on paper chiefly in view of the relationship between tradition and modernity. Without exaggeration, it can be claimed that the method of recording political thought has itself turned into a dominant and hegemonic discourse, making it hard for other discourses to emerge. Adopting an analytical-descriptive methodology, this paper tries to shed a new light on Iran's discourses of thought through investigating the relationship between ethics and politics: political Islam or Islamist discourse, liberalist discourse and Marxist discourse.

Theoretically speaking, there are three forms of relationships between ethics and politics: maximum metaphysics, minimum metaphysics, and no relationship between ethics and politics. Findings of the paper indicate that in view of the relationship between ethics and politics, the Islamist discourse is of maximum metaphysics, hence seeking maximum ethical interference in politics. To that end, Iranian liberalist discourse is of minimum metaphysics favoring least ethical intervention in any aspect of human life. Given certain theoretical foundations constituting its pillars, the Iranian Marxist discourse believes in separation of ethics from politics.

Keywords: ethics, postmodernism, politics, liberalism, Marxism, minimum metaphysics, maximum metaphysics, modernity.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.378011.2125

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.4.6

2. Assistant Professor, Department of Political Thought, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

E-mail: Ansari@ri-khomeini.ac.ir

Received: 2021-2-21 Revised : 2021-03-17 Approved: 2021-3-23

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 25, Issue 98, Spring 2023

Imam Khomeini and Trio Approaches to Issues Surrounding Death¹

Maedeh Sadaat Hosseinizadeh²

Masoud Sadeghi Aliabadi³

Abstract

Research Paper

Death anxiety has been one of the most important concerns of human being since recorded history. This is a significant issue since the majority of thinkers have talked or written about it anytime anywhere. Since any approach toward death is affected by any individual's worldview, three approaches may be distinctively argued on death and issues surrounding it: philosophical, ethical and mystical.

In view of Imam Khomeini, the three approaches are intertwined. This paper intends to adopt a descriptive-analytical study on Imam Khomeini's works in order to find and analyze his opinions about each approach individually. In philosophical approach, he follows Mulla Sadra's line of thought about the issue of death, i.e. death is interpreted as the existential development of soul and its perfection. On this basis, Avicenna's attitude toward death, its clarification and causes of death are criticized. His ethical approach toward death results in some consequences such as lack of death anxiety, readiness to embrace death, and adopting a non-absolutist attitude toward the material world. Death as a choice and mystical annihilation are two most important arguments in relation with death that have been covered in Imam Khomeini's mystical approach. In this approach, he describes death as a means of "piercing the veil" that is interpreted in different ways depending upon the spiritual standing of individuals. In sum, although Imam Khomeini's general approach toward death is in the same line with Mulla Sadra's approach, his independent opinion and multi-dimensional personality have enabled Imam Khomeini to look at the truth of death from a higher position and meticulously analyze issues surrounding death.

Keywords :ethics, spiritual perfection, transcendental wisdom, mysticism, annihilation, death.

1. DOI:10.22034/MATIN.2023.172015.1369

DOR:20.1001.1.24236462.1402.25.98.5.7

2. PhD Candidate, Department of Islamic Mysticism, , Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. (corresponding Author)

E-mail: maedeh_hosseinizadeh@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, the University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: masoudsadeghi@ut.ac.ir

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 98, Spring 2023

**Need to Accept Financial Compromise with Avengers of Blood by Qisas for Life
Convict with an Eye on Imam Khomeini's Opinion¹**

Mohammad Reza Hamidi²

Amin Rezaee³

Abstract

Research Paper

The need to protect life and prohibition of suicide - either in action or omission - is a religious necessity as signified by various verses and narrations. At the same time, there is lack of consensus in its inclusiveness regarding some issues such as in cases where avengers of blood are ready to accept financial compromise to forbear Qisas for life. Accepting this by the Qisas for life convict is not yet certain, provided that the killer can afford such payment. Imam Khomeini has rejected such legislation for the Qisas for life convict. In this paper, we have analyzed reasons by the authors for and against Imam Khomeini's opinion. These reasons encompass a wide spectrum of verses, narrations, rational reasons, invocation to void consequences, etc. Findings of the paper show that those believing in lack of such obligation seem to be more acceptable. However, with respect to some rules and principles, adopting a precautionary approach is advised since it helps adopting a mid-way between opinions for and against such legislation.

