

## پیام متین

اشاره: این سرفاله با طرح اهمیت درس‌آموزی از تاریخ و با نگاهی به وضعیت موجود تاریخنگاری انقلاب و جمهوری اسلامی ایران، برخی از مهمترین شرایط لازم را برای شکل‌گیری یک جریان نیرومند تاریخنگاری در این حوزه برمی‌شمارد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُمْ بِقَدَرِهَا  
فَأَخْتَلَّ الشَّيْلُ زَبْدًا رَائِبًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ  
مِثْلَهُ، كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ  
النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ، كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ. صدق الله العلي العظيم.

پس از سال ۱۳۷۸ که به نام امام خمینی (س) نامیده شد، نامگذاری سال ۱۳۷۹ به نام گرامی امیرالمؤمنین علی (ع)، پیش و بیش از همه مناسبت‌های تاریخی و مدلولات معنوی و فرهنگی آن، تأکیدی است بر هویت علوی انقلاب و جمهوری اسلامی ایران که معمار بزرگ و تاریخ‌ساز آن خود را شاگرد کوچکی در مکتب آن استاد بزرگ انسانیت در سراسر تاریخ می‌دانست. تاریخ در نگاه این بزرگان، صحنه آمیختن و درآویختن حق و باطل است که سرانجام رایت «دولت حق» با سرآمدن دوران «جوله باطل» در صحنه پرهیاهوی تاریخ سر بر می‌کند و خورشید حقیقت در واپسین افق حیات تاریخی بشر طلوع می‌کند. آنان که با مجاهدت در راه تأمین سعادت اخلاقی - دینی - دنیوی

بشر، خود را در جبهه حق می‌یابند، با این نگرش امیدبخش، با برگرفتن چشم انتظار از آن که لزوماً خود شاهد پیروزی را در پایان این نزاع تاریخی در آغوش کشند و به «نتیجه» برسند، به ادای «تکلیف» می‌انديشند.

تشخیص درست تکلیف و برگزیدن بهترین راه برای ادای آن، هر دو نیاز به شناخت و بصیرت عصری و تاریخی دارد. از این رو بود که برای امیرالمؤمنین علی (ع) و فرزند دل‌باخته او امام خمینی (س) با تاریخ زیستن و از تاریخ آموختن برجستگی ویژه می‌یافت. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمود که نه تنها از احوال پیشینیان آگاه است، بلکه این آگاهی چنان است که گویی با ایشان زیسته است و فرزند خود را که امام جامعه پس از او بود به آموختن از تاریخ فرامی‌خواند و او را پند تاریخی می‌داد:

أَيُّ بُنَى! إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمَرُ عُمَرَ مِنْ كَأَنَّ قَسِيلِي، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي  
أَعْمَالِهِمْ وَفَكَرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ وَ سِرِّتِ فِي أَثَارِهِمْ حَتَّى عُدْتُ كَأَحْيِهِمْ بَلَّ  
كَأَنَّي بِمَا أَتَّهَنُ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمَرْتُ مَعَ أَوْلَادِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ.

رهبر کبیر انقلاب اسلامی نیز با آگاهیهای تحلیلی از تاریخ صدر اسلام، ایران و جهان مسلمانان و نیز دقت در احوال و رفتار بیگانگان، تصمیم‌گیریها و توصیه‌های خود را عمق تاریخی می‌بخشد و مسلمانان را به عبرت‌آموزی از تاریخ جهان اسلام دعوت می‌کرد. این بزرگان، نیک می‌دانستند که هر قومی از تاریخ بیاموزد یا نیاموزد، در هر حال آیندگان از او خواهند آموخت؛ اما اگر او از تاریخ بیاموزد، آیندگان از سرگذشت او عبرت‌اندوزی را می‌آموزند و اگر از تاریخ نیاموزد، آیندگان از سرنوشت او عبرت خواهند گرفت تا همچون او بهای بی‌اعتنایی به تاریخ را نپردازند.

اینک در آغاز دهه سوم استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران که نقطه عطفی در تاریخ حیات اجتماعی مسلمانان به شمار می‌آید، جا دارد تا به جد به مقوله تاریخنگاری انقلاب اسلامی ایران بپردازیم. مقوله‌ای که وضعیت کنونی آن موجب تأسف و نگرانی بسیار است. تردیدی نیست که اگر تاریخ فرهنگ، تمدن و حیات سیاسی و مدنی خود را به دست خود نویسیم، دیگران این خلأ را چنان که می‌پسندند پر خواهند کرد. تلاشهای دامنه‌دار و سنگینی که در خارج از کشور، در قطبهای علمی و سیاسی دنیا برای نوشتن تاریخ انقلاب اسلامی صورت می‌گیرد از نظر کمی و کیفی با آنچه در این باب از موضع ناظران و عاملان دست اول و وفاداران به این طریقت و ملت صورت پذیرفته است، قابل مقایسه نیست. بسیار غم‌انگیز و هراس‌آور خواهد بود که برای به دست آوردن چهارچوبهای

نظری و تحلیلی و حتی برای مطالعه اسناد و مواد خام اولیه تاریخنگاری انقلاب اسلامی هم اکنون یا در آینده‌ای نزدیک چاره‌ای جز مراجعه به منابع بیگانه نداشته باشیم و به ناگزیر این پدیده تاریخی و سرنوشت‌ساز را که رکن هویت‌بخش ما در جهان معاصر است، از نگاه ایشان به نظاره بنشینیم. این واقعیت اجتناب‌ناپذیر و غیر قابل بازگشت را باید پذیرفت که کاروان شتابان و پرخروش پژوهش در سطح بین‌المللی منتظر یا نگران هیچ قافله عقب‌مانده‌ای نخواهد ماند. داعیه‌های بیگانگان در حوزه علوم اصیل اسلامی نیز کمتر از داعیه‌های ایشان در حوزه تاریخنگاری ایران، اسلام، انقلاب و جمهوری اسلامی نبوده است، اما مجاهدتهای فداکارانه مفسران، مورخان، متکلمان، فیلسوفان، فقیهان و اصولیان سبب شد تا علاقه‌مندان خارجی حوزه فرهنگی ایران و اسلام دست از داعیه‌داری در باب علوم اسلامی بردارند و به شاگردی نزد آنان آیند. با این حال این ادعا همچنان مطرح می‌شود که هر چند زبان علمی و فرهنگی مسلمانان عربی و فارسی است، اما هیچ مطالعه‌ای در باب هیچ یک از علوم و معارف اسلامی جز به مدد دانستن زبانهای اروپایی کامل نیست.

علامه طباطبایی و شهید مطهری تلاش پیگیر و مبارکی را آغاز کرده بودند تا در فلسفه تاریخ به مواضعی متناسب با جهان‌بینی اسلامی دست یابند، اما پس از ایشان این تلاشها به جد پیگیری نشد. در عرصه تاریخنگاری سنجیده، وفادارانه و قابل عرضه در عرصه بین‌المللی تاریخنگاریهای تحلیلی - تبیینی معتبر در باب انقلاب و جمهوری اسلامی و تاریخ ایران سده‌های اخیر دست ما از این هم تهی‌تر است و جز به چند تک‌نگاری خرد و مواردی نادر نمی‌توان اشاره کرد. جبران این سستی و فتور منوط به تأمین شرایطی است که امیدواریم آوردن شمه‌ای از فهرست بلند آن در اینجا بتواند همدلی و همکاری همه صاحب‌نظران و مسئولان نگارش تاریخ معاصر ایران و خصوصاً انقلاب و جمهوری اسلامی را برای آسیب‌شناسی جدی تاریخنگاری معاصر و تلاش برای تأمین شرایط جبران این آسیبها جلب کند:

- گسترش نگرش فلسفی به مقوله تاریخ و تاریخنگاری؛

- روی آوری به تأملات روش‌شناختی در باب تاریخنگاری؛

- رویکرد میان‌رشته‌ای و تلفیقی به تاریخنگاری و مطالعه تاریخ؛

- پرهیز از رویکردهای مبتنی بر ملاکهای مصلحتی و قدرتی زودگذر در تاریخنگاری، ثبت

وقایع و گزارشهای تاریخی و نیز در ارزیابی تلاشهای تاریخنگاران؛

- جدا کردن حساب تاریخنگاری رسمی و عمومی از تاریخنگاری انتقادی و تخصصی و البته ادای سهم در خور آنها که هر یک برای تأمین منظوری خاص، باید از قواعد مخصوص به خود تبعیت کند؛

- توجه به جایگاه، تأثیرات و تأثرات تمدنی و فرهنگی انقلاب و جمهوری اسلامی در جهان اسلام معاصر، علاوه بر توجه به ریشه‌های داخلی آن؛

- توجه به تأثیرات و تأثرات سیاسی و ژئوپلیتیک انقلاب و جمهوری اسلامی در مقیاس منطقه‌ای و بین‌المللی؛

- امانت‌داری در حفظ و نشر اسناد و وقایع‌نگاری دقیق رویدادها بدون در نظر گرفتن ملاحظات سیاسی - اجتماعی و غیر معرفتی؛

به هر حال تاریخنگاری هیچ رویدادی خاتم‌التواریخ آن رویداد را فراچنگ نمی‌آورد و هر چه زمان بیشتری بر هر رویداد تاریخی بگذرد، انعکاسهای تاریخی آن، جلوه‌هایی نو به نو از آن رویداد را فراروی منظرهای جدید تحلیلهای تاریخی خواهد نهاد، اما روشمندی، عمق و فراگیری تحلیلهای و استنادهای افزونتر و معتبرتر تاریخی است که برخی از تاریخنگاریها را در میان مجموعه‌ای از تاریخنگاریها، ممتاز و ماندگار می‌کند.

امروزه پرداختن دقیق، روشمند، عالمانه، تحلیلی و منصفانه به تاریخ معاصر ایران و بویژه انقلاب اسلامی ایران و تأمین شرایط لازم برای شکل گرفتن جریانی نیرومند در تاریخنگاری ایران معاصر، برای همه کسانی که به هر نحوی تعلق خاطری به واحد فرهنگی و ملی ایران احساس می‌کنند، وظیفه‌ای علمی و پژوهشی و برای دلبستگان به آرمانهای انقلاب و جمهوری اسلامی ایران، فریضه‌ای آرمانی، اخلاقی، اسلامی و انقلابی است. **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ.**  
والحمد لله رب العالمين

## میزگرد تاریخنگاری انقلاب اسلامی

اشاره: متنی که در پی می‌آید، برآمده از تلفیق و ترکیب بخشی از مطالبی است که استادان محترم شرکت‌کننده، در سه نشست جداگانه در پاسخ به پرسشهای ما مطرح کرده‌اند. در این میزگرد بازسازی شده با دیدگاههای آقایان عبدالله شهبازی (محقق و نویسنده)، دکتر حاتم قادری (عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس) و حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالمجید معادیخواه (محقق و نویسنده) درباره پرسشهای مطرح شده، آشنا خواهیم شد. از بذل عنایت ایشان به پژوهشنامه متین سپاسگزاریم.

این سه مصاحبه با همکاری اعضای هیأت علمی گروه تاریخ انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی برگزار شده است که در اینجا از همکاری ایشان سپاسگزاری می‌کنیم.

**پرسش اول:** تاریخنگاری به چه معناست؟ نقطه تمایز تاریخنگاری یک انقلاب با سایر تاریخنگاریها در چیست؛ بویژه اگر انقلاب دینی باشد چه تأثیر یا بازتابی بر روند تاریخنگاری بر جای خواهد گذاشت؟

قادری: یک نکته مقدماتی دارم و این نکته مقدماتی از نظر خودم بسیار مهم است. آن نکته این است که هرچند من طی این دو دهه‌ای که از عمر انقلاب اسلامی می‌گذرد علاقه‌مند به فهم پدیده انقلاب بودم و سعی کردم که در حد توان به این مسأله بپردازم، ولی این اصلاً به معنای این نیست که من یک پژوهشگر حرفه‌ای در باب انقلاب اسلامی ایران بوده باشم. من این پرسش را معطوف به حوزه فلسفه سیاسی که رشته تخصصی من است، پاسخ می‌دهم. با این مقدمه بسیار ضروری، من به نظرم می‌آید که اگر می‌خواستیم این سؤال را که تاریخنگاری به چه معناست در یک دوره دیگری طرح کنیم، پاسخ ما می‌توانست با آنچه اکنون مطرح می‌کنیم، متفاوت باشد. مثلاً اگر شما این پرسش را از کسانی امثال ابن اسحاق، طبری، مسعودی و بعدها از کسانی مانند ابن اثیر یا ابن خلدون و یا از آنهایی که به هر حال در تدوین تاریخ عمومی انقلاب یا ظهور اسلام مؤثر بودند می‌پرسیدید، پاسخشان بیشتر به میزان اخبار، احادیث و روایتی که در اختیار داشته‌اند و مسأله صحت روایاتی که در اختیارشان بوده است و برایشان حائز اهمیت بوده است معطوف می‌شد و احتمالاً اگر همین سؤال را قبل از انقلاب از من می‌پرسیدید، شاید خود من هم همان‌طور پاسخ می‌دادم و بیش از این هم نمی‌شود بحث را در آن دوران جلو برد که مثلاً این واقعیت یا حقیقتی که ما می‌گوییم به چه معناست. چرا؟ چون این تصور وجود داشت که در واقع اگر کسی بخواهد می‌تواند به حاق مطلب به رغم برخی از مشکلات سندی و مشکلات مربوط به دسترسی به منابع برسد، اما امروزه با گذشت بیش از دو دهه از انقلاب اسلامی، من شخصاً به شدت تردید دارم که یک پژوهشگر انقلاب یا یک مقدار پرنرنگتر به عنوان یک تاریخنگار انقلاب، بتواند به سادگی از حاق مطلب سخن به میان بیاورد. من شخصاً در این تردید دارم. یک زمانی بود که بر اساس برخی از مبانی عمده‌تأ پوزیتیویستی این تصور وجود داشت که انسان می‌تواند به گنه قضا یا دست پیدا کند یا بر اساس مبانی دکارتی درباره نحوه به کاربردن عقل این امکان را واقعی می‌دیدند که انسان بتواند به تعبیری که کاسیرر به کار می‌برد در بخشی از دانش خدا شریک بشود و باز به حاق مطلب دست پیدا بکند. ولی امروزه این مورد تردید است. امروزه در پاسخ به این پرسش می‌توانید طیف گسترده‌ای از آن کسانی که فکر می‌کنند می‌توانند به حاق مطلب دست پیدا کنند تا کسانی که هرگونه تاریخنگاری را در واقع صرفاً نوعی تفسیر به

شمار می‌آورند شناسایی کنید. تفسیری که در این سر طیف گفته می‌شود برخاسته از یک ذهنیت است که در شرایط خاصی موضوعیت پیدا می‌کند و بیشتر از آن نمی‌شود برایش اعتباری قائل شد. شما کسانی را از نیچه تا فوکو می‌توانید متعلق به این سر طیف بدانید. به هر حال در حوزه تاریخ شما می‌توانید در یک تقسیم‌بندی ساده، اضلاع سه گانه متن، مؤلف و مفسر را در مورد یک پدیده شناسایی کنید. من شخصاً به نقش مفسر بیش از مؤلف و متن در تاریخنگاری معتقدم. البته نمی‌خواهم بر نقش مفسر، منفک از متن یا مؤلف تأکید کنم.

تصور من این است که در واقع هر نوع تاریخنگاری تا حد بسیار زیادی ذهنیت مفسرین را از خودش نشان می‌دهد، البته هرچه پدیده ساده‌تر باشد، تأثیر این ذهنیت به حداقل خودش می‌رسد و کم‌رنگتر می‌شود و هرچه پدیده پیچیده‌تر باشد، تأثیر این ذهنیت طبعاً پیچیده‌تر و چند سویه‌تر می‌شود. از این لحاظ من خیلی باور ندارم تاریخنگاری به معنای در کنار هم گذاشتن اسناد بتواند تفسیر یا فهم مناسبی از قضایا به دست بدهد. البته وقتی بر نقش مفسر تأکید می‌کنیم معنایش این نیست که هرچه در تاریخنگاری هست صرفاً یک امر شخصی است، بلکه می‌خواهیم بگوییم که مفسر در بیان و فهم تاریخ نقشی غیر قابل اغماض دارد و با اسناد معینی لزوماً نتایج یکسان و معینی به دست نمی‌آید. توجه به مسأله مفسر صرفاً برجسته کردن نقش مفسر است نه مطلق کردن آن. توضیح بنده در باب تاریخنگاری در این حد است.

اما یک انقلاب به خاطر سرشت و طبیعتی که دارد، چند سویه، پیچیده و نادر است. بنده بر هر سه وصف تأکید می‌کنم. بر نادر بودن پدیده انقلاب بسیاری تأکید کرده‌اند. اما پیچیدگی و چند سویه بودن دو وصفی هستند که با هم در پدیده انقلاب وجود دارند. یعنی نوعی تعاملهای آشکار و نهان میان جنبه‌های گوناگون انقلاب وجود دارد. بدین معنا پژوهش در باب یک انقلاب پیچیدگی و حساسیت بسیار زیادی دارد. مثلاً توجه دوستان را به این نکته جلب می‌کنم که با گذشت بیش از دو بیست سال از انقلاب فرانسه یا حدود هشتاد و اندی سال از انقلاب اکتبر در روسیه، همچنان این انقلابات در معرض مطالعات و بحثهای مختلف‌اند، این‌طور نیست که این مطالعات گوناگون و جدید صرفاً از باب بدست آمدن اسناد جدید باشد. از این رو به نظر من بسیار دشوار است ادعا کنیم که یک زمانی می‌توانیم تاریخ قطعی یا تاریخ نهایی یک انقلاب را

بنویسیم، به رغم اینکه ممکن است فرض کنیم که همهٔ اسناد را هم در اختیار داریم. و هرچند انقلاب پیچیده‌تر باشد این عدم قطعیت بیشتر می‌شود.