Keywords: suicide, deliberate killing, Qisas, financial compromise.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.263561.1797

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.6.8

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Faculty of Theology & Islamic Studies, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran. (corresponding Author)

ORCID: 0000-0002-1753-7205

Email: m.hamidi@scu.ac.ir

3. MA (Quran and Hadith Studies), Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Email: a.rezaei9574@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 98, Spring 2023

Divisibility of Installment Sale through Economic Analysis Approach in Iranian Law and Imamiyah Jurisprudence with a Glance at Imam Khomeini's Thoughts¹

Bahman Soleimani²

Bahram Taghipour³

Abstract

Research Paper

Divisibility or partial rescission of contract is one of the guarantees for execution of contracts widely accepted by majority of legal institutions and international systems in developed countries. This option helps partial execution of contract instead of total revocation or complete enforcement of the contract. Thanks to its special qualities, installment contract has been paid due attention in terms of divisibility to the extent that the United Nations Convention on Contracts for the International Sale of Goods has enacted certain articles about it, emphasizing divisibility of installment contract with approach highlighting its efficiency. Since there is no such solution in Iranian law, particularly in terms of installment contract, in this paper we have tried to first present a precise definition of installment contract on one hand, and present solutions from Imamiyah jurisprudence, with Imam Khomeini's opinion included, for divisibility of installment contract. On the other hand, we have tried to investigate some criteria of economic analysis approach to prove that accepting divisibility will boost the efficiency of installment contract.

Keywords: installment contract, divisibility, economic analysis, performance guarantee, efficiency.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.150290.1287

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.7.9

2. PhD Candidate, Department of Jurisprudence and Private Law, Kharazmi University, Tehran, Iran.

E-mail: bahman313soleimani@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Private Law, Faculty of Law and Political Science, Kharazmi University, Tehran, Iran.

E-mail: taghipour.bahram@khu.ac.ir

Received: 2018-09-28 Revised: 2018-11-28 Approved: 2018-12-11

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 98, Spring 2023

Resort to Force for Self-Defense in Islam with an Eye on Imam Khomeini's Opinion¹

Ghasem Ghasemi Bivarzani²

Mohammad Rasoul Ahangaran³

Seyed Abulghasem Naghibi⁴

Mohsen Mohebi⁵

Abstract

Research Paper

The current age is full of regional wars in the Middle East and defending the land and frontiers of Islamic Republic of Iran based on geostrategic theories is not restricted to the national geography of this country. The question of how to defend the country at this juncture is an issue of contemplation by the legal and political circles and thinkers, i.e. diplomacy and action. This paper, developed through an analytical-descriptive method and by using library tools has come to the conclusion that a glance at the jurisprudential fundamentals indicates that self-defense, i.e. use of force to avoid damage is obligatory. A clear example of this is the use of force for defense as exception to the principle of prohibition of resorting to force. Of course, jurisprudential approaches toward the issue are sometimes accompanied by differences. The necessity of jihad for defense is not conditional to the decision of the infallible leader or his private or public vicegerent. However, with the presumption of formation of a powerful Islamic rule headed by just and obedient leader, if possible and in case of lack of serious damage for delay in defense until legal permission, defense at the permission and based on the decision of a legitimate leader will be permissible upon his discernment. This paper, reviewing differences in opinions over the issue, intends to clarify self-defense in view of Islam as well as its jurisprudential fundamentals, the extent of jihad for defense, including defense of Islam against conspiracies of the enemies, defending the land and territory of Islam, defending Islamic states, defending Muslim citizens of Islamic states and other believers, and finally terms and restrictions of jihad for defense, concentrating discussion of the issue on Imam Khomeini's viewpoints.

Keywords: use of force, self-defense, jihad for defense, jurisprudential principles, jurisprudential fundamentals, Imam Khomeini.

1. DOI:10.22034/MATIN.2021.289956.189

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.1.3

2. PhD Candidate (Theology and Islamic Studies), Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Research and Science Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: ghasemibv@yahoo.com

3. Professor, Department of Theology and Islamic Teachings, Farabi College, the University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
E-mail: ahangaran@ut.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Private Law, Motahari University, Tehran, Iran. E-mail: da.naghibi@motahari.ac.ir

5. Associate Professor, Department of International Law, Research and Science Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. E-mail: sd.mohebi@gmail.com

Received: 2021-06-09 Revised: 2021-11-21 Approved: 2021-11-23

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 25, Issue 98, Spring 2023

Recent Theological Arguments on Fifth Generation of Revolutionary Theories¹

Mohammad Salar Kasraie²

Abstract

Research Paper

This paper intends to analyze theological arguments in recent years on the fifth generation of revolutionary theories. After the Arab Spring in 2011, given the characteristics of these revolutions, continuous debates took place on how to clarify and analyze these developments. In 1980, Goldstone argued three generations of revolutionary theories, followed by Foren (1993) and Goldstone (2001) who introduced fourth generation of revolutionary theories that unlike third generation, placed more emphasis on revolution as agent. The question of this paper is the emergence of fifth generation of revolutionary theories. Within less than a decade, revolutionary scientists (Allinson, Adams, Laveson, Bayat, Beck, Ritter, Eslim, Donn, ...) have extensively argued revolutions in the past three decades (since 1989) and questioned capacity/incapacity of the fourth generation of revolutionary theories in clarifying and analyzing these revolutions. This paper will review such arguments and analyze the fourth generation of revolutionary theories through a critical analytical method to argue the emergence of the fifth generation of revolutionary theories. Results show that revolutions in the past three decades lacked essential components of the fourth generation of revolutionary theories, in particular, ideology, leadership, and revolutionary organization). Therefore, with the help of works by later revolutionary scientists (particularly Bayat (2017), Loveson (2019), Allinson (2021, 2019), and Adams (2021, 2019)) some characteristics of the new generation of revolutionary theories will be accessible according to which, "revolution" has found a new definition, i.e. "collective protest action, sudden (to some extent), relatively calm, nonviolent, coupled with mass mobilization, by extensive use of cyberspace and social networks, without unified leadership and ideology, along with political overhaul in line with democratization of procedures of governance". The majority of revolutions in the past three decades have taken place against one-party dictatorships (socialist regimes), autocratic dictatorships (despotic single-person regimes in MENA (Middle East and North Africa)). Therefore, despotism has been the cause and ground for revolutions and their consequences have been political (overhaul of political system). Moving away from social revolutions (Skocpol, Foran, Goldstone), and ideological revolutions (Foran, Goldstone), the "new" revolutionary theory is after analyzing a procedure that has caused a political overhaul in despotic regimes.

Keywords: revolution, Arab Spring, social change, political overhaul, fifth generation, fourth generation

1.DOI: 10.22034/MATIN.2023.370075.2111

DOR: 20.1001.1.24236462.1402.25.98.3.5

2. Associate Professor, Department of Sociology, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. E-mail: m.kasraei@ihcs.ac.ir

Received 2021-11-26

Approvd: 2022-01-21

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 25, Issue 98, Spring 2023

**Fundamental Difference between Rule of Bona Fide and Contract of Bailment and
 Its Effects with an Emphasis on Imam Khomeini's Opinion¹**

Mohsen Vaseghi²

Seyedeh Fatemeh Hashemi³

Mohammad Mehryar⁴

Abstract

Research Paper

The rule of bona fide and contract of bailment are two important principles in extinguishing liability. Readdressing these two principles is important given the fact that in the majority of jurisprudential texts they are invoked for extinguishing liabilities. However, there is no clear-cut demarcation in the words of jurists in relation with inclusiveness of the two principles. Understanding proportionality of the two principles can bring about important effects on the majority of jurisprudential and legal issues. From among the arguments Imam Khomeini has made in his jurisprudential works, it can be understood that the issue governing the rule of bona fide is the permission by Sharia law and rationals for its loss or corresponding action. Therefore, wherever exigency of loss is stronger than its corruption, it shall be a reason for enforcement of the rule of bona fide. For that reason, the issue of contract of bailment is indelible and the permission by owner and Sharia law go counter to exigency of loss and corresponding action. Also, Imam Khomeini's approach toward the two principles regarding their relationship with the general evidence on liability is this that removing rule of bona fide from the evidence on liability is a specialized issue and withdrawal of the contract of bailment depends upon specification of generalities. This paper studies the effects resulting from clarification of the substantive difference between the two principles, among which lack of possibility to stipulate responsibility and liability in rule of bona fide and the possibility of conditioning liability in the contract of bailment can be underscored.

Keywords: specialized withdrawal, appropriated withdrawal, liability, rule of bona fide, contract of bailment, object of permission

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.169661.1359

DOR: 10.22034/MATIN.2023.169661.1359

2. Assistant Professor, Department of Law, Payame Noor University, Tehran, Iran
 ID 0000-0003-0133-8815 E-mail: mohsenvaseghi@pnu.ac.ir

3. Assistant Professor, University of Religions and Religious Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author)
 ID 0009-0008-7715-6202 E-mail: sf.hashemi@urd.ac.ir

4. Assistant Professor, University of Religions and Religious Denominations, Qom, Iran
 ID 0009-0000-4700-0241 E-mail: m.mehryar@urd.ac.ir