اما در باب اینکه یک انقلاب دینی چه تأثیر یا بازتابی را بر روند تاریخنگاری دارد، دیدگاه شخصی بنده این است که صفت دینی برای یک انقلاب، اصلاً معنایش این نیست که آن انقلاب، خارج از دسترسی تحلیل ما قرار می‌گیرد، یعنی به آن یک وجه قدسی می‌بخشد که آن را از حوزهٔ فهم، درک و بررسی ما خارج می‌کند. ممکن است وصف دینی یک انقلاب ما را ناچار کند که در فهم آن نیاز داشته باشیم که به سلسله‌ای از مفاهیم غیرعرفی توجه کنیم، ولی با یک امر غیر قابل فهم روبه‌رو نیستیم. یک انقلاب دینی یک امر کاملاً ویژه و استثنایی که حالت قدسی و الهام‌گونه‌اش آن را غیر قابل درک کند، نیست. البته تصدیق می‌کنم که فهم یک انقلاب دینی برای علوم انسانی عصر تجدّد چندان کار ساده‌ای نیست. آخرین نکته‌ای که مایلم در این باب به آن اشاره کنم این است که به نظر من وصف دینی انقلاب اسلامی ما بیشتر قالبی برای بیان است تا یک سرشت محتوایی تعیین‌کننده. اگر لازم باشد در فرصت دیگری می‌توانیم در این باره گفتگو کنیم.

**هتین:** با توجه به تصویر و تعریفی که جنابعالی از تاریخ عرضه می‌فرمایید، و همان‌طور که اشاره کردید، در تلقی مدرن و خصوصاً پست مدرن از تاریخ این تصور که در آن حضور مفسر روز به روز جدی‌تر گرفته می‌شود، آیا جایی برای صحبت از علم تاریخ باقی می‌ماند؟

**قادری:** من مایلم در این باره به چند نکته اشاره کنم. یکی اینکه این تأکید بر نقش مفسر صرفاً به پست مدرنها بر نمی‌گردد، حتی برخی از پست مدرنها خیلی هم تفسیرگرا نیستند. مثلاً شما تپهایی مانند گادامر را در نظر بگیرید؛ بعید می‌دانم که بتوانیم گادامر را پست مدرن بنامیم. منظورم این است که این خاص آنها نیست. اما نکتهٔ دوم؛ اجازه بدهید برای توضیح مطلب تعبیری را از کانت وام بگیریم. تعبیر «عقل خود بنیاد» کانت متضمن عقلی است که می‌تواند خودش را هم مورد نقد قرار بدهد و این فرق می‌کند با عقل دکارتی یا عقل اسپینوزایی یا

لایپ‌نیتزی. یعنی در این نگرش مفسرین می‌توانند بعضی از محدودیتهای خودشان را هم تشخیص بدهند و اینطور نیست که لزوماً یک باره در دام یک نسبی‌گرایی تاریخی بیفتند. نکته سوم این است که وقتی درباره علمیت تاریخ و هر رشته دیگری از علوم انسانی صحبت می‌کنیم، ابتدا باید منظور خودمان را از علم به روشنی بیان کنیم. یک بار شما با دیدگاه پوزیتیویستی می‌خواهید به علم نگاه کنید که در این صورت نه علوم سیاسی علم است، نه تاریخ، و حتی امروزه تردید هست که با این دیدگاه حتی فیزیک می‌تواند علم باشد یا نه. اما با تلقی و تعریف دیگری از علم می‌توان از علمیت این رشته‌ها سخن گفت که من در اینجا درصدد ورود به این مبحث معرفت‌شناختی عام نیستم. آنچه در اینجا مایلیم بر آن تأکید کنم این است که ما نباید از تاریخنگاری، انتظار داشته باشیم که ما را به حاق وقایع برساند. من فکر می‌کنم که از حاق مطلب باید جدا شویم و با انتظارات واقع‌بینانه و تعدیل شده‌ای از علم سراغ علم تاریخ و سایر علوم انسانی برویم.

**هفین:** جنابعالی میان تاریخنگاری یک مورخ و فلسفه تاریخ او به چه رابطه‌ای قائل هستید؟ به نظر می‌رسد که فلسفه تاریخ مورخ باید مقدم بر تاریخنگاری او باشد؟

**قادری:** بستگی دارد که شما نظر به کدام مورخ یا کدام دسته از مورخان داشته باشید.

**هفین:** فرقی نمی‌کند.

**قادری:** نه به عقیده من چنین نیست. ممکن است کسی به هیچ‌وجه موضعی در فلسفه تاریخ نداشته باشد ولی مجموعه شنیده‌ها و دیده‌ها و اسناد خود را درباره یک واقعه خاص با یک شم تاریخنگاری، جمع‌آوری و ثبت کند و در واقع آن واقعه خاص را تاریخنگاری کند. این رابطه از آن سو هم برقرار نیست. یعنی یک فیلسوف تاریخ لازمه فیلسوف تاریخ بودنش این نیست که حتماً تاریخنگار خوبی هم باشد. یک فیلسوف تاریخ می‌تواند از پژوهشهای تاریخی استفاده کند و

آنها را به بحث بگیرد. به علاوه به لحاظ عملی هم شما نمی‌توانید منتظر بمانید که تاریخ انقلاب اسلامی را یک فیلسوف تاریخ بنویسد، چون تا آن زمان چه بسا یک سلسله از وقایعی که صرفاً منحصر در اسنادی نیستند که بایگانی شوند بلکه وقایعی که با حضور در خود رویداد باید ظاهر شوند، از دست برود.

**متین:** منظور از مسبوق و مصبوغ بودن تاریخنگاری مورخان به فلسفه تاریخ آنان این نیست که آنان همگی فیلسوفان تاریخ‌اند یا آگاهی‌های فلسفی‌شان در باب تاریخ چنان که از یک فیلسوف انتظار می‌رود خودآگاهانه و موجه و مستدل است. منظور این است که فرضهای پیشین، خواسته و ناخواسته یا خودآگاهانه و ناخودآگاهانه تاریخنگار را متأثر می‌کنند. مثلاً کسی که به جریان مستقیم مشیت الهی در پدیده‌ها و رویدادها معتقد است، یا کسی که حضور امدادهای غیبی را در حیات دنیوی آدمیان واقعی می‌داند، یا کسی که به حرکت رو به بالا و روند مثبت زندگی معتقد است، به هر حال در گزینش رویدادها، تحلیل و ترکیب و تفسیر آنها و مآلاً در نگرش خود از تاریخ متأثر از این اعتقادات و باورها خواهد بود. مثلاً کسی مانند جوینی وقتی تاریخ می‌نویسد، حمله مغول را با مشیت الهی و جلوه‌اسماء و صفات او تبیین می‌کند.

**قادی:** نه، باز هم من موافق نیستم؛ من دو مقام را از یکدیگر تفکیک می‌کنم. ببینید کسی مثل جوینی دیدگاه دارد، اما این به آن معنا نیست که او فلسفه تاریخ هم دارد. وقتی که صحبت از فلسفه می‌کنیم منظورمان نوعی خاص از به‌گفتگو گرفتن، تأمل کردن، بررسی کردن و پژوهش کردن است، نه صرفاً دیدگاه، یعنی کسان بسیاری را می‌توان مثال زد که با دیدگاه وارد نگارش آثار تاریخی می‌شوند ولی ما نمی‌توانیم از آنها به عنوان فیلسوف تاریخ نام ببریم. البته من و شما یا دیگری به عنوان یک پژوهشگر می‌توانیم با تسامح بگوییم که فلسفه تاریخ جوینی متکی بر مشیت الهی است. این که بگوییم جوینی فلسفه تاریخش متکی بر مشیت الهی است بسیار متفاوت است به این که بگوییم جوینی فیلسوف تاریخ است. من بر این تفکیک تأکید می‌کنم.

**شهبازی:** به نظر بنده بین تاریخنگاری انقلاب با سایر موارد تاریخنگاری وجه تمایز خاصی وجود ندارد. انقلاب یک پدیده اجتماعی مثل بقیه پدیده‌های اجتماعی است. البته ابعادی جدی‌تر و عظیم‌تر از بسیاری پدیده‌های اجتماعی دیگر دارد. همان‌طور که مورخ با سایر مباحث اجتماعی یا حوزه‌های اجتماعی سر و کار دارد و بحث و نقد و تحلیل می‌کند طبعاً مورخ، هر انقلابی را به عنوان بخشی از تاریخ یک ملت و یک جامعه نقد می‌کند. انقلاب اسلامی ایران مرزی است بین دو مقطع تاریخ ما، یعنی تاریخ دوران پهلوی و تاریخ جمهوری اسلامی که خود مولود انقلاب بود و بر اثر آن ایجاد شد. و به عنوان سرفصل این دوران جدید و نقطه پایان دوران قبلی مورد بررسی قرار می‌گیرد. انقلاب در تمام ابعاد آن پیوندها و تأثیرات منطقه‌ای و جهانی داشته است؛ حادثه عظیمی بوده است که جایگاه بزرگ خود و تنوع مباحث مخصوص به خود را دارد.

**محقق:** در این زمینه آیا تفاوتی میان تاریخنگاری وقایع و رویدادهای دوران

پیش از انقلاب اسلامی و دوران پس از انقلاب اسلامی وجود ندارد؟

**شهبازی:** در اینکه تحلیل انقلاب اسلامی کار بسیار بفرنجی است و به تخصص در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی نیاز دارد تردیدی نیست. در اینکه محققین می‌توانند از زاویه نگاههای مختلف و از زاویه‌های تخصصی مختلف مانند دین‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد سیاسی پدیده انقلاب اسلامی را تحلیل کنند هم تردیدی نیست. ولی این مطالب درباره کل تاریخ ما قابل تعمیم است. یعنی در بررسی تاریخ قبل از انقلاب هم به همه این تخصصها نیاز هست و تمام این پیچیدگیها وجود دارد. بنابراین بنده قائل به متفک کردن مطالعه پدیده انقلاب اسلامی از تاریخنگاری قبل از آن نیستم. ما انقلاب اسلامی را زمانی می‌توانیم بشناسیم که ریشه‌های آن را در دوران گذشته بشناسیم. منظور از دوران گذشته هم دوران پهلوی است و هم شامل قبل از آن می‌شود. همچنین ریشه‌های معرفتی انقلاب را باید بشناسیم. بالاخره یک بُعد قضیه انقلاب

عجین شدن پدیده دین یا پدیده اسلام با پدیده انقلاب است. انقلاب اسلامی ایران یک پدیده کاملاً نوین در دنیای جدید است که در آن انقلابهای دینی به این شکل رخ نداده و ما نمونه دیگری از انقلاب دینی با ابعاد و تأثیرات انقلاب اسلامی ایران، که تأثیرات تمدنی است، در دست نداریم. اینها همگی ابعاد مهم این انقلابند که نیازمند تحلیل هستند، ولی شما نمی‌توانید آن را از حوادث و عوامل دوران گذشته تفکیک کنید. زیرا مجموعه این عوامل به پدیده‌ای به نام انقلاب اسلامی ایران و تحولات بعد از آن منتهی گشته است. اکنون پس از دو دهه از عمر انقلاب می‌توان گفت که مسائل گذشته را بهتر می‌شود شناخت و ارزیابی کرد و در این نگاهی که به دو دهه گذشته می‌شود، بسیاری از حوادث مربوط به خود پدیده انقلاب هم بهتر می‌تواند شناخته شود و این کاملاً با نگاهی که فرضاً در فضای پرشور سالهای پنجاه و هشت و پنجاه و نه ما می‌توانستیم به پدیده انقلاب داشته باشیم متفاوت است. خصلت تاریخ و تاریخنگاری هم این است. یعنی هر چه گذشت زمان بیشتر باشد محقق بهتر و با خون سردی و تعمق بیشتری می‌تواند از داده‌ها برای تبیین یک پدیده اجتماعی بهره بگیرد.

**هقین:** گویا قسمت اول سؤال یعنی تعریف تاریخنگاری بدون پاسخ ماند و حضرتعالی از ابتدا به موضوع پیچیدگی انقلاب اسلامی و نقاط تمایز تاریخنگاری آن اشاره فرمودید. حالا اگر صلاح می‌دانید به این پرسش بپردازیم که وقتی ما از تاریخنگاری سخن می‌گوییم از چه عناصر و عواملی باید صحبت به میان آوریم؟

شهبازی: تعریف ساده تاریخنگاری همان ثبت وقایع گذشته است که البته این تعریف که ساده‌ترین تعریف آن هم هست، خدشه‌پذیر است. مثلاً الان مباحثی داریم تحت عنوان «تاریخنگاری حال»، یعنی تاریخنگاری تنها به وقایع در گذشته محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه تحولاتی که در یک جامعه می‌گذرد باید ثبت و نوشته شود و این وقایع با هر تحلیل و سطحی که به نگارش درآیند نوعی تاریخنگاری هستند. اما اینکه چه نوع از تاریخنگاری می‌تواند مؤثر و جامع باشد، بستگی دارد به عوامل دیگری از جمله به شخص مورخ. یعنی خصوصیات کسی که تاریخ می‌نویسد بسیار مهم است، بویژه آن اندیشه‌ای که پشت سر تاریخنگاری او است.

تاریخنگاری شکل‌های مختلف می‌تواند داشته باشد، مانند ثبت ساده وقایع که در گذشته وجود داشته و بسیاری از متون تاریخی ما در واقع ثبت ساده وقایع هستند، در حالی که تاریخنگاری روش‌های بغرنج‌تر و تحلیلی‌تری دارد. دانش تاریخی بشر به سمت پیچیده‌تر شدن، بغرنج‌تر شدن، تحلیلی‌تر شدن و ریشه‌دارتر شدن در حرکت است و خصوصاً در دوران جدید به خصوص در قرن بیستم و بالاخص در دهه‌های اخیر یک گرایش قوی به سمت ترکیبی کردن دانش تاریخ پدید آمده است، مانند آن چیزی که در مکتب آنال در فرانسه ایجاد شد. بنابراین نقادی تاریخ گذشته، قالب‌شکنی و سنت‌شکنی گرایش قدرتمندی است که در تاریخنگاری موجود وجود دارد. تحلیلی‌تر شدن و استفاده از دانش‌های دیگر مانند کاربرد جامعه‌شناسی برای شناخت وضعیت گذشته جامعه ایرانی که قبلاً نیز برخی از مورخین مانند خانم لمبتون در کتاب مالک و زارع در ایران این روش را تجربه کرده‌اند. این گرایشی است که از قرن نوزدهم در تاریخنگاری جدید ایجاد شده است و به سوی تحلیلی‌کردن تاریخ تمایل دارد. در تاریخ اروپا هم می‌توان از آثار بورکهارت یا فوستل دوکولانژ یا گیبون یاد کرد. آن چیزی که خود اروپاییها زمانی اسمش را تاریخنگاری علمی نهاده بودند به سمت یک گرایشی که هم مثبت است و هم منفی در حرکت است. این است که تاریخنگاری جدید به سمت ساختن و بهره بردن از قالب‌های کلی و مفاهیم کلی سوق پیدا کرده است. مثل آن چیزی که در مقدمه ابن خلدون می‌بینیم: یعنی تلاش برای انتزاعی کردن قالب‌های فهم و استخراج فرمولها، قالبها و مفاهیم عام از درون حوادث ریز تاریخی. این حرکت را ما به یک شکل افراطی حتی در قرن نوزدهم می‌بینیم که به مکتب تاریخنگاری حاکم تبدیل می‌شود و در آن دوران در اروپا عموماً به دنبال آن هستند. اوج این کلی‌گرایی و کلیت‌گرایی را شما در مکتب ماتریالیسم تاریخی مارکس یا در نظریات اگوست کنت می‌بینید. یعنی یک سلسله مقولات و مفاهیمی شکل می‌گیرد که این مقولات و مفاهیم به عنوان یک پیش‌فرضهایی درمی‌آید و تحلیل تاریخ را شکل می‌دهد. مثلاً تحت تأثیر داروینسم آقای چارلز داروین، داروینسم اجتماعی آقای اسپنسر طرح می‌شود که سیر تکامل را به تاریخ تسری می‌دهد و شما می‌بینید که پس از بیش از یک قرن از تاریخنگاری بشری این دیدگاه تکامل‌گرایانه حتی هنوز هم وجود دارد. ولی در دوران جدید و در دهه‌های اخیر یک سنت‌شکنی نقادانه علیه

تاریخنگاری قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شروع شده و هم اعتراض به قالب‌سازی کلی و هم گرایش به سمت خرد کردن مسائل و دیدن جزئیات و پرهیز از مفهوم‌سازیهایی کلی شکل گرفته است. همه موارد یاد شده، به اعتقاد بنده، در تاریخنگاری انقلاب ما کاربرد دارد؛ هم در تاریخنگاری معاصر ایران و هم در تاریخنگاری انقلاب اسلامی ایران به طور اخص.

**هفتم:** در بحث تاریخنگاری به نظر می‌رسد که باید از اندیشه مورخ سخن گفت. یعنی در چگونگی نگاهش به تاریخ و جامعه. مورخ علاوه بر به کارگیری اسناد و مدارکی که وجود دارد حتماً بر اساس اندیشه‌ای خاص وارد نگارش تاریخ می‌شود. ما در تاریخنگاری از جریانهای مختلف نگرش به تاریخ صحبت می‌کنیم. یعنی کسانی هستند که در نگارش تاریخ، فکر و تفسیر خاصی دارند که آن را در آثارشان ارائه می‌کنند. حال با توجه به این فرض آیا می‌شود گفت که ما در حال حاضر تاریخنگاری توأم با نگرش را می‌توانیم از تاریخ‌نویسی فارغ از نگرش جدا کنیم؟

**شهبازی:** به یک معنا می‌توانیم بگوییم بله. شما ببینید در تفکیکی که صورت می‌گیرد تاریخنگاری صرفاً تاریخ گذشته نیست. معمولاً در تقسیم‌بندی‌هایی که می‌کنند تاریخ را از نظر ادوار تاریخ به تاریخ باستان، تاریخ میانه و تاریخ معاصر تقسیم می‌کنند. به علاوه ما با مفاهیمی چون تاریخ مدرن یا تاریخ جدید و نیز تاریخنگاری حال مواجهیم. اتفاقاً همه ارزش برخی از متون تاریخی در این است که جنبه تاریخ‌نویسی و ثبت وقایع «زمان حال» دوره خاصی از تاریخ را دارند. مثلاً تاریخ بیهقی الان معتبرترین مأخذ تاریخنگاری آن دوران است، چون تاریخنگاری حال بوده. در دوران جدید هم همین است. کار ادوارد براون در تاریخ انقلاب مشروطه، تاریخنگاری حال محسوب می‌شود، حتی تاریخنگاری کسروی هم تاریخنگاری حال است یعنی وقایع زمان خودش را بدون فاصله زمانی زیاد نگاشته است. از نظر نسل در همان نسل است که انقلاب مشروطه را خلق کرده‌اند. ولی این که چه تاریخی بتواند سندیت و مرجعیت پیدا کند با توجه به اینکه رشد جامعه بشری به سمت تنوع و تکثر و پیچیدگی است جای بحث دارد.

یکی از کارکردهای تاریخنگاری در گذشته ثبت وقایع بوده است یعنی ریز وقایع به نگارش در می‌آمد. اما امروز با وجود مطبوعات که حوادث را ثبت می‌کنند، شاید نیازی برای مراجعه به دفترچه خاطرات نداشته باشیم. یعنی وقایع‌نگاری را الان مطبوعات در دست گرفته‌اند، وقایع ثبت می‌شود و آرشیوها به وجود می‌آید. البته باز یادداشتهای شخصی جایگاه خودشان را دارند. ممکن است فرضاً یکی از مقامات مهم سیاسی در دفترچه‌های یادداشتش برخی وقایع را نوشته باشد که مراجعه به آنها بسیاری از اسرار را فرضاً صد سال دیگر بر ملا کند و حوادث را متنوعتر کند. لذا علی‌رغم پیچیده‌تر شدن و بغرنج‌تر شدن جوامع بشری، در مجموع وظایف مورخ بلا تغییر مانده است، با این تفاوت که روز به روز گرایش به سمت تحلیلی‌تر شدن هست به گونه‌ای که تحلیلی‌تر شدن حتی به افراط گراییده می‌شود و تلاش برای الگوسازیهای کلان و «فرا روایتها» و قالب‌سازیهای کلی را ایجاد می‌کند که این می‌تواند تا حدودی منفی ارزیابی شود.

**متین:** همان‌طور که جنابعالی گفتید، رویکردهای ترکیبی، تلفیقی و تحلیلی روز به روز نفوذ بیشتری در حوزه تاریخنگاری می‌یابند. طبعاً در ترکیبها و تلفیقهای گوناگون، «حادثه تاریخی» برای مورخ یک پدیده تاریخی مانند انقلاب اسلامی معنای متفاوتی پیدا می‌کند. اگر در تاریخنگاری منظر روان‌شناسی‌گرایانه زمینه تحلیلی قرار بگیرد، حادثه تاریخی مفهومی می‌یابد که با مفهومیهای مختلف آن در تاریخنگاریهای مبتنی بر زمینه اقتصاد سیاسی یا جامعه‌شناسی یا منظرهای نخبه‌گرایانه یا جمع‌گرایانه فرق می‌کند. مثلاً از یک منظر نخبه‌گرایانه برای تحلیل روند شکل‌گیری و بسط مرجعیت شیعه در سده معاصر، حتی بیماری ساده‌ای که باعث شد آیت الله العظمی بروجردی به عزم درمان آن از بروجرد خارج شوند و نهایتاً در قم مستقر شوند حادثه‌ای تاریخی به شمار می‌رود، اما در یک بستر تحلیلی معطوف به اقتصاد سیاسی، اساساً چنین وقایعی حادثه تاریخی، یعنی تاریخ‌ساز نیست. جنابعالی با توجه به این که خود دست‌اندرکار تاریخنگاری انقلاب اسلامی هستید، چه برداشتی از «حادثه تاریخی» برای تحلیل انقلاب اسلامی دارید. به عبارت دیگر شما چه بستر و زمینه‌ای را برای تحلیل و تبیین انقلاب اسلامی ترجیح می‌دهید؟

شهبازی: پرسشهای دشواری است. دربارهٔ پدیدهٔ انقلاب ما دارای کاستیهای زیادی هستیم. قبلاً گفته شد که ما چند نوع تاریخنگاری داریم: تاریخنگاری حال که بعضی معتقدند که اصلاً بنیان دانش تاریخی را همین تاریخنگاری خاص شکل می‌دهد. شاخه مهم دیگر تاریخنگاری، تاریخنگاری جزء است که تحت عنوان تک‌نگاری یا منوگرافیا تعریف می‌شود و شاخه دیگر تحت عنوان رجال‌شناسی که همان علم‌الانساب و علم‌الرجال خودمان است. ما اتفاقاً صاحب یکی از فرهنگهایی هستیم که در این زمینه پیشرفتهای قابل ملاحظه‌ای داشته است. به اعتقاد بنده در تحلیل انقلاب اسلامی دو بُعد باید از هم تفکیک شوند، یکی بُعد ایرانی انقلاب و دیگری بُعد تمدنی انقلاب. بعد تمدنی شامل بُعد دینی است و بنده درباره آن تعبیر تمدنی را به کار می‌برم به دلایلی که فکر می‌کنم این تعبیر جامع‌تر از تعبیر دینی باشد. الان توجه به ابعاد ایرانی انقلاب خیلی زیاد است یعنی این گونه القا می‌شود که گویا انقلاب یک پدیدهٔ صرفاً ایرانی بوده و این نوع نگاه انقلاب اسلامی را تداوم جریانهای قبل از آن یعنی انقلاب مشروطه و جنبش ملی شدن صنعت نفت و امثال اینها می‌بیند که برخاسته از تحولاتی است که در بطن جامعهٔ ایران اتفاق افتاد و شکل گرفت. این از یک نظر درست است، یعنی این بُعد ایرانی انقلاب ایران یا بُعد محلی و بومی اتفاقاً باید بسیار جدی پی‌گیری شود، و نمی‌شود انقلاب اسلامی را بدون توجه به تحولات جدی که در دههٔ ۱۳۴۰ در بنیانهای ساختار اجتماعی ایرانی اتفاق افتاده، ارزیابی کرد. مثلاً پدیدهٔ انقلاب سفید پدیدهٔ کوچکی نیست. اصلاً به هم ریزی ساختار اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و مجموعهٔ فضای دههٔ ۱۳۴۰ عامل بسیار مهمی است که به عنوان یکی از ریشه‌های انقلاب اسلامی ایران به اندازهٔ کافی مورد توجه قرار نگرفته است. پس، ابعاد ایرانی و ابعاد محلی انقلاب ایران و بسترها و زمینه‌های محلی و بومی انقلاب ایران عامل مهمی است، ولی همهٔ ابعاد انقلاب اسلامی این نیست. انقلاب اسلامی دارای ابعاد تمدنی هم هست. من مقاله‌ای نوشته‌ام که در شماره یازدهم مجله تاریخ معاصر ایران چاپ شده است؛ در آنجا نشان دادم که انقلاب اسلامی را باید از بعد دیگری که عبارت از تداوم حرکت نوزایی تمدن اسلامی است، بررسی کنیم. یعنی در بستر تحولات دنیای اسلام و حوزهٔ فرهنگی اسلامی بود که انقلاب

اسلامی شکل گرفت. به عبارت دیگر و از یک زاویه تحلیلی دیگر انقلاب تداوم حرکت نوزایی اسلامی است. این بعدی است که متأسفانه در سالهای اخیر روزبه‌روز مورد غفلت بیشتر قرار می‌گیرد. از این نقطه نظر انقلاب تداوم همان موجی است که می‌شود گفت که از قرن‌ها قبل با رویارویی‌هایی که بین غرب و دنیای اسلام ایجاد شد، شکل گرفت. این موج فکری اولین بار هم در کشورهای شکل گرفته که در خط مقدم جبهه برخورد با غرب قرار داشتند. ایران اتفاقاً جزء کشورهای است که دیرتر از برخی کشورهای اسلامی با غرب در تعارض قرار گرفته است. هند اولین کانونی است که انقلاب اسلامی یا نطفه‌های نوزایی اسلامی در آن شکل گرفت و پرورش یافت. نهضت‌های اسلامی هند از مهمترین نقاط عطفی هستند که در شکل‌گیری نوع نگاه غرب به دنیای اسلامی سخت مؤثر افتاده است. از طریق هند کانون‌های سیاسی غرب تلقی بسیار منفی نسبت به اسلام پیدا کردند و اسلام را به عنوان دشمن خود شناختند. به طور عمده صرف‌نظر از میراث دوران جنگ‌های صلیبی، به طور عمده در انقلاب سال ۱۸۵۷ میلادی هند است که مبانی برخورد غرب به دنیای اسلام شکل گرفت. در انقلاب ۱۸۵۷ هندوستان مسلمانان نقش مهمی داشتند و حتی می‌شود گفت که هدایت اصلی با مسلمانان بود و نقش اصلی را مسلمان‌های هند داشته‌اند. این نقطه عطفی است در شروع شکل‌گیری یک جریان نوزایی اسلامی و از این موقع به بعد است که در میان علمای هند مباحثی مثل دارالکفر یا دارالاسلام قوت می‌گیرد. مسأله جهاد سید احمد برلوی پیدا می‌شود. او اولین روحانی است که فتوای جهاد علیه کفار انگلیس را مطرح می‌کند و در این بستر فرهنگی اسلامی هند که پیوند بسیار جدی هم با فرهنگ ایرانی دارد باید به تحولات انقلاب اسلامی ایران نگریست. زبان فارسی تا اوایل قرن نوزدهم، زبان رسمی شبه قاره هند بود و خیلی وقت نیست که زبان انگلیسی جایگزین زبان فارسی شده است. در آن دوره فارسی زبان دولتی بود. این دقیقاً منشأ یک موج فکری می‌شود که بعدها با نهضت نوزایی اسلامی گره می‌خورد، مانند حرکت‌هایی مثل سنسوسیته در شمال آفریقا و به خصوص سید جمال‌الدین اسدآبادی و در نهایت تداوم مستقیم همین خط است که به انقلاب اسلامی ایران منجر می‌شود. ولی در ایران این بیداری دیرتر شکل می‌گیرد. به خاطر اینکه ما دیرتر با استعمار غرب مواجه شده‌ایم. در واقع از زمان جنگ‌های ایران و روس هست که ما با پدیده غرب برخورد

مستقیم پیدا می‌کنیم و شکستی که در جنگ ایران و روس می‌خوریم. و بعد به خصوص در دهه ۱۸۷۰ میلادی است که ما با یک موج هجوم جدی از طرف غرب روبه‌رو می‌شویم و قرارداد رژی و قرارداد تالبوت طرح می‌شود که با اعتراض روبه‌رو می‌شود و ملت ما مستقیماً با موج تهاجم اقتصادی و سیاسی غرب مواجه می‌گردد. میسیونرهای مثل هنری مارتین و غیره درست در همین دوران است که به ایران می‌آیند. همین جا تأکید می‌کنم که پیش از ما هند و بعد هم مصر و عثمانی با پدیده غرب و استعمار غربی مواجه می‌شوند و این سرآغاز شکل‌گیری نطفه‌های نوزایی دینی در پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» است. در نهایت این بستر فکری تمدنی منجر می‌شود به انقلاب اسلامی ایران. این بعدی است که به اعتقاد بنده در تبیین پدیده انقلاب اسلامی باید به طور جدی مورد توجه قرار بگیرد تا ما واقعاً به درستی معنای آن را بفهمیم که چه حادثه‌ای در کشورمان اتفاق افتاده است.

**هفتین:** با توجه به اینکه اسلام شیعی و ایرانی سرشت سیاسی متفاوتی با اسلام سنی، که اسلام پهنه تمدن اسلامی است، دارد، چه مقدار می‌توان بر تفکیک دو بعد ایرانی و تمدنی انقلاب اسلامی پای فشرده؟

**شهبازی:** عرض من این است که ما اگر بخواهیم بررسی ریشه شناسانه و مبدأشناسانه کنیم، ریشه‌های انقلاب اسلامی را باید در دو بستر جستجو کنیم: یکی بستر ایرانی و یکی بستر تمدنی. بستر تمدنی مبتنی بر یکپارچگی و وحدتی است که در دنیای اسلام وجود داشته است. شما به خوبی می‌دانید که تفکیک مرزهای ملی به این شکل یک پدیده کاملاً نو و متأخر است؛ حتی تا قرن نوزدهم در دوره قاجار مرزهای سیاسی به این شکل موجود وجود نداشته است. براحتی یک ایرانی می‌توانست به هند یا هر کشور مسلمان دیگر عزیمت کند یا یک هندی به مشهد بیاید یا یک شیعه پنجاب یا قادیانی‌های پاکستان به شاهچراغ شیراز بیایند و آنجا اقامت کنند. عثمانی یک کانون فکری مؤثر در انقلاب مشروطه ما بود؛ یعنی همه مورخین قبول دارند که استانبول یک قطب فکری بسیار مؤثری در انقلاب مشروطه ما بود یا هند از نظر فکری یکی از منابع مهم تغذیه‌کننده ما بود. این به خاطر نوعی پیوستگی است که در دنیای اسلام وجود

داشته است. یعنی دنیای اسلام در گذشته خیلی بیشتر از الان پیوندهای درونی داشته و مرزهای ملی و بخشهای آن را از یکدیگر، بویژه در حوزه اندیشه، تفکیک نمی کرده است. جهان اسلام یک حوزه تمدنی بود که همه در یک اصول مشترک احساس سنخیت می کردند؛ شیعه و سنی هم نداشت. به عنوان نمونه، سید جمال کسی است که ندای اتحاد اسلام را سر می دهد، اما هنوز در مورد شیعه یا سنی بودن او بحث وجود دارد. سید هم شاگردانی در الازهر داشته، هم در مصر تأثیرات بسیاری، مثلاً در قیام عربی پاشا گذاشته، هم در هند تأثیر داشته و هم در ایران. خود سید جمال تعمد داشته که به خود چهره ملی ندهد. ایشان منادی حرکتی است که به نام «اتحاد اسلام» موسوم شد و غربیها آن را «ناسیونالیسم اسلامی» نام نهادند. همین مفهوم ناسیونالیسم، که مفهوم رایجی در اسلام شناسی غرب است، خود نشان دهنده این است که سنخیهایی در تمام دنیای اسلام وجود دارد که این سنخیهها بخصوص از نظر اندیشه ای اشتراکاتی ایجاد می کند و این زیاد به مرزهای ملی بستگی ندارد. حتی تأثیرات را در همین دوران اخیر هم می بینیم. شما ببینید در دهه ۱۳۴۰ شمسی، اولین جرقه هایی که در نسل جدید زده شد در پانزده خرداد بود که خود حرکتی در جهت نوزایی اسلامی محسوب می شد؛ تفکر جدیدی که همین نسل را مستقیماً به آثار کسانی مانند مودودی و سید قطب پیوند می داد. بنده یادم هست که هنوز در سهای ولایت فقیه حضرت امام در ایران تکثیر نشده بود که کتاب ما چه می خواهیم؟ سید قطب که در واقع استراتژی حکومت اسلامی را تنظیم می کرد و آقا سید هادی خسروشاهی آن را ترجمه کرده بود، بسیار در محافل بچه مذهبیها نفوذ داشت. در واقع، نفوذ و تأثیر اخوان المسلمین بر نسل جدید دهه ۱۳۴۰ بسیار جدی است. به نظر من اگر بعد تمدنی انقلاب وجود نداشت پدیده ای به نام انقلاب اسلامی با آن تأکیدی که بر اسلامیت داشت شکل نمی گرفت. بنابراین باید برای شناخت اسلامیت انقلاب ریشه های فکری - معرفتی آن را بشناسید و در آن کشورهایی که ریشه های فکری - معرفتی شکل گرفته، یعنی کشورهایی که اولین مواجهه ها را با غرب داشتند، مطالعه کنیم. واقعیت این است که تشیع ذاتاً نسبت به تسنن غیر حکومتی و اصلاً انقلابی بوده است، ولی سنی ها زودتر با غرب مواجه شدند؛ موقعیت جغرافیایی اهل تسنن در هند، عثمانی، مصر و نیز شمال آفریقا - مناطقی که اولین تهاجمهای جدی و مستقیم را با استعمار اروپایی داشتند

— سبب شد که آنها زودتر با غرب روبه‌رو شوند. لذا اصطکاک با فرهنگ و تمدن غربی مهمترین عاملی بود که سبب پیدایش حرکتی به نام نوزایی اسلامی در جهان اسلام سنی گردید و مباحث جدید سیاسی را وارد دنیای اسلام نمود. ولی حوزه‌های علمی شیعه به خاطر وضعیت خاص جغرافیایی‌شان که به طور عمده در عتبات و ایران و منطقه بین‌النهرین متمرکز بودند، دیرتر با پدیده غرب برخورد کردند و این حرکت دیرتر در آنها تکوین پیدا کرد. به هر حال مسلمانان از یکدیگر متأثر بودند، تعصبی هم وجود نداشت که این حرف چون سخن سنی‌هاست یا سخن فلان مفتی یا سید قطب یا شاه ولی الله دهلوی و سخن دیگران است، پس ما که شیعه هستیم باید آن را نادیده بگیریم. از زمان فتحعلی شاه و محمد شاه میسیونرها بشدت در ایران فعال شدند. علمای شیعه اولین ردیه‌ها را علیه میسیونرهای مسیحی نوشتند، در حالی که از سالها قبل از این واقعه در هند همین مسأله میسیونرها وجود داشت و تلاش برای پاسخشگویی به میسیونرها یکی از علل انقلاب هند در سال ۱۸۵۷ میلادی بود. فعالیت میسیونرهای اروپایی برای مسیحی کردن هندیان موجی بود که در نظریات متفکران هند اثر کرد و در نیمه اول قرن نوزدهم انگلیسی کردن فرهنگ هند شروع شد. تا پایان قرن هیجدهم استعمارگران انگلیسی کاری به فرهنگ نداشتند؛ استعمارگرهایی بودند که می‌گفتند ما می‌خواهیم سود اقتصادی خودمان را تأمین کنیم، ولی از اوایل قرن نوزدهم تحت تأثیر افرادی مثل جیمز میل و ماکائولی این مسأله مطرح شد که اصلاً در فرهنگ شرقی چیز با ارزشی وجود ندارد. این موضوع همزمان با شکل‌گیری موجی بود که در درون انگلیس برای ایجاد یک هویت ناسیونالیستی شروع شده بود. این دو موج همزمان می‌شود و فعالیتهای میسیونرها تشدید می‌گردد که یکی از علل بزرگ انقلاب مردم هندوستان است. این اولین پاسخها و اولین تلاشهاست و بعد جریانات فکری بسیار بسیار جدی که در هند ایجاد می‌شود به دو شاخه تبدیل می‌گردد: یکی جریان کسانی مانند سید احمدخان و دیگری خط فکری شاه ولی الله و سید احمد برلوی که در واقع اسلام سیاسی مبارز و انقلابی است. حالا ممکن است دنباله‌های امروزی آن در نهایت به طالبان و وهابگیری گره بخورد ولی در نهایت مبدأ و انگیزه یکی است.

بدین ترتیب انقلاب اسلامی بدون تحولات تاریخی ایران و بدون آن بستر دوران پهلوی

اصلاً قابل شناخت نیست.

**هتین:** ما تاریخنگاری کاملاً بی‌طرفی که فارغ از ارزشها باشد نمی‌توانیم داشته باشیم. مارکسیستها بحث تقابلی ارزش و علم را مطرح کرده بودند. در حال حاضر پست مدرنها به گونه‌ای دیگر آن را مطرح می‌کنند، اساساً می‌گویند ارزشها جزء وضع وجودی انسان است و نمی‌شود حساب آنها را از حساب انسانها جدا کنیم. به هر حال، شما هیچ تاریخنگاری را پیدا نمی‌کنید که جهت نداشته باشد، ولی درجات آن متفاوت است. اما بحث این است که ما در حال حاضر در تاریخنگاری به طور عام و در تاریخنگاری انقلاب به طور خاص هنوز با زبان بین‌المللی آشنا نیستیم، یعنی همچنان براساس زبان بومی می‌نویسیم. چرا هنوز نمی‌توانیم همچنان در تاریخنگاری انقلاب به زبان بین‌المللی درباره انقلابمان صحبت کنیم؟ مثلاً در حوزه تاریخ اسلام و تاریخ ائمه از عصمت و غیبت صحبت می‌کنیم، چیزی که برای دیگران اصلاً مفهومی ندارد. ما در تاریخ انقلاب از امدادهای غیبی حرف می‌زنیم و بعضی مسائل متاهیستوریک را در بررسی تاریخی وارد می‌کنیم. چرا در تاریخنگاری انقلاب جای بررسی تاریخی خالی است؟

شهبازی: ما تا وقتی که نسلی از نخبگان در تمام عرصه‌ها، از جمله در حوزه اندیشه سیاسی، و تاریخنگاری به صورت پرکیفیت نداشته باشیم این خلأها پر نمی‌شود. پرورش نخبگان بدون حمایت حکومت شدنی نیست. در جوامعی مثل کشورهای غربی که بافت اقتصاد خصوصی دارند، کانونهای معینی در این زمینه‌ها سرمایه‌گذاری می‌کنند. فرضاً ماکس مولر، محقق انگلیسی که در مورد تاریخ ایران کار می‌کند، به خاطر علایق شخصی بیست، سی سال از زندگیش را وقف می‌کند تا تاریخ ایران دوره باستان را بشناسد و الان او سهم اصلی را در تکوین این انگاره فعلی ما از تاریخ ایران باستان دارد. او مأمور کمپانی هند شرقی انگلیس بود و سپس عضو شورای مشاورین خصوصی ادوارد هفتم، پادشاه انگلیس، شد. او آلمانی بود، ولی برای انگلستان کار تحقیقاتی می‌کرد. غریبها بالاخره به دلایل عدیده‌ای در این زمینه‌ها سرمایه‌گذاری می‌کنند، اما دنبال این مسأله هم نیستند که مورخ حتماً آلت دستشان باشد و حرفهای شعاری بزند. ممکن

است مورخی منتقد هم باشد همان‌طور که شما در ایران‌شناسی می‌بینید آن‌قدر تنوع و تکثر دیدگاه وجود دارد که در حوزه تخصصی تاریخی ایران باستان آن چیزی که آقای کریستین سن می‌گوید با آن چیزی که فرضاً آقای اسپیکل می‌گوید خیلی تفاوت می‌کند. دیدگاهها بسیار متنوع است. در غرب کانونهایی شکل گرفته است که از مورخین و محققین حمایت می‌کنند ولی در کشوری مثل ایران اگر حکومت با همان سعه صدر و پختگی برای پرورش محققین سرمایه‌گذاری نکند تا صد سال دیگر هم همین کاستیها مطرح خواهد بود، چون ما در این زمینه‌ها مجتهد نداریم. افراد باید عمری را صرف تحقیق درباره یک موضوع خاص و محدود تحقیق کنند تا به نتیجه برسیم. تا در حوزه تاریخنگاری سرمایه‌گذاری نشود و حمایت مالی صورت نگیرد امکان ندارد که نسلی از نخبگان و مؤسسات تحقیقی وجود داشته باشد که نه کارهای تشریفاتی و نمایشی بلکه کارهای جاندار و عمیق تحقیقاتی بکنند. لذا تا برای پرورش نخبگان متخصص در هر حوزه‌ای و بخصوص در عرصه تاریخنگاری سرمایه‌گذاری نشود، نه تاریخنگاری انقلاب و نه هیچ نوع دیگر از تاریخنگاری نخواهیم داشت. چون بالاخره انسان دغدغه زندگی دارد، برای یک کار خوب باید محقق را از نظر مالی و زندگی تأمین کرد. بدون این چیزها اصلاً شما نمی‌توانید تاریخنگاری داشته باشید. تا زمانی که ارزیابیها و سیاستگذاریهای ماکمی است، ما راه به جایی نمی‌بریم. بنابراین اگر سرمایه‌گذاری و سیاستگذاری صحیح دولتی برای کشف، تربیت و تأمین نخبگان در هر زمینه وجود نداشته باشد در نسلهای آینده هم با همین معضلات روبه‌رو خواهیم بود. در نهایت هیچ راهی به جز سرمایه‌گذاری حاکمیت وجود ندارد. من حاکمیت را نظام مدیریت سیاسی می‌دانم. یکی از ایرادهای اساسی جامعه روشنفکری ایران این است که نظام را به عنوان یک نظم اجتماعی مستقر نمی‌تواند از هیأت حاکمه تمیز دهد و تفکیک کند. ما باید بین حاکمیت به عنوان گروهی که فعلاً بر سرکار هستند و حاکمیت به عنوان نظم سیاسی و دستگاه مدیریت سیاسی جامعه تفکیک کنیم. بدون سرمایه‌گذاری مجموعه نظام سیاسی جامعه در نخبه‌پروری و گزینش و پرورش نخبگان شما نمی‌توانید توقع داشته باشید که این مشکلات حل بشود. چند درصد از مورخان می‌توانند صرفاً به خاطر علاقه شخصی و متکی به تمکن مالی یا ارث پدری و با شرایط مهیا به زمینه خاص،

تحقیقی را چند ده سال دنبال کنند؟ تاریخنگاری یک کار حرفه‌ای تمام وقت است. شما نمی‌توانید هم در دانشگاه تدریس کنید، هم تحقیق کنید و هم به کارهای دیگر برسید. اصلاً تدریس و تحقیق دو حوزه جداست. دانشگاه نمی‌تواند جای مؤسسات تحقیقاتی را بگیرد. کرسیهای تاریخ دانشگاه باید از مؤسسات تحقیقاتی تاریخ تغذیه بکنند. لذا بدون وجود مؤسسات تحقیقاتی دارای امکانات نمی‌شود انتظار داشت که جوانان علاقه‌مند به تاریخ پرورش پیدا کنند. باید پروژه‌های حمایت شده‌ای باشد که اینها بروند کار بکنند و آنقدر تسامح وجود داشته باشد که اجازه بدهند هر کسی کار بکند. یعنی ما صرفاً به دنبال افرادی نباشیم که منویات را به زبان تحقیقی بیان کنند. در غرب سیاستگذارهای حمایتی به وفور وجود دارد. در آنجا امکان ندارد محقق علاقه‌مند به تاریخ باشد ولی نتواند زندگیش را از این طریق بگذراند. هر کسی در هر رشته‌ای که هست باید در آن رشته حرفه‌ای بشود. از سوی دیگر، وزن و اعتبار نسبی رشته‌های تخصصی در جامعه تعیین می‌کند که کدام رشته رونق بیشتری بگیرد. در کشوری مثل انگلیس شأن جامعه‌شناسی بالاتر از پزشکی است، چون اصلاً جامعه‌شناس را طبیب جامعه می‌دانند اما در ایران می‌دانید که بالاخره دکترای جامعه‌شناسی کاری نمی‌تواند بکند مگر اینکه استاد دانشگاه بشود. پس ببینید متناسب با آن وزنی که نظام جامعه به یک علم می‌دهد، آن علم پیشرفت می‌کند. تا زمانی که اهمیت تاریخ را نشناسیم و درک نکنیم که تاریخ چقدر می‌تواند برای زندگی و سیاستگذاری ما کاربرد داشته باشد و تنها کاربرد تاریخ این نیست که خودمان را توجیه کنیم تاریخنگاری موفقی در ایران پا نمی‌گیرد. من اعتقاد این است که شما نمی‌توانید بدون دانش تاریخی اصلاً ثوری توسعه داشته باشید. فقر تاریخنگاری ما بسیار نگران‌کننده است. به عنوان نمونه یک دانشجوی اسرائیلی تز دکترایش را راجع به تاریخ عتبات در یکی از دانشگاههای امریکا نوشته است. تاریخ حوزه‌های علمیة عتبات در نجف، سامرا و کربلا را نوشته. واقعاً ما چند کتاب تحقیقی در مورد شخصیت بزرگی مثل آخوند خراسانی داریم یا چند تک‌نگاری راجع به زندگی شیخ عبدالله مازندرانی داریم یا درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی چند بیوگرافی جدی داریم؟ به هر حال، توصیه من در عرصه تاریخنگاری این است که باید گرایش به سمت تک‌نگاریها و بیوگرافیها و تحقیقات هر چه خردتر و پایه‌ای‌تر باشد. شما

بدون تحقیقات پایه‌ای نمی‌توانید به یک شمای عمومی از تاریخ ایران برسید. بعد دیگر قضیه همان تلفیق است، تلفیق میان تاریخ و علوم دیگر.

**معادینخواه:** این سؤال یا مفهوم تعریف تاریخ شروع می‌شود. دو مفهوم تاریخنگاری و تاریخ چندان با هم متفاوت نیستند. وقتی گفتیم تاریخ، یعنی تاریخنگاری. تعریف تاریخ و تاریخنگاری متأثر از متغیرهایی در شرایط همین عصر ماست. تصور ابتدایی ما این است که تاریخ یک جامعه، سرگذشت آن جامعه است. اما اینکه جامعه مثل یک فرد دارای اصالتی است مورد توافق همه نیست. فرض می‌کنیم که جامعه به هر معنایی اصالتی دارد منتهای افراد و قشرهایی که این جامعه را تشکیل می‌دهند. خود جامعه یک هویت خاص دارد. طبعاً آثاری بر این هویت مترتب می‌شود؛ از جمله اینکه این جامعه محاکمه می‌شود، مورد سؤال و انتقاد قرار می‌گیرد، اینها همه مبتنی بر این است که به جامعه اصالت دهیم. اگر تاریخ سرگذشت جامعه باشد این سرگذشت باید زمانی بیان شود که پرونده این جامعه بسته شود و تا این جامعه زنده است، نمی‌شود درباره آن قضاوت کرد و نمی‌توان سرگذشتش را بیان کرد. مثلاً، شما وقتی بخواهید در مورد یک فرد قضاوت کنید تا آخرین برگ پرونده این شخص ورق نخورده، نمی‌توانید این کار را بکنید. چون ممکن است با یک حرکت همه چیز تغییر کند. در ادبیات دینی ما، حُزین یزید ریاحی یک روز قبل از آخرین روز زندگی‌اش یکی از فرماندهان لشکر یزید بود و قصد داشت با حسین بن علی بجنگد، اما با یک حرکت، حُز انسان دیگری شد و به نماد آزادی در تاریخ ما تبدیل شد. فرق بسیاری است بین شخصیتی که نماد آزادی است با شخصیتی که فرمانده یک لشکر سرکوبگر است. از کلمات امیرالمؤمنین (ع) است که وقتی می‌خواهید در مورد شخصی قضاوت کنید باید بگذارید تا آخرین برگ پرونده‌اش بسته شود. این یکی از بحثهایی است که در بحث رجال هم مفید است. دهخدا می‌گوید من در مورد شخصیتها تا زمانی که فوت نکرده‌اند، نظر نمی‌دهم. البته در مورد شخص زنده محظوراتی وجود دارد که نمی‌توان براحتی این کار را کرد. در واقع، این بحثی اخلاقی و شاید حقوقی باشد. در مورد جامعه هم همین‌طور است. تاریخ و سرگذشت یک جامعه را تا پرونده‌اش باز است نمی‌توان نوشت. ممکن است شما

وقایع یک جامعه را بنویسید، مثل یک آدمی که خاطرات روزانه‌اش را می‌نویسد، اما زندگی و سرگذشتش جمع‌بندی کلّ اینها و بسیاری چیزهای دیگر است. اگر بحث تعریف تاریخ به این شکل پیش برود با بحث دیگری گره می‌خورد و آن عمر تاریخ یا عمر جامعه است. به هر حال، جوامع مثل انسانها عمری دارند. قرآن خیلی روشن امته‌ها را با عمرشان مطرح می‌کند. هر امتی هم کتابی دارد هم اجلی. از این دو تعبیر می‌توان استفاده کرد که در نگاه قرآن اصالت جامعه پذیرفته شده است.

این تقریباً جزء مسلماتی است که در احادیث هم مطرح است در قرآن هم آیات زیادی وجود دارد. هر امتی عمری دارد که زمانی تمام می‌شود. ابن خلدون دقیقاً به این مسأله پرداخته و مراحل جوانی و پیری و کودکی جوامع را مطرح کرده است. البته در درون هر جامعه‌ای دوره‌هایی را می‌توان تشخیص داد که هر چند جامعه همچنان برقرار است، اما دوره‌هایی در آن جامعه گذشته است که می‌توان تاریخ آن دوره‌ها - و نه تاریخ کل جامعه - را نوشت. مثلاً می‌توان تاریخ امویان و عباسیان را نوشت، اما اینها جزئی از تاریخ امت اسلام است نه همه تاریخ آن.

می‌توان این‌گونه قرارداده‌ها را وضع کرد و یک دوره‌هایی را تفکیک کرد. عباس اقبال می‌گوید که باید از هر واقعه‌ای صد سال بگذرد تا بتوان تاریخ آن را نوشت. نکته دیگر این است که اساساً دسترسی به اسناد و مدارک میسر نمی‌شود مگر با گذشت زمان. لذا تاریخ هر دوره را به ناچار باید در ادوار بعد نوشت.

اما درباره‌ی تمایز تاریخنگاری یک انقلاب با سایر تاریخنگاریها چند نکته قابل ذکر است. انقلاب به یک معنی یک زایمان غیرطبیعی است. اگر مرگ و زایش و تولد جامعه‌ها به صورت طبیعی صورت بگیرد انقلابی در کار نخواهد بود، اما اگر جامعه را با انقلاب براندازیم و جامعه دیگری را به وجود بیاوریم این یک زایش غیرطبیعی است. به جامعه بعد از انقلاب می‌شود از این منظر نگاه کرد. روزگاری انقلاب پدیده مذمومی تلقی نمی‌شد. اما امروزه غریبان با سیطره رسانه‌ای و دانشگاهی یک نوع دید منفی نسبت به انقلاب و عوارض آن را جا انداخته‌اند. اما جای این پرسش هست که آیا اساساً انقلاب یک پدیده منفی است یا نه؟ انقلاب در نگاه قرآن و

نهج البلاغه به خودی خود ارزش مثبتی نیست، یعنی بهتر است حکومتها با عدل جامعه را اداره کنند تا زمینه انقلاب پیش نیاید. اما اگر حکومتها با عدل جامعه‌ای را اداره نکنند انقلاب به عنوان یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر می‌شود. وقتی چیزی به عنوان ضرورت مطرح شد، نمی‌توان گفت که حتماً یک ارزش مثبتی است. در ادبیات نهج البلاغه تعبیر غیر به کار رفته است. «غیر» همین دگرگونیهاست. مثلاً در شورشی که به کشته شدن عثمان منجر شد حضرت تعبیر «ثوره» را به کار می‌برند. یعنی مردم انقلاب کردند، امام همیشه به حکومتها هشدار می‌دادند که کاری نکنید که دچار «غیر» شوید، یعنی از دگرگونیهای تند بترسید. بنابراین دگرگونیهای تند چیز خوبی نیست. اما در یک شرایطی اجتناب‌ناپذیر است. بنابراین تاریخنگاری یک انقلاب مشکلات خاص خودش را دارد. نوشتن سرگذشت یک جامعه با نوشتن سرگذشت یک انقلاب خیلی متفاوت است. وقتی یک انقلاب اتفاق می‌افتد یک فضای پرتلاطم و پر هیجان حاکم است، بنابراین گزارشها، خبرها و داستانها همه‌اش یکبار سنگین عاطفی دارد. معمولاً گزافه و مبالغه در آن طبیعی است و نوشتن چنین تاریخی به دقت و شناخت خاص و به تسلط انسان بر خودش نیاز دارد، مخصوصاً اگر در فضایی هیجانی نوشته شود. مثلاً در دوران پهلوی این‌طور بود که مشروعیت رژیم را قبول نداشتیم و آن را رژیم ستمگر می‌دیدیم. اصلاً عواطف مذهبی و ملی در نفی آن به توافق رسیده و یک شرایط هیجانی به وجود آمده بود. هرچه علیه آن رژیم می‌گفتند پذیرفته می‌شد؛ مثلاً فرض کنید زلزله طبرس هم که اتفاق افتاد، مردم می‌گفتند که این کار شاه است. کسی هم دلیلی نمی‌دید که مقاومت کند و از رژیم شاه طرفداری کند و بگوید نخیر، زلزله طبرس ربطی به شاه ندارد. تاریخنگار باید همه این ویژگیها را بشناسد. مثلاً در دوران شاه مبارزینی که به زندان می‌افتادند، اغلب از در ستیز و مبارزه با بازجوها وارد نمی‌شدند، بلکه سعی می‌کردند که در حد ممکن نظر آنها را از خود منحرف کنند. نمونه‌اش را در مجموعه سه جلدی اسناد مربوط به زنده یاد دکتر علی شریعتی می‌توانید ببینید. پس نقطه تمایز تاریخنگاری یک انقلاب با سایر تاریخنگاریها در چیست؟ برای من مسأله اساسی این است که در فضایی که انقلاب اتفاق افتاده هیجانهای زیادی هست که اگر این هیجانها بدرستی شناخته و توضیح داده نشود، طبعاً یک نوشته تاریخی به گزافه‌هایی آلوده خواهد شد که تأثیر منفی در ذهنیتها

می‌گذارد. من بین انقلاب‌های دینی و غیر دینی در خصوص نوشتن تاریخش تفاوت چندانی نمی‌بینم. البته مسلم است که خود انقلاب دینی با انقلاب غیر دینی بسیار فرق می‌کند، اما تاریخنگاری یک انقلاب دینی و یک انقلاب غیردینی نمی‌تواند با هم تفاوتی داشته باشد.

**مقین:** خود انقلابها اساساً پدیده‌های نادر و پیچیده و دارای ابعاد متفاوتی هستند و شخصیهایی که وارد تاریخنگاری این حوزه می‌شوند باید از تخصصهای مختلف در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی برخوردار باشند. وقتی مقوله مذهب را در یک پدیده مدرن به نام انقلاب وارد می‌کنیم تاریخنگارش بسیار پیچیده‌تر می‌شود. آیا با مفاهیم جدید علوم اجتماعی که بر اندیشه تجدد مبتنی است می‌توان یک مقوله سنتی به نام انقلاب دینی را تفسیر کرد یا نه اصلاً سازوکارهای دیگری می‌طلبد؟

**معادیخواه:** وقتی می‌گوییم انقلاب اسلامی، اینجا کاملاً یک مفهوم سیاسی - اجتماعی مطرح است نه یک مفهوم دینی و مذهبی.

**مقین:** شما به این سؤال پاسخ ندادید که آیا می‌توان نقاط آغاز و پایان انقلاب را مطرح کرد. با آن مفروض شما که برای تاریخنگاری یک پدیده باید آن پدیده پایان گرفته باشد، تاریخنگاری انقلاب را از چه زمانی باید شروع کنیم؟

**معادیخواه:** انقلاب اسلامی به عنوان فرایندی که از یک نقطه‌ای شروع شده و مسیری را طی کرده و الان به نقطه‌ای رسیده است تاریخ گذشته‌ای دارد که قابل نوشتن است، اما تکلیف سرگذشت کل این پدیده هنوز معلوم نیست.

\* \* \*

**پروشن دوم:** جریانهای عمده تاریخنگاری انقلاب اسلامی را چگونه

تحلیل می‌کنید؟

**قادری:** من فکر می‌کنم تاریخنگاری انقلاب در داخل کشور تا جایی که من می‌توانم ادراک کنم با سه معضل یا مشکل جدی روبه‌روست. یک مشکل، مشکل عمومی است که به چند سویه و پیچیده بودن خود پدیده انقلاب اسلامی برمی‌گردد. مشکل دوم که باز در باب پژوهش‌های داخلی بسیار حائز اهمیت است فقدان بنیادهای فکری، روشی و علمی جدی است. نکته سوم که تمایل دارم بر آن تأکید کنم این است که عمده‌تأجریانهای داخلی در باب تاریخنگاری انقلاب بشدت سیاسی و ایدئولوژیک هستند. بنده ایدئولوژیک بودن را بیشتر متوجه طرفداران انقلاب از یک سو و کسانی که با دیدگاههای مارکسی یا شبه مارکسی اقدام به تحلیل انقلاب کرده‌اند، از دیگر سو، می‌دانم. اما در باب پژوهشگرانی که عمده‌تأجری هستند و کمتر نگاه و سوگیری طرفدارانه یا مخالفانه صرف در باب انقلاب دارند، معتقدم آنها مشکلاتشان در اصل برمی‌گردد به خصلت دینی و مفاهیمی که به مردم‌شناسی ایران راجع است. چون ایشان در این باب کمتر اطلاع دارند و کمتر مفاهیم برایشان احیا شده است، لذا قالبهای پیشینی یا حتی روشهای قابل تأملی را به شکل خام در باب انقلاب اسلامی اعمال می‌کنند. مثلاً فوکو قبل از انقلاب سفری به ایران کرد بعد از انقلاب هم سفری به ایران داشت. بخشی از گزارشهای قبل از انقلابش را در آستانه اوج‌گیری و پیروزی انقلاب نوشته است - ترجمه فارسی آن موجود است. وقتی ما آن گزارشها را نگاه می‌کنیم، می‌بینیم با اینکه فوکو خودش صاحب یک سبک و نگاه تاریخی است، ولی دیدگاهش در باب انقلاب اسلامی ایران یا سرنگونی شاه یک نگاه رؤیایی و به تعبیری نگاهی حدوداً زورنالیستی و آرزوگرایانه است. به هر حال، تاریخنگاری انقلاب اسلامی ایران مشکلتر از انقلاب فرانسه، روسیه، چین یا انقلاباتی است که با ابزار و روشهای علوم اجتماعی انسان مدرن راحت‌تر می‌شود به آنها نگاه کرد.

**مقین:** به نظر شما از ثوربهای تراز انقلابات دیگر، تا چه حد می‌توان امید تبیین انقلاب اسلامی را داشت؟ آیا وضع اندیشه در ایران را طوری می‌بینید که ما بتوانیم صاحب سبک و مکتب و ثوری بومی تاریخنگاری انقلاب شویم؟

قادری: نکتهٔ اول این است که میان انقلاب اسلامی و سایر انقلابها، اشتراکاتی هست که ما را مجاز می‌کند از برخی تئوریهای تبیین‌کنندهٔ آن انقلابها برای تبیین انقلاب اسلامی استفاده کنیم. نفس غیربومی بودن یک تئوری، به طور کلی آن را از کار نمی‌اندازد.

نکتهٔ دوم این است که مطالعات خارجی دربارهٔ انقلاب اسلامی هم هرچند اغلب از همان مشکلی که قبلاً اشاره کردم رنج می‌برند، اما نقاط قوت آنها را باید شناخت و از آنها استفاده کرد. اما نسبت به قسمت آخر سؤال که آیا ممکن است ما یک نظریهٔ بومی تاریخ انقلاب داشته باشیم، به نظر من ممکن است و منعی ندارد. ولی ما موقعی می‌توانیم نظریهٔ بومی داشته باشیم که بخش قابل توجهی از بنیادهای علمی هم به معنای روشی و هم معرفتی تجدد و پساتجدد را بتوانیم درک کنیم و با آنها وارد گفتگو شویم و خودمان به تولید فکر و اندیشه و نظریه برسیم، آن موقع می‌توانیم در تعامل با دیگر نظریات هم سهم بومی خودمان را ایفا کنیم. ولی باز اگر منظور از بومی بودن یک نظریه استقلال کامل آن از دانش غیربومی باشد، هرچند منع عقلی ندارد ولی احتمال تحقق بیرونی آن را بسیار ضعیف و بعید می‌دانم.

**شهبازی:** تاریخنگاری انقلاب اسلامی را از منظرهای مختلف می‌توان تفکیک کرد. از نظر نوع نگاه مورخان انقلاب را می‌توان حداقل به دو گروه عمده تقسیم کرد: یکی مورخانی که از دیدگاه حمایت، دفاع، علاقه‌مندی و دلبستگی به انقلاب و بالطبع از موضع وفادارانه به انقلاب قلم می‌زنند. مورخانی — که کم هم نیستند — که از موضع بدخواهانه می‌نویسند. اینها در خارج از کشور کتب متعددی نوشته‌اند. فرضاً در بیوگرافی نویسی حضرت امام این دو نوع‌گرایی را می‌بینیم. یکی کتابهای آقایان سید حمید روحانی، رجیبی و غیره است که از موضع وفاداری و علاقه‌مندی به حضرت امام نوشته شده است. در مقابل هم نمونه‌هایی وجود دارد که از موضع نقد زندگی حضرت امام و تخریب چهرهٔ ایشان نوشته شده است. در مجموع، به اعتقاد بنده تاریخنگاری انقلاب اسلامی هنوز شکل نهایی خودش را نیافته است.

**هقین:** آبا از منظر روش شناختی هم می‌توان ادبیات تاریخنگاری انقلاب

اسلامی را با توجه به اینکه کدام یک از رشته‌ها و گرایش‌های علوم انسانی نظیر جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد سیاسی و مانند اینها بستر تئوریک آنها را تشکیل می‌دهد، تقسیم‌بندی و جریان‌شناسی کرد؟

شهبازی: بله، از زاویه ابعاد مختلف انقلاب اسلامی هم می‌شود تاریخنگاری انقلاب اسلامی را تفکیک کرد. فرضاً مبنای یک دسته از تاریخنگاریها تحلیل جامعه‌شناسی است که بسترها و ریشه‌های اجتماعی، تحولات ساختاری جامعه ایران در دهه ۱۳۴۰ و همچنین مسائل اجتماعی و اقتصادی مانند مهاجرت و دگرگونی‌هایی را که در پی انقلاب سفید در دهه ۱۳۴۰ در جامعه ایران رخ داد، به بررسی می‌گذارد. برخی از تاریخنگاریها هم از زاویه روان‌شناسی حکام پهلوی مسائل را تجزیه و تحلیل می‌کنند. همچنین از زاویه سیاسی می‌توان قضیه تاریخنگاری را دنبال کرد. به نظر من یکی از مهمترین این زمینه‌ها بررسی‌های تمدنی و فرهنگی تاریخ انقلاب اسلامی است. انقلاب ما به عنوان تداوم یک حرکت دینی و اندیشه و آرمان‌نوازی دینی و تجدید حیات اسلامی ابعاد بسیار پیچیده و ریشه‌های عمیق دارد و این خصیلت، علاوه بر روحانیت، در نسل جوان دانشگاهی هم که بدنه اصلی انقلاب و نیروی محرکه اصلی آن بود وجود داشت. اندیشه‌ها و ذهنیتهای نسل جوان بشدت در آن انگاره‌ها و مفاهیم سیاسی که در انقلاب شکل گرفت، مؤثر افتاد و الزاماً چنین نیست که این انگاره‌ها از جانب بخشی از روحانیت تحمیل شده باشد. در بسیاری از موارد نسل جوانی که در فضای فکری و سیاسی خاصی پرورش پیدا کرده بود موجی ایجاد می‌کرد که منجر به شکل گرفتن پاره‌ای از انگاره‌های اساسی انقلاب اسلامی می‌شد. لذا بررسی ذهنیت و روان‌شناسی نسل جوان آن روزگار - به نظر بنده - موضوع بسیار مهمی است. واقعاً اعتقاد دارم که در بسیاری موارد چنین نبود که روحانیت ما چیزی را به نسل جوان القا و تحمیل کند، بلکه برعکس در برخی از زمینه‌ها تأثیر از پایین به بالا بود. این نکته بسیار مهمی است که باید به آن توجه کرد. به هر حال، نکته اصلی درباره همه انقلابها و از جمله انقلاب اسلامی این است که تاریخنگاری صرفاً دفاع از انقلاب نیست. این درباره همه انقلابها صادق است. شما ببینید انقلاب فرانسه که اتفاق افتاد، مورخین چند دسته شدند: یک عده مدافع انقلاب فرانسه و تحولات بودند و نگاهشان نگاه ستایش‌گرانه بود. عده دیگر بشدت

در مقابل انقلاب فرانسه موضع گرفتند و نظرشان را بر پیامدهای بسیار نامطلوب انقلاب فرانسه متمرکز کردند. یعنی در نزدیکترین زمان بعد از حادثه، انقلاب فرانسه به عنوان یک تحول مثبت ارزیابی نشد، حتی خود فرانسویها آن را به عنوان یک بلای آسمانی که بر ملت فرانسه نازل شده بود، ارزیابی می‌کردند و معتقد بودند که تأثیرات بسیار مخربی داشته است. در واقع، از اواخر قرن نوزدهم به بعد بود که تأثیرات مثبت انقلاب فرانسه ظاهر شد. در قرن بیستم بود که اهمیت انقلاب فرانسه روشن گردید و به عنوان نقطه عطفی در تاریخ جدید دنیا ارزیابی شد. در این مورد مورخان چند دسته بودند و اتفاقاً در زمان نزدیک به انقلاب فرانسه بیشترین گرایش به نقد بود تا مدح آن. این مورخان یا کسانی بودند که به کشورهای دیگر و عمدتاً به انگلیس فرار کرده بودند و یا اصلاً انگلیسی بودند. در واقع، دو نقد شاخص و بسیار بزرگی که از نظر تئوریک بر انقلاب فرانسه وارد شد، یکی کتاب ادموند برک با عنوان تأملاتی در انقلاب فرانسه بود که قویترین نقد در نوع خود است. کتاب برک فقط نقد انقلاب فرانسه نیست، بلکه اساساً نقد پدیده‌ای به نام انقلاب است. کتاب دیگر کتاب سفسطه‌های آنارشیستی بنتام است که دقیقاً در نقد مفاهیمی است که انقلاب فرانسه رواج داد مثل آزادی، برابری و حقوق بشر. شما می‌دانید که بر اثر انقلاب فرانسه دو جریان و دو بنیان فکری در اندیشه سیاسی جدید اروپا شکل گرفت. یکی انقلاب دیگری اصلاح را خوب می‌دانست و پراگماتیسم سیاسی را ترویج می‌کرد. تفکر سیاسی انگلیس اصلاً از اساس بر بنیاد کارهای بنتام و برک یعنی بر مبنای پراگماتیسم استوار بود. از همین رو، در انگلیس انقلاب به آن معنا نمی‌بینیم. فقط یک تفکر اصلاح طلبانه جدی در جریان رفورم و جنبش اصلاحی شکل می‌گیرد. منظور بنده از این مثال این بود که تاریخنگاری انقلاب اسلامی ایران هم طبعاً از آن نوع تاریخنگاری نیست که فقط در ستایش از انقلاب باشد. آن بخشی که در نقد انقلاب هست هم جزء تاریخنگاری انقلاب ماست. تحلیل‌هایی که خارجیها درباره انقلاب می‌کنند هم جزء تاریخنگاری انقلاب ماست. یعنی اگر بخواهیم کتابشناسی انقلاب اسلامی را ارائه بدهیم که در واقع تمام ماده خام تاریخنگاری ماست باید همه چیز را در آن وارد کنیم. از خاطرات محمدرضا پهلوی، اشرف پهلوی، فردوست، شاپور بختیار، جوابیه ارتشبد فریدون جم، مجموعه‌ای که حبیب الله لاجوردی تحت عنوان تاریخ شفاهی هاروارد فراهم آورده، گرفته

تا خاطرات کیسینجر و سولیوان یا کتاب هفت یا هشت جلدی الموتی با عنوان ایران در عصر پهلوی. همچنین محقق و مورخ برای شناخت منابعی که هنوز ممکن است در دسترس نباشد، با دشواریهایی روبه‌روست؛ مانند یادداشتهای خصوصی رجالی که در بیست ساله دوران بعد از انقلاب نوشته شده و ما از این اسناد محروم هستیم. به عنوان نمونه می‌توان از یکی دو مصاحبه آقای صادق طباطبایی که اخیراً در مطبوعات چاپ شد و حاوی نکات بدیعی راجع به تاریخ انقلاب بود، نام برد. اگر دست‌اندرکاران حوادث انقلاب مطالبی می‌گویند باید با گذشت زمان این خاطرات و این یادداشتهای را جمع‌آوری کرد و در مجموعه اسناد و مواد خام اولیه تاریخنگاری انقلاب جای داد، چون می‌تواند به تاریخنگاری دقت و غنا بدهد. یعنی قطعاً بین آنچه در سالهای ۱۳۵۹ - ۱۳۶۰ تحت عنوان تاریخ انقلاب ایران نوشته شده است و آنچه در سال ۱۳۸۰ یا ۱۳۹۰ نوشته خواهد شد، دست کم از نظر غنای مواد خام، تفاوت وجود خواهد داشت.

**معادینخواه:** تا حد زیادی این تقسیمها تابعی است از معادلاتی که در دنیا هست. در مجموع تاریخنگاری انقلاب در یک مدار ستایش و ستیز می‌گنجد. یک طرف مجموعه جریانهایی است با عناوین مختلف و با خاستگاههای متفاوت که در صدد نفی انقلاب اسلامی است و طرف دیگر در موضع دفاع از انقلاب اسلامی است و از آن با ستایش یاد می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که به تعداد جریانهای سیاسی موافق و مخالف که به شکلی به انقلاب اسلامی ایران مربوط می‌شود جریانات تاریخنگاری داریم. از یکسو سلطنت‌طلبها، جریانهای مختلف مارکسیستی، منافقین و چریکهای فدایی خلق و امثال اینها طیفی هستند که مجموعاً با انگیزه‌ها و علل مختلف انقلاب اسلامی را نفی می‌کنند و انقلاب اسلامی را از بن رویداد نامطلوبی می‌دانند. در مقابل، نیروهای انقلابی هستند که کار فرهنگی می‌کنند و بیشتر می‌خواهند تا از انقلاب اسلامی دفاع کنند. اما متأسفانه مجموعه نیروهایی که به تاریخنگاری انقلاب مشغولند و از آن دفاع می‌کنند با سلیقه حرکت می‌کنند و حرکتشان به طور کلی به صورتی نیست که بتوان آنها را به عنوان جریان تعریف شده‌ای مطرح کرد. اگر بخواهد چنین اتفاقی بیفتد طبعاً به یک کارهای مشترک نیاز داریم تا بتوانیم جریانی در تاریخنگاری انقلاب به وجود بیاوریم و آن را در برابر جریانهای دیگر

بگذاریم. البته، تاریخنگاری وفادارانه داخلی را برحسب اختلاف سلیقه‌های سیاسی داخلی می‌توان تقسیم‌بندی کرد. آنچه بنده در این باب فعلاً می‌بینم همین مدار ستایش و ستیزی است که الان یا انشعابهای فراوان وجود دارد و بالاخره در خارج به تعداد جریاناتها و گروههایی که به شکلی در گذشته در ایران بودند و مدعی آینده ایران هستند و در داخل هم به تعداد سلیقه‌های مختلف سیاسی جریاناتهای تاریخنگاری انقلاب اسلامی داریم.

**هتین:** هدف از تاریخنگاری حقیقت‌یابی است. در واقع، یافتن و نوشتن واقعیتها برای رسیدن به یک حقیقت است. حضرت عالی به عنوان یکی از دست اندرکاران تا چه حد در بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی به دنبال حقیقت‌یابی هستید و می‌خواهید با پیدا کردن واقعیتها به حقیقت برسید؟ اصلاً آیا می‌توان این مسأله را الان مطرح کرد که هدف شما حقیقت‌یابی است یا نه؟

**معاذیخواه:** یکی از فواید مهم تاریخ عبرت است. در واقع، ما می‌خواهیم با نوشتن تاریخ، گذشته خود را نقد کنیم تا در آینده حرکت بهتری داشته باشیم. در حال حاضر پیچیدگیهای زیادی وجود دارد که تاریخ ما در آن گم شده است. اگر بخواهیم تاریخ درستی داشته باشیم و از آن برای آینده عبرت بگیریم، باید دو دهه گذشته را نقد کنیم تا در آینده بهتر حرکت کنیم. نامه سی و یکم امیرالمومنین<sup>(ع)</sup> در نهج البلاغه جمع‌بندی تجربه‌های ایشان است که برای امام حسن<sup>(ع)</sup> بازگو می‌کند. در بخشی از این نامه حضرت امیر به فرزندشان می‌گویند که: «درست است که من به اندازه امتها و ملت‌های گذشته عمر نکرده‌ام، اما در حرکت‌های گذشته طوری دقت کرده‌ام که گویی در تمام صحنه‌های گذشته تاریخ حضور داشته‌ام و عبرت‌های آنها را پیش‌رو دارم». بعد امیرالمومنین<sup>(ع)</sup> می‌گوید: «گویی من در میان امت‌های گذشته زیسته‌ام». این یک نگاه است که اصلاً فرهنگ حرکت یک جامعه بر اساس تجربه باشد تا حرکت خودش را استوار کند. این نکته بسیار مهم و اساسی است. متأسفانه ما این فرهنگ را نداریم. بنده این نکته را در جایی نوشتم که سه چهارم آیات قرآن تاریخی است در حالی که مجموع آیات الاحکام حداکثر پانصد آیه بیشتر نیست. آیات تاریخی بیش از هشت برابر آیات الاحکام است. در حالی که ما یک هشتم اهمیتی

که به فقه و اصول در حوزه‌ها می‌دهیم به تاریخ نمی‌دهیم. حوزه‌ها و دانشگاه‌های ما در زمینه تاریخ مشکل مضاعف دارند، زیرا ما تابعی از متغیر اندیشه دیگران هستیم. ما در میان حرفهای مختلف حیران هستیم. ما اصلاً فرصت خواندن حرفها را نداریم چه رسد به اینکه آنها را نقد و گزینش کنیم. ما باید واقعیت را قبول کنیم که اصلاً با تاریخ بیگانه هستیم و اگر بخواهیم تاریخ درستی داشته باشیم باید مراحل دیگری را مقدم بر آن طی کنیم.

نکته دیگر، پراکندگی ذهنی ما در میان وقایع خرد و ریز است. من باز هم نمونه‌ای از امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> می‌آورم تا متوجه تفاوت بشوید. ما وقتی می‌خواهیم به تاریخ نگاه کنیم آن قدر گرفتار مسائل پراکنده و متفرق می‌شویم که هیچ وقت نمی‌توانیم از آن برای زندگی و حرکتمان استفاده کنیم. در خطبه شانزدهم نهج البلاغه که احتمالاً دومین خطبه ایشان بعد از خطبه یکصد و نود و ششم نهج البلاغه است - که پس از رسیدن به خلافت ایراد کرده‌اند - یک سطر از این خطبه نگاه به گذشته است. امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> یک ربع قرن خانه‌نشین بودند و اتفاقیابی افتاده و عثمان کشته شده و بسیاری رویدادهای سنگین و عجیب که حتماً می‌دانید اتفاق افتاده است. حالا اگر ما به جای امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> بودیم چقدر در پرداختن به این جزئیات حرف می‌زدیم. اما امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> تمام این گذشته را در یک سطر خلاصه می‌فرمایند و می‌گویند: «کسی که با نگاه عبرت فاجعه‌های گذشته را عریان ببیند و چشمش اسیر لباسها و پیرایه‌ها و مسائل شخصی نشود، روح فاجعه را می‌بیند. تقوایی پیدا می‌کند و از حرکت کور اجتناب می‌کند». یعنی هر بلایی سر شما آمده ریشه‌یابی کنید به یک حرکت کور برمی‌گردد. نگاه کنید، امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> در یک سطر از کل آن وقایع این نکته را به عنوان عبرت مطرح می‌کنند. چون نگاه، نگاهی درست و بینش، بینشی قوی است.



پرسش سوم: با توجه به حضور نیرومند عنصر دین، رهبری کارزماتیک و آمیختگی حوزه‌های سیاست و دیانت تا چه حدود می‌توان تاریخنگاری علمی و بیطرفانه‌ای را در باب انقلاب اسلامی انتظار داشت؟

**قادری:** وقتی ما وصف «علمی» یا «بیطرفانه» را به کار می‌بریم، باید ببینیم اساساً چنین پژوهش علمی و بیطرفانه‌ای در حال حاضر تا چه حد مدعی دارد. بنده تردید دارم که اصلاً پژوهش بیطرفانه، به معنای دقیق کلمه اساساً ممکن باشد و یا کسی مدعی انجام آن باشد. چهارچوبهای معرفت‌شناختی از زمان کانت تا دوران معاصر، افقهای انتظار دیگری از تقریب به واقعیت را باز کرده است و دیگر کمتر کسی مدعی امکان دستیابی کامل به حاق واقع می‌شود. بلافاصله باید اضافه کنم که عده‌ای معتقدند که هیچ‌گاه حاق مطلوبی به هیچ میزان در دسترس پژوهش قرار نمی‌گیرد. من البته این را نمی‌خواهم بگویم. برخی هم می‌گویند و بنده فکر می‌کنم این سخن قابل تأمل است که باید دید چه تفاسیر و قرائتهایی می‌تواند قدرت پاسخگویی بیشتری به ما بدهد و قدرت مواجهه با نظریات رقیب و معارض را داشته باشد. این معنا از تقریب به حقیقت را اگر ما در نظر بگیریم، البته شدنی است؛ ولی نه به مفهوم علمی و بیطرفانه که یک مقدار دیدگاه پوزیتیویستی یا دیدگاه دکارتی در پس آن است. این سخن منفک از وضعیت خاص خود انقلاب اسلامی ایران است. بنده تردید دارم وقتی به خود انقلاب اسلامی و فضای حاکم بر مطالعات آن بنگریم به همان میزانی هم که گفتم بتوانیم به واقعیات نزدیک بشویم، یعنی به نظریه‌هایی که قابلیت احتجاج داشته باشد و در مقابل نظریات معارض قدرت پاسخگویی بیشتری داشته باشد. بنده تردید دارم که بتوانیم به شکل عمومی به چنین نوعی از تاریخنگاری دست یابیم. شاید برخی از افراد یا گروهها بتوانند به شکل خصوصی یا محدودتر به چنین نوعی از تاریخنگاری دست پیدا کنند، ولی تاریخنگاری عمومی ما قطعاً سیاسی - ایدئولوژیک است. تاریخنگاری سیاسی - ایدئولوژیک آفاتی دارد که یکی از مهمترین آنها این است که معتقدین به خودش را دچار غفلت می‌کند، البته شاید موقتاً بتواند یک پتانسیل و ظرفیتی را برای برانگیختن برخی انگیزه‌ها و نوعی بسیج بخشی از جامعه را ایجاد کند، ولی در میان مدت و در بلند مدت این ظرفیت از بین می‌رود و حتماً باید جای خود را به برخوردهای مناسبتر و معقولتر با تاریخنگاری انقلاب بسپارد.

**شهبازی:** دلبستگی و علاقه مانع رشد تاریخنگاری نیست، یعنی هیچ اشکالی ندارد که یک

نفر با دلبستگی یا با نیت دفاع صددرصد از یک جریان، وارد عرصه تاریخنگاری شود، ولی ماندگاری و تأثیرگذاری حاصل کارش بستگی به آن دارد که تا چه حد بتواند آن پیش‌فرضهای خودش را براساس مستندات و با تحلیل مقبولتر و قابل دفاعتر ارائه دهد. مضافاً اینکه تاریخنگاری انقلاب در انحصار ما نیست که هر چه دلمان خواست بگوییم و بعد فکر کنیم که همین گفته‌های ما به تنها منبع تاریخنگاری انقلاب اسلامی تبدیل می‌شود. تاریخنگاری انقلاب در انحصار هیچ کس نیست. یک امریکایی، انگلیسی، روسی و ژاپنی هم می‌تواند بنشیند و درباره انقلاب ایران پژوهش کند. مجموعه اینهاست که تاریخنگاری انقلاب اسلامی را شکل می‌دهد و کسی برنده است که بتواند بر ذهنیت نسل فعلی و نسلهای بعدی تأثیرات فکری عمیقی بگذارد و این درگرو عرضه تحلیلهای جدی‌تر، عقل‌پسندتر، مستندتر و عالمانه‌تر است.

**مقین:** آیا می‌توانیم دو نوع تاریخنگاری را از هم متمایز کنیم: تاریخنگاری ایدئولوژیک و کاملاً جهت‌دار و از پیش تعیین‌شده را از تاریخنگاری بیطرف و یا تاریخنگاری آزاد که جامعترین تحلیل را بدهد؟

**شهبازی:** این بحثی قدیمی است که در آثار مرحوم دکتر شریعتی هم مطرح است. او معتقد بود که در علوم اجتماعی نمی‌توان بدون جهت بود و بدون ایدئولوژی به پیش رفت. این بحث جدیدی نیست. اعتقاد من این است که تمام شاخه‌های علوم انسانی متأثر از گرایشهای افراد است. در واقع، شما نمی‌توانید در هیچ کجا فرد بدون پیش‌داوری پیدا کنید.

**مقین:** این جزء مفروضات سؤال است، ولی واقعاً این‌طور است که افراد در دخالت دادن ایدئولوژی‌شان به یک شکل عمل نمی‌کنند. بعضیها واقعاً دنبال تحلیلهای از پیش برنامه‌ریزی شده هستند و شاید این را هم به لحاظ حرفه‌ای چیز بدی نمی‌دانند و پیش‌فرضهایشان را مخفی می‌کنند تا به خواننده چیزی را القا کنند. در مقابل کسانی هستند که با وسواس سعی می‌کنند گرایشهایشان را حتی المقدور کنترل کنند و پیش‌فرضهایشان را مخفی نکنند. شما این‌طور فکر نمی‌کنید؟

شهبازی: این پیش‌فرضها خود یک شناخت اجمالی و کلی است که بالاخره در درون فرد براساس زمینه‌های بسیاری شکل می‌گیرد. به نظر من هر فردی به عنوان آدم سیاسی حق دارد شناخت سیاسی خود را ابراز کند، اما به عنوان مورخ زمانی کارش ماندگارتر می‌شود و تأثیر بیشتر می‌گذارد و مخاطبان وسیعتری را اغنا می‌کند که جانب دقت علمی و انصاف را نگه دارد. شما باید در تاریخنگاری فرض را بر این بگذارید که وسیعترین طیف را اقناع کنید. بنابراین شرایطی که در علم الرجال برای روایان احادیث مطرح است در تاریخ کاربرد ندارد، چون ممکن است که ما به حرف یک کافر هم استناد کنیم و اصلاً اگر قرار باشد ما آن معیارهای فقهی را در علم تاریخ به کار ببریم اصلاً تاریخ نخواهیم داشت. در تاریخنگاری اصل تعاطی ساختاری آرا و افکار باید به وجود بیاید، تضارب آرا و افکار در عرصه تاریخنگاری هم لازم است. بالاخره هر کسی براساس گرایشش می‌نویسد. باید دوباره تأکید کنم که آن نوع تاریخنگاری ارجمند است که بهتر و عمیق‌تر کنکاش و کاوش بکند و مستندات متین‌تری در اختیار خواننده قرار بدهد تا خودش قضاوت بکند حالا با هر پیش‌فرضی که باشد، مهم نیست. ما دو نوع تاریخنگاری داریم: یک تاریخنگاری تبلیغاتی که در تمام دنیا متداول است و به ما اختصاص ندارد. یک نوع تاریخنگاری آکادمیک یا رسمی است مانند مکتب آکسفورد و کمبریج. در تاریخنگاری رسمی انگلوساکسون می‌بینید که تهاجم ویلیام اورانژ به انگلستان و ماجرای خلع جمیز دوم کاتولیک از سلطنت انگلیس را به عنوان «انقلاب شکوهمند» و انقلاب بدون خونریزی معرفی می‌کند، در حالی که در جریان آن واقعه مردم بسیاری کشته شدند. به هر حال، کسی که در دبیرستان یا دانشگاه این متن را می‌خواند یک نوع نگاه یا قالب فکری خاص را یاد می‌گیرد. مرحله بعدی این است که شما به مرحله اجتهاد می‌رسید، یعنی سعی می‌کنید به متون اولیه دسترسی پیدا کنید و شناخت مجتهدانه‌ای نسبت به «انقلاب شکوهمند» انگلیس داشته باشید و گاه ممکن است دیدگاه نقادانه پیدا کنید. مشکل اساسی ما این است که تاریخ غرب را از طریق تاریخنگاری تبلیغاتی و تاریخنگاری رسمی می‌شناسیم. کتابهای درسی به فارسی ترجمه شده و تدریس می‌شوند. بنابراین ما نمی‌توانیم غرب را بشناسیم. یکی از موانع رشد تفکر سیاسی در ایران همین مسأله نگاه ترجمه‌ای است، چون ما از زبان اصلی استفاده نمی‌کنیم. نسل روشنفکر و نخبگان ما

نمی‌خواهند یا نمی‌توانند از زبان اصلی استفاده کنند، بنابراین با دیدگاه انتقادی آشنایی پیدا نمی‌کنند. فکر می‌کنند که تمام اروپاییها معتقدند رنسانس قرون ۱۵ و ۱۶ مبدأ تحول فکری بوده، در حالی که طیفی از مورخین هم معتقدند رنسانس واقعی فرهنگی در اروپا با جنگهای صلیبی و در قرن ۱۲ آغاز شد. اما تاریخنگاری رسمی اروپایی خط بورکهارت را دنبال می‌کند. در تاریخنگاری رسمی اروپا گفته می‌شود تمدن اروپا یک تمدن پیوسته و همگون است و در مراکز دانشگاهی ما هم همین دیدگاه تدریس می‌شود. اگر به کتاب تمدن قدیم فوستل دوکولانژ - که نصرالله فلسفی به سفارش دکتر مصدق ترجمه کرده - بنگرید می‌بینید که یونان باستان اصلاً این نبوده که در تاریخنگاری رسمی غرب گفته می‌شود. یونان باستان اصلاً جامعه‌ای دین خو بوده و اصل آن جمله معروف ارسطو که همه مرتب تکرار می‌کنیم که «انسان مدنی بالطبع است» این بوده است که انسان کسی است که عضو پولیس (Polis) است، یعنی عضو قبیله و بافت قبیله‌ای دینی است و اصلاً دموکراسی به این معنای جدید وجود نداشته است. ولی تاریخنگاری رسمی برخی سجايا را به یونان باستان نسبت داده که اصلاً در محیلة مردم باستان هم نمی‌گنجیده است. ولی در تاریخنگاری رسمی اروپا این را نمی‌پذیرند. نگاه حاکم ترویج نگاه بورکهارتی است و از طریق ترجمه همین نگاه به ما منتقل می‌شود.

**هتین،** دین بی‌تردید یکی از مهمترین مؤلفه‌های سنت است. انقلاب هم از حوادث آشنای دنیای مدرن است. بنابراین وقتی که یک انقلاب دینی صورت می‌گیرد نقطه عزیمتی است در حضور دینداران برای ساختن یک جامعه مدرن که می‌تواند باعث تقدس‌زدایی از دین و عرفی و دنیوی شدن آن شود. این واقعیت با توجه به اینکه هنوز دینداران در فضای قدسی دینداری سیر می‌کنند و می‌خواهند از عملکردشان دفاع دینی بکنند در کنار کاسته شدن تدریجی قدسیت دین سبب می‌شود که جایگاه دینداران در جامعه آسیب ببیند و خصوصاً در دادن تحلیل و تبیینی از آنچه رخ داده است ناتوان بمانند. نظر شما در این زمینه چیست؟ این چگونه قابل تفسیر است؟

شهبازی: بنده مفروضات مندرج در سؤال را قبول ندارم، مثلاً اینکه دین مساوی با سنت یا مساوی با مؤلفه‌های سنت است. دین پدیده‌ای بسیار پیچیده و فراتر از سنت است. من به کتاب آقای آنتونی گیدنز، استاد جامعه‌شناسی دانشگاه کمبریج، و همچنین به مقالات متعددی که در این زمینه نوشته شده است، استناد می‌کنم. در این منابع می‌توان دید که انقلاب اسلامی انعکاس فکری بسیار جدی داشته، که در جامعه‌شناسی جدید و در رشته‌ای تخصصی به نام جامعه‌شناسی دین مورد تحقیقات وسیعی قرار گرفته است. ما در جامعه مدرنی زندگی می‌کنیم که بعد از انقلاب صنعتی شکل گرفته و مؤلفه‌ها و شاخصهای خاص خودش را دارد. بسیاری از این شاخصها - مانند وجود شهرهای بزرگ، طبقه متوسط شهری، نظامهای مدیریت سیاسی که مفاهیمی مثل دموکراسی و غیره را ایجاد کرده است - مادی است. یک سلسله تحولات مادی در جامعه بشری اتفاق افتاده که غربی و شرقی ندارد و همه جا اتفاق افتاده و یکسری ساختهای مدرن سیاسی ایجاد شده است. ساختهای مدرن سیاسی اصلاً هیچ نوع مشابه تاریخی ندارد. مثلاً آن جمهوریهای ایتالیایی در شهرهایی مثل ونیز حکومتهایی الیگارشیک بودند و جمهوریهای یونان باستان یا روم هم تفاوت‌های ماهوی با جمهوریهای جدید دارند. اینها نهادهایی هستند که در دوره جدید شکل گرفته‌اند. در غرب این تحولات با فرایند سکولاریزاسیون مترادف شد. سکولاریزاسیون پیامد جنگهایی بود که از دوران جنگهای مذهبی، از دوران پیدایش لوتریسم در آلمان و اروپای مرکزی پدید آمد؛ یعنی تعارضی بین حکمرانان اروپایی که به مذهب پروتستان گرویدند و امپراتوری روم مقدس که متکی بر کلیسای روم بود. این امپراتوری بزرگترین قدرت اروپا بود. جنبش رفورماسیون مبنای سیاسی داشت و نیروی محرکه‌اش هم آن حکمرانانی بودند که می‌خواستند از زیر یوغ امپراتور روم مقدس و پاپ و یک امپراتوری دقیقاً دینی یا تئوکراتیک خلاص شوند. تداوم این فرایند سکولار شدن یا غیر دینی شدن - نه ضد دینی شدن - به سمت حکومت افراد غیر روحانی و سکولار شدن سیاسی کشورهای اروپایی پیش رفت. این دو پدیده یعنی ظهور جامعه مدرن و دین‌زدایی در تفکر سیاسی قرن نوزدهم با هم مترادف شدند. ولی این فرایند خاص قاره اروپا در تاریخنگاری قرن نوزدهم تعمیم داده شد و تقریباً تمام اندیشمندان بزرگ که به عنوان چهره‌های شاخص تفکر

سیاسی جدید شناخته می‌شدند بر این قول بودند که فرایند و روند جامعه مدرن به سمت حذف دین پیش می‌رود. انقلاب اسلامی ایران اتفاقاً عکس این پدیده را نشان داد که آقای آنتونی گیدنز جدیدترین در ستانمۀ جامعه‌شناسی‌اش را با تجدید نظر در شکل کلاسیک در ستانمہ‌های جامعه‌شناسی با مشاهده همین پدیده یعنی انقلاب اسلامی نوشت. ایشان به مبحث جامعه‌شناسی دینی شکل نوینی داد و پارامتر یا عامل اصلی که باعث شد این تجدید نظر را در متن درسی انجام دهد، پدیده انقلاب اسلامی و موجی بود که این انقلاب ایجاد کرد، یعنی موجی که تحت عنوان نوزایی دینی تعریف می‌شود. این عکس آن تئوریهای جامعه‌شناسی قرن نوزدهم بود که فرمولی را ایجاد کرده بود که مدرنیزاسیون الزاماً مساوی است با حذف دین. ما رشد گرایشهای دینی را در کشورهای مسیحی هم می‌بینیم، گرچه این رشد الزاماً به معنی رشد گرایشهای سیاسی دینی نیست و بیشتر رشد به سمت عرفان و فرقه‌ها و نحله‌های جدید شبه دینی است. همین مبحث در مورد دموکراسی هم وجود دارد. چنین نیست که مدرنیزاسیون الزاماً به سمت دموکراسی برود. در همین بستر مدرنیزاسیون پدیده‌ای به نام فاشیسم اتفاق افتاد و الان هم ما رشد نئونازیسم را می‌بینیم.

نه تنها دین مترادف با سنت نیست بلکه پدیده بسیار پیچیده‌ای است فراتر از سنت. بنابراین، هیچ الزامی در کار نیست که ما با حذف دین از عرصه جامعه بشری مواجه شویم. نیروی محرکه تمدن جدید غرب به اعتقاد من نیروی محرکه دینی بود که در ایجاد تمدن جدید غرب بسیار مؤثر بود. حتی پیدایش کشور آلمان یعنی آلمان جدید اصلاً یک پدیده دینی است. دولت آلمان در اصل حاصل جنگ فرقه صلیبی شهسواران توتونی است که به تأسیس دوک‌نشین پروس و سپس پادشاهی پروس و سرانجام دولت واحد آلمان انجامید. اینها عوامل مهمی است که در اندیشه سیاسی زیاد به آن توجه نمی‌کنند یا آنها را برجسته نمی‌کنند. معهذاه حتی در همان تاریخنگاری رسمی که عرض کردم نقش دین در خلق اروپای جدید از جمله خود کلیسا و جریانات موج استعمار و ماورای بحار تصدیق شده است. در نهایت این را عرض می‌کنم که دین پدیده بسیار بفرنج و پیچیده‌ای است و نمی‌شود تابع چنین فرمولهایی که مساوی با سنت است یا به اصطلاح از التزامات جامعه سنتی است و در جامعه مدرن دین جایگاهی ندارد،

با آن برخورد کرد.

**معادپخواه:** ما غیر از مشکلاتی که ذکرشان گذشت مشکلات دیگری هم داریم، مثلاً ما یک مکتب تاریخنگاری نداریم. بالاخره وقتی انسان به تاریخ نگاه می‌کند بسیاری از بحثها به نتیجه نرسیده‌اند و هر کسی بر اساس ذوق و سلیقه خودش مسیری را در پیش می‌گیرد. این مشکل به سیستم و نهادهای پژوهشی، آموزشی و تحقیقاتی حوزه‌هایمان برمی‌گردد. ما الان نه تنها در تاریخ، بلکه در هیچ زمینه‌ای دارای اندیشه منسجمی نیستیم. حوزه ما یک حوزه سنتی است که تاریخ در آن تقریباً فراموش شده است. خود این واقعیت هم واقعیتی تاریخی است. یعنی آن سایه سنگینی که قدرتهای سلطه‌گر بر تاریخ بخصوص در شیعه و جامعه اسلامی داشتند باعث قهر ما با تاریخ شده است.

**هفتین:** چه سازوکاری را برای بنیان‌گذاری یک سبک واقع‌بینانه و وفادارانه و حتی المقذور فارغ از حبّ و بغضهای سلیقه‌ای در تاریخنگاری انقلاب اسلامی پیشنهاد می‌کنید؟

**معادپخواه:** نگاه ایده آل همان است که بنده حداقل بر حسب اعتقاد خودم سبک نگاه امیرالمؤمنین (ع) به تاریخ می‌بینیم. راه درست این است که ما بتوانیم با نگاه عبرت، نگاهی که از لباسها، پوسته‌ها و سطح می‌گذرد و به جوهر و روح می‌رسد به گذشته بنگریم. نگاه عبرت در مقابل، نگاهی است که محدود به همین جزئیات و مسائل شخصی و گروهی نمی‌شود. نتیجه این سازوکار نوعی از تاریخنگاری خواهد بود که با توجه به آن می‌توان راه آینده را از اشتباهات گذشته زدود. اما وضع موجود ما چیست؟ واقعیت این است که بالاخره در دنیایی که این همه اطلاعات و اندیشه‌ها و مکتبها و فلسفه‌ها وجود دارد و مبادله می‌شود، ما از نظر تئوریک تابعی از متغیرهایی هستیم که بر ما تحمیل می‌شود. وقتی می‌خواهیم تاریخنگاری علمی از خود به جا بگذاریم، روش‌شناسی آن را از کجا می‌آوریم؟ سراغ همین اندیشه‌هایی که در دنیا هست می‌رویم، اما از میان همین اندیشه‌ها هم قدرت‌گزینش نداریم تا به درست‌ترین شیوه

تاریخننگاری علمی برسیم. نهادها و مؤسسات پژوهشی نیز گرفتار همین مسأله هستند. در چنین شرایطی جز اینکه بگوییم که هرکسی باید سعی کند به قدر مقدور و به میزان التزام اخلاقی و فرهنگی، به دنبال حقیقت باشد، راه دیگری نیست. یعنی اگر شما بخواهید بگویید که در چنین شرایط آشفته‌ای ما می‌توانیم یک تاریخننگاری مانند دیدگاه علی بن ابیطالب داشته باشیم، ممکن نیست. اگر بخواهیم چنین اتفاقی بیفتد، باید یک نهضت تاریخننگاری به حرکت در آید که هزینه و بهای خودش را هم خواهد داشت و اگر برای به راه انداختن این نهضت علمی تلاش نکنیم و هزینه لازم را نپردازیم، یقیناً نمی‌توانیم نظر علی بن ابیطالب(ع) را پیاده کنیم.

\* \* \*

**پرسش چهارم: زمان مناسب و مطلوب برای تاریخننگاری علمی، روشمند، بیطرفانه و تحلیلی انقلاب چگونه باید تشخیص داده شود؟ آیا می‌توان به انتظارگذشت زمان نشست تا کلاف به هم پیچیده انقلاب هرچه بیشتر باز شود؟**

**قادری:** نکته اول با توجه به توضیحاتی که در قسمتهای قبل دادم این است که ما باید برداشتمان را از علمی بودن و بیطرف بودن یک معرفت تعدیل کنیم و به بیش از آنکه به دنبال حاق و قایع باشیم به دنبال قابل دفاعترین و پاسخگوترین نظریه‌ها برویم. ما باید بتوانیم تفاسیر معتبر را به چالش با یکدیگر واداریم و آنها را از این طریق به سمت خالصتر شدن ببریم. اما در باب زمان مناسب تاریخننگاری بد نیست به رأی آلکسی دو توکوویل اشاره کنم. او پژوهشگر و در عین حال سیاستمدار فرانسوی است که هم در تاریخ و هم در اندیشه سیاسی آثار حائز اهمیتی دارد و پژوهشهایش درباره تاریخ آمریکا و انقلاب فرانسه جزء آثار و متون کلاسیک محسوب می‌شود.

او وقتی در باب انقلاب فرانسه مطالعه می‌کند به نظرش می‌آید که برای فهم انقلاب نیازمند یک شرایط زمانی است که آن شرایط زمانی حداقل بتواند دو کار را انجام دهد، (این البته تصریح خود او نیست، بلکه استنباط من از آثار اوست). یکی اینکه بتواند متون و اسناد بیشتری را در

اختیار قرار بدهد که این امر خودش بسیار مهم است. او وقتی بحث خود را دربارهٔ انقلاب فرانسه تکمیل می‌کرد، تقریباً بخش اعظم اسناد شهرداریها را در اختیار داشت. اسناد شهرداریها در فهم انقلاب فرانسه اهمیت خیلی زیادی دارد، چون جایگاه شهرداریها در فرانسه آن روزگار جایگاه ویژه‌ای بوده است. کار دیگری که زمان انجام می‌دهد غربال کردن حوادث است که طی آن سهم حوادث در پدید آمدن یک رویداد تعیین می‌شود و حوادث اصلی از حوادث فرعی جدا می‌گردد. بسیاری از حوادث در شرایط وقوعشان بسیار پرآب و تاب هم طرح شده‌اند و حتی مدتها ذهن جامعه را بشدت به خودشان مشغول کرده‌اند، ولی با گذشت زمان معلوم شده است که آن حوادث، حوادث اصلی نیستند بلکه حوادث فرعی بوده‌اند؛ حوادث گذرایی که به رغم حساسیت زمانه اهمیتی نداشته‌اند. زمانی که ما بتوانیم سهم واقعی حوادث را تعیین کنیم و به آن لایه‌های اصلی انقلاب یعنی حوادث پایدارتر انقلاب برسیم، شاید آن زمان برای فهم انقلاب زمان مناسبتری باشد. مثالی که خود توکوویل می‌زند این است که مثلاً ما وقتی که ابتدای انقلاب فرانسه را نگاه می‌کنیم یک جریان ضددینی قوی هم در آن می‌بینیم، ولی بعد از مدتی در زمان ناپلئون می‌بینیم که حتی حکومت انقلابی یا حکومت وارث انقلاب - حالا به هر تعبیری که بگوییم - با دستگاه پاپ قرارداد می‌بندد. او می‌گوید که به احتمال زیاد آن ستیز ضد دینی در ابتدای انقلاب به این خاطر بوده که دستگاه کلیسا بشدت درگیر قدرت و حکومت وقت فرانسه بود و لذا وقتی انقلابیون می‌خواستند مثلاً مصادره زمین بکنند یا توزیع مجدد قدرت بکنند خواه و ناخواه این بر دستگاه روحانیت، کلیسا و کشیشان هم انعکاس می‌یافت. چون آنها به عنوان زمینداران بسیار مهم، طرف اصلی این تحولات بودند و این به غلط به ضدیت با اصل دین تفسیر می‌شد. بنده به نظرم می‌آید که اگر از حرف توکوویل بخواهیم استفاده کنیم باید عناصری را که ماندگارتر می‌شوند از آن حالتهای لحظه‌ای و گذرا جدا کنیم و به علاوه آن بحث دسترسی به اسناد را در نظر بگیریم تا زمان مناسب تاریخنگاری را دریابیم ولی مشکلی که گذر زمان ایجاد می‌کند این است که احتمال فهم پدیده‌ها در برخی موارد از دست می‌رود. مثلاً یک کسی که در جنگ شرکت دارد یا در زمان جنگ حضور دارد یا ماجرای گروگانگیری را در ایران شاهد بوده است یا ماجراهای قبل از انقلاب و تظاهرات را شاهد بوده است، یک تصور یا حداقل احساس

زنده تری راجع به این پدیده‌ها دارد. البته نمی‌گوییم که این احساس زنده‌تر الزاماً یک احساس غیرسیاسی و غیر ایدئولوژیکی است. اگر پژوهشگری بتواند احساس سیاسی و ایدئولوژیکی را کمتر کند و بتواند به احیای آن مفاهیم و مؤلفه‌های مندرج در انقلاب هم نزدیکتر شود، در تاریخنگاری انقلاب توفیق بیشتری خواهد داشت. بنده مثالی می‌زنم، شاید این مثال تا حدی گویا باشد. در دوران نزدیک به کودتای ۱۲۹۹ درست است که عده‌ای با کودتا مخالف هستند، ولی واژه کودتا یک واژه سراسر مذموم نیست و عده‌ای، مثلاً خود رضاخان و سید ضیاء، آن را در معنایی مثبت به کار می‌برند. ولی همین واژه بعد از سال ۱۳۳۲ یا در همان سال، به واژه‌ای مذموم تبدیل می‌شود. می‌خواهم بگویم معنی و حیات واژگان هم با حیات سیاسی و اجتماعی و با افق زمانه خودشان تعیین می‌شود. ما اگر بخواهیم پنجاه سال بعد برگردیم و بگوییم که جنگ چه بود، شاید بیشتر ابعاد منفی آن، یعنی خسارهای مالی و جانی و از این قبیل به ذهن متبادر شود تا مضامینی که الان از جنگ به ذهن می‌آید و احتمالاً اینها هیچ کدام همان مفهومی را که خود جنگ در فضا و زمانه خودش تولید کرده نمی‌تواند احیاء کند. پس حُسن فاصله گرفتن از انقلاب به دست آوردن یک دسته از اسناد است و همین‌طور به این است که لایه‌های اصلی و فرعی از هم بازشناخته شوند، ولی عیبی هم دارد که به آن اشاره شد. البته در اینجا شاید فلسفه اجتماعی بتواند یک ترکیب مناسبی از هر دو وجه را به دست بدهد، یعنی در عین حال که فاصله سبب از دست رفتن فحواهای هم‌افق رویداد نشود فرجه‌هایی ایجاد شود که به تشخیص جریانات ماندگارتر انقلاب کمک کند.

**شهبازی:** تاریخ پدیده انقلاب را در هر زمانی می‌توان نوشت و من اتفاقاً بر تاریخنگاری زمان حال، چند بار تأکید کردم. در مورد بعضی حوادث ممکن است که در آینده اسناد و مدارک از بین برود و حتماً باید در زمان حال شرح رویدادها ثبت شود. بسیاری از حوادث تاریخی ما هستند که چون ثبت نشدند، الان ما منبع تاریخی آنها را یا نداریم یا منبع کم داریم. شناخت یک حادثه خیلی مهم تاریخی در دنیای جدید به خاطر وفور منابع اطلاعاتی و تکنولوژیهای جدید ارتباطی و ثبت حوادث احتمال بیشتری دارد، چون بندرت واقعه‌ای فراموش می‌شود یا از بین

می‌رود. تاریخ انقلاب را امروز یا هر زمان دیگری می‌شود نوشت و قطعاً این پدیده‌ای است که تا قرنهای آینده هم مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. این سیر مستمر بستگی به این دارد که منابع جدیدتری کشف بشود. گذشت زمان می‌تواند به علمی، تحلیلی و عالمانه‌تر شدن تاریخنگاری کمک کند. اگر ما تاریخنگاری حال نداشته باشیم، یعنی اگر همین الان تحقیقات بسیار جدی درباره تاریخ انقلاب صورت ندهیم، امکان اینکه مورخین در آینده در شناخت حوادث انقلاب به بیراهه بروند، زیاد می‌شود. چون ممکن است موجهای تبلیغاتی، دگرگونی فضا یا شرایط سیاسی باعث شود بسیاری از حوادث به فراموشی سپرده شوند. این را ما در تاریخنگاری مشروطه هم می‌بینیم. من مواردی را سراغ دارم که حوادث بشدت جعل و تحریف شده است، مثلاً بعضی از مورخین سرشناس نطقهای فلان واعظ مشروطه را برداشته‌اند و عیناً به نام فرد دیگری چاپ کرده‌اند. در پدیده انقلاب اسلامی هم ممکن است در دهه‌های آینده تاریخنگاری آن دستخوش همین حوادث بشود.

**معادیلخواه:** در این باره باید با واقع بینی نوعی نسبیست را قبول کنیم. اگر بخواهیم به صورت آرمانی صحبت کنیم در حال حاضر به جایی نمی‌رسیم و برای امروزمان هیچ مشکلی را حل نخواهد کرد. پیروزی این انقلاب یعنی رفتن یک رژیم و آمدن نظامی دیگر. تا این مرحله‌اش را می‌توان پذیرفت که به تاریخ پیوسته و به تاریخ تبدیل شده است. البته ممکن است در این زمینه نیز «اما و اگر»هایی مطرح شود، ولی می‌توان گفت الان زمان مناسب برای رویدادهای منتهی به انقلاب اسلامی فرارسیده است. اما هرگز نمی‌توان انتظار داشت چنان شرایط مطلوبی برای نوشتن تاریخ فراهم شود که هیچ عاملی دخالت نکند. آن مقداری که به نقد و بررسی وقایع مربوط می‌شود از تأسیس جمهوری اسلامی به بعد به نظر من هیچ شرایط مناسبی وجود ندارد و آنچه تاکنون انجام شده، اغلب یکطرفه بوده است.

\* \* \*

پوشش پنجم: با توجه به آنچه تاکنون گفته شد تاریخنگاری انقلاب را

چگونه نقد و ارزیابی می‌کنید؟

قادری: به نظر من مشکلات تاریخنگاری انقلاب اسلامی بیشتر از نقاط قوت آن است. یک نکته این است که اساساً حجم چندان زیادی از مطالب تاریخنگاران در باب انقلاب اسلامی تولید نشده است.

دوم اینکه، کیفیت اغلب مطالب حتی به لحاظ روش‌شناسی هم کیفیت مطلوبی نیست. ما هنوز نتوانسته‌ایم، بویژه در داخل کشور، به ایجاد نوعی بحث و گفتگو میان تفاسیر معتبر و تفاسیر مدعی برسیم تا از دل آنها به دست آوریم که کدام با احتجاج و حجیت بیشتری می‌توانند مورد توجه قرار گیرند.

**هتین:** جنابعالی از نظر روش‌شناختی، چه شیوه‌ای را برای تاریخنگاری

انقلاب اسلامی پیشنهاد می‌کنید؟

قادری: اگر بخواهم به طور بسیار خلاصه بگویم، شاخصهای شیوه مناسب تاریخنگاری انقلاب اسلامی عبارتند از: ۱) تأکید بر مفسر؛ ۲) تفکیک حوادث اصلی و حوادث فرعی هر رویداد تاریخی که تا حدودی منوط به زمان و نیز دقت نظر و هوشیاری مفسر است؛ ۳) در دست بودن منابع و اسناد و مواد خام لازم؛ ۴) مجهز بودن مفسر به بحثهای روشی و معرفتی و گفتمانهای اجتماعی و انسانی که در حال حاضر وجود دارد و بنده از آن به اصطلاح فلسفه اجتماعی تعبیر کردم. نکته خاصی را هم مایلم به عنوان آخرین نکته مورد تأکید قرار دهم. به نظر من دیدگاههایی که بیشتر تک‌عنصری یا تک‌جریانی با انقلاب اسلامی ایران برخورد می‌کنند مشکلات جدی دارند. بنده در یکی از مقالات تفصیلی خود صحبت از فوق‌نظریه کردم. منظور از فوق‌نظریه، نظریه‌های عام و جهانشمولی نیست که هر نوع انقلابی را بتواند تحلیل و تبیین کند، بلکه منظور بنده از فوق‌نظریه، نظریه‌ای است که بتواند ملتقایی باشد برای آن دانشها و روشهای لازم که در کنار هم بتوانند فهم پدیده چندسویه و پیچیده‌ای مثل انقلاب را میسر کنند. در چنین نظریه‌ای ابعاد روانشناختی، جامعه‌شناختی، اندیشه سیاسی و ... وجود دارد و فهم

ذوابعدای در اختیار محقق قرار می‌دهد. به هر حال، در مجموع من بر منظر هرمنوتیکی در تاریخنگاری انقلاب اسلامی تأکید می‌کنم و آن را روش کارآمدتری می‌دانم.

**شهپازی:** در ارتباط با تاریخنگاری انقلاب، به رغم اینکه بیست سال از وقوع آن گذشته است، ما ضعفهای فراوانی داشته‌ایم. نه فقط درباره‌ی خود پدیده‌ی انقلاب یعنی وقایع سال ۵۷ و ماقبل آن، بلکه درباره‌ی بعد از آن هم این کاستیها وجود دارد. دولت آقای مهندس موسوی، هشت سال جنگ تحمیلی یا دولت آقای هاشمی جزئی از تاریخ پس از انقلاب است، اما تلاش تاریخنگارانہ جدی درباره‌ی آنها بسیار نادر صورت گرفته است. شما وقتی این را با کشوری مانند انگلیس مقایسه کنید، می‌بینید که تعداد خیرت‌انگیزی کتاب راجع به دوران خانم تاجر - صرف‌نظر از خاطرات خود خانم تاجر - و نیز حتی درباره‌ی دولت میجر و غیره نوشته شده است. این تاریخنگاری حال چیز تفننی نیست و بسیار اهمیت دارد. یعنی اگر مورخ مثلاً عملکرد دولت تاجر را در دوران دولت خانم تاجر نقد کند این نقد جنجالی می‌شود و بحث ژورنالیستی پشت آن شکل می‌گیرد، مطبوعات مدافع و مخالف به آن کمک می‌کنند و غنای اندیشه سیاسی پدید می‌آید. لذا تاریخنگاری با اندیشه سیاسی و برنامه‌ریزی سیاسی و با مهندسی اجتماعی پیوند می‌خورد. به اعتقاد بنده به رغم کثرت کمی نوشته‌هایی که در زمینه انقلاب داریم، ما در حوزه تاریخنگاری انقلاب در حد صفر هستیم. یعنی اگرچه به لحاظ کمیت تعداد آثار زیاد است و تحت عنوان تاریخنگاری انقلاب مطالب زیادی منتشر می‌شود اما هنوز در حوزه تاریخنگاری در آغاز راه هستیم.

**هتین:** تاریخنگاری انقلاب اسلامی ایران با خلأهای بسیاری رو به روست. خلأهایی که وقتی جنابعالی می‌خواهید از وضعیت موجود تاریخنگاری تعبیر کنید می‌فرمایید ما در حد صفر هستیم. چرا ما در تاریخنگاری به این مقدار از ضعف و رنجوری مبتلا هستیم؟ بر اساس منظرهای مختلف جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی یا اقتصاد سیاسی و مسائل یا رهیافت‌های دیگر می‌بینیم که همیشه مُسکن یا غذایی به ما داده می‌شود تا سیری کاذب برای ما ایجاد می‌کند، (مثلاً به ما گفته می‌شود ما

دشمنان خارجی و استعمارگر داشتیم که در پرتو این استعمار بیرونی استبداد شکل می‌گرفت، اسلامی داشتیم که مهجور بود و یک روحانیت مبارز شجاعی که تجسم آن در وجود امام شکل گرفت، ایده انقلاب را پدید آورد، دکتر شریعتی هم باید در همین چهارچوب فهمیده شود. او یک ایدئولوژی به ما داد و سرانجام یک برداشتی از اسلام شکل گرفت که بسیج توده‌ای را به همراه آورد و انقلاب شکل گرفت) مجموع این تحلیلها به زبانهای مختلف دائماً تکرار، بازتولید و ترجمه می‌شود، دائماً وارد کتابهای درسی می‌گردد و در دانشگاهها پارادایم و گفتمان غالب در پدیده تاریخ‌نویسی انقلاب است. اگر از هفتاد، هشتاد نفر در حاشیه کنگره تبیین انقلاب اسلامی، در این خصوص سؤال کنیم که انقلاب اسلامی چطور اتفاق افتاد همه با بیانهای مختلف همین را به ما خواهند گفت. فکر نمی‌کنید که این تحلیل غالب، بیشتر از آنکه به دقت علمی فکر کند به جمع و جور کردن یک جواب استیجاری فکر می‌کند؟

شهبازی: آنچه در حال حاضر در حوزه تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی مشهود است عدم تمایل به برخورد عمیق نسبت به این موضوع است. این فقط مختص تاریخ انقلاب نیست، بلکه شامل تاریخ قبل از انقلاب و اساساً تاریخ‌نگاری به طور کلی می‌شود، یعنی بیماری تاریخ‌نگاری ماست. همان عواملی که سبب شده است تا تفکر سیاسی جدید در ایران رشد نکند، آثار منفی خود را در عرصه تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی هم داشته است. به نظر من مفهوم استعمار هم یکی از قربانیان همین مسأله بساطت اندیشه سیاسی ماست. من واقعاً اعتقاد این است که ما پدیده‌ای به نام استعمار را درست نمی‌شناسیم. پدیده استعمار و اهمیت و ابعاد و پیچیدگی قضیه را اصلاً مورد کاوش قرار نداده‌ایم، بلکه از آن به صورت یک مفهوم عام برای تبیین رویدادهای تلخ تاریخ اخیرمان استفاده کرده‌ایم. اما مگر بدون تحقیق پایه‌ای می‌توانیم به تئوری عام برسیم؟ اگر ما ابعاد تحولات یک قرن اخیر ایران را به طور ریشه‌ای بشناسیم آن وقت می‌توانیم به یک تئوری برسیم که موانع رشد و توسعه یافتگی را در ایران توضیح دهد. این تئوری باید براساس کارهای تحقیقی خرد و پایه‌ای شکل بگیرد، اما ما کدام کار تحقیقی را

می‌شناسیم که براساس آنها تئوری بنا کنیم؟ بنابراین ما «موجی» عمل می‌کنیم. زمانی تفکر غالب ما آن قدر نازل و سطحی است که «توهم توطئه» محور آن است و از مقولاتی همچون استعمار، امپریالیسم و استبداد برای سرپوش نهادن بر ضعفهای خودمان استفاده کنیم. زمانی قضیه عکس می‌شود و بر نفی هر نوع توطئه خارجی تأکید می‌کنیم. خود من در تعریفی که از توطئه دارم، آن را به عنوان یک بخش بسیار جدی و بغرنج تحرک و تکاپوی فعالیت سیاسی جامعه بشری در نظر می‌گیرم که از نگاه گروهی که زیانمند هستند توطئه است، ولی گروهی که از آن نفع می‌برد، اسمش را برنامه‌ریزی می‌گذارد. این برنامه‌ریزی یا مهندسی اجتماعی منافع عده‌ای را تأمین می‌کند و می‌تواند با روشهایی که به روشهای توطئه‌آمیز معروف است، حرکت کند. بنابراین توطئه هم نوعی دانش و علم و آگاهی هست و می‌تواند بسیار متنوع باشد.

توطئه در دنیای معاصر واقعیت دارد، ولی این اعتقاد که مبنای پدیده‌های اجتماعی و مبنای تحولات اجتماعی توطئه است و انسانها عین عروسکهای خیمه شب‌بازی هستند، چنین چیزی اصلاً نمی‌تواند وجود خارجی داشته باشد. یک سلسله عوامل هستند که بر اساس منافع مشترک انسانهایی را با یکدیگر شریک و متحد می‌کنند و هر یک از آنها در جهت منافع خودشان در روندهای اجتماعی مشارکت می‌کنند. البته ممکن است در بعضی از آنها حالت سرسپردگی ایجاد شود اما این با مفهوم کلاسیکی که ما در نظام پلیسی از جاسوس می‌شناسیم متفاوت است. ما در توهم توطئه تصور می‌کنیم که دنیا در دست جاسوسهاست، ولی جاسوس تعریف خاصی دارد. جاسوس یعنی کسی که به او پول و مأموریت می‌دهند که فلان کار را انجام دهد. به هر تقدیر، مشکل ما در سطحی بودن اندیشه سیاسی ماست و ضعف اندیشه سیاسی ما فقر اندیشه سیاسی ماست که در تمام ابعاد از جمله در زمینه سیاستگذاری توسعه و در زمینه تفکر فلسفی و در تاریخنگاری ما هم تجلی پیدا می‌کند. تاریخنگاری انقلاب اسلامی را در حد یکی دو فرمول بسیار ساده خلاصه می‌کنیم و تلاش کافی برای اغتای مخاطبینی که به مطالعه آن علاقه نشان می‌دهند، نمی‌کنیم.

**معادینخواه:** نقطه قوت ما این است که نسل فعلی پژوهشگر ما در یک دوره تاریخی

پرتلاطم تاریخی زندگی کرده است، این نقطه قوت ماست. یعنی درست است که ما از نظر فلسفه تاریخ، مکتب تاریخنگاری، متدها، متدولوژی، به یک جایگاه بایسته‌ای نرسیده‌ایم و وضع مطلوبی نداریم، اما یک جنبه مثبت داریم و آن جنبه مثبت این است که بخشی از اهل فکر و فرهنگ ما در فراز و فرود تاریخ انقلاب زندگی کرده است؛ بنابراین به آگاهی خاصی از قوانین و قانونمندیهای تاریخ دست یافته است و لو هنوز تعریف شده نباشد. ما بسیاری از چیزها را راحت می‌فهمیم و متوجه می‌شویم. پس نقطه قوت ما این است که استعداد تاریخنگاری داریم. متأسفانه این استعداد را کمی از بین برده‌ایم؛ یعنی کمی بیشتر، گرایش به تحقیق و تاریخ و... در نسل ما بیشتر بود و شاید الان کمتر شده باشد. ولی بالاخره این استعداد در جامعه ما هست. ما باید نیروی خودمان را متمرکز و هماهنگ کنیم و زمینه آن را فراهم کنیم که حرکت‌های سازمان یافته و هماهنگ، نگرانی تحدید آزادی عمل فردی را ایجاد نکنند. برای ایجاد یک حرکت بزرگ، سرمایه‌گذاری کلان لازم است. ما اگر بخواهیم این استعدادمان را شکوفا کنیم باید مجموعه نیروهایی را که داریم در جهت یک نهضت تاریخنگاری متمرکز سازیم. اگر چنین پذیرشی پیدا شود و یک مجموعه صمیمانه چنین حرکتی را عهده‌دار شود امید اینکه این استعداد به ما کمک کند که در آینده تاریخنگاری مبتنی بر مبانی منقح داشته باشیم وجود دارد، ولی در وضعیت کنونی تاریخنگاری انقلاب اسلامی، کمتر نقطه مثبتی، در کنار کاستیهای بسیار، به چشم می‌خورد.

## تأملاتی در پیدایش و تکوین حزب ملل اسلامی

اسماعیل حسن‌زاده\*

چکیده: انسداد فضای سیاسی کشور، رشد و گسترش استبداد نوین رژیم پهلوی، ستیزه‌جویی آشکار آنان با اسلام، تبلیغ و ترویج فرهنگ غربی توسط رژیم، گروه‌های مختلفی از جوانان تحصیلکرده و روشنفکر را به مبارزه به شیوه جدید و رایج در جهان ترغیب کرد. آنان با الهام