Relationship between Ethics and Politics in Contemporary Iranian Discourses of Thought Mansour Ansari	1
Imam Khomeini and Trio Approaches to Issues Surrounding Death Maedeh Sadaat Hosseinizadeh, Masoud Sadeghi Aliabadi	27
Need to Accept Financial Compromise with Avengers of Blood by Qisas for Life Convict with an Eye on Imam Khomeini's Opinion Mohammad Reza Hamidi, Amin Rezaee	55
Divisibility of Installment Sale through Economic Analysis Approach in Iranian Law and Imamiyah Jurisprudence with a Glance at Imam Khomeini's Thoughts Bahman Soleimani, Bahram Taghipour	81
Resort to Force for Self-Defense in Islam with an Eye on Imam Khomeini's Opinion Ghasem Ghasemi Bivarzani, Mohammad Rasoul Ahangaran, Seyed Abulghasem Naghibi, Mohsen Mohebi	109
Recent Theological Arguments on Fifth Generation of Revolutionary Theories Mohammad Salar Kasraie	139
Fundamental Difference between Rule of Bona Fide and Contract of Bailment and Its Effects with an Emphasis on Imam Khomeini's Opinion Mohsen Vaseghi, Seyedeh Fatemeh Hashemi, Mohammad Mehryar	181
English Abstracts of Essays	210

Grade: Scientific-Research grade based on the letter No. 3/4719 dated August 27 2008 issued by the Ministry of Science, Research and Technology/ having IF indexed by the ISC.

- **A Scientific-Research Journal**, Certificate No. 3/4719, dated August 27, 2007.
- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Managing Director:** Abbasali Rouhani
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie

Senior Editorial Board:

Habibi, Najaf-Qoli	Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University
Hazeri, Ali Mohammad	Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University
Mehrpour, Hossein	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Mohaqqeq Damad, Mostafa	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Moosavi Bojnordi, Seyyed Mohammad	Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Tabatabai, Fatima	Professor, Department of Gnosticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Moosavi Jashni, Seyyed Sadreddin	Associate Professor, Department of Political Thought Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Ismail Hassanzadeh	Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Al-Zahra University.
Ali Morshidizad	Associate Professor, Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Shahid University.
Jose Cotillas Ferrer	Associate Professor of Persian Language and Iranian Culture, Department of Modern Languages Studies

- **Executive Editor:** Seyede Shahnaz Hosseini
- **English Editor:** Seyyed Sadreddin Moosavi Jashni
- **Editor:** Seyede Shahnaz Hosseini
- **Layout:** Yousef Behrokh
- **Cover Designer:** Zahra Ghorbani
- **Lithography, Printing and Binding:** Oruj Publishers (No.1296, opposite Tehran University, Inqilab Avenue. Tel: 66404873)
- **Mail Address:** Postal Code 1815163111, shrine of Imam Khomeini, Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran-Qom Highway, Tehran, Iran.
- **Fax:** 55235661 **Tel:** 51085507
- **http:** mags.ri-khomeini.ac.ir **E-mail:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- **Single Issue Price:** 100000 Rls

□ Materials Included in Matin quarterly fail to necessarily express the viewpoints of the Research of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.

□ Quotation of the Matin quarterly's contents has no legal prohibition provided the source is cited.

An Introduction to The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, affiliated to the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, launched its academic activities in 1996 to study various aspects of Imam Khomeini's life and thought and the Islamic Revolution, to train researchers in these fields, and to present Rev. Imam's viewpoints and the Iranian Islamic Revolution in academic circles in Iran and abroad. Owing to its establishment to the efforts and far-sightedness of the late Hojjat-ul-Islam Hâj seyed Ahmad Khomeini, the institute was founded on the basis of the agreement No. 22/551, dated January 23, 1995 issued by the Expansion Council of the Ministry of Science, Research and Technology.

Objectives

- Undertaking research studies on Imam's thought and views and studying the Islamic Revolution and its associated fields
- Communicating with other internal and external research centers
- Holding national and international seminars and conferences on the topics relevant to its objectives.

Research Departments

The Institute has currently five research departments;
Department of Jurisprudence and Fundamentals of the Islamic Law;
Department of Islamic Gnosticism;
Department of Political Thought in Islam;
Department of History of the Islamic Revolution;
Department of Sociology of Revolution.

Student Admission

The Research Institute has admitted students to its MA. program in the fields of Jurisprudence and Fundamentals of the Islamic law, Sociology of the Islamic Revolution, Islamic Gnosticism, Political Thought in Islam and History of Islamic Revolution. The students are admitted through the state-run entrance exams every year.

Head office:

R.I. of Imam Khomeini (s) and the Islamic Revolution, Postal Code 1815163111, Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, shrine of Imam Khomeini, Tehran-Qom Highway, Tehran, Iran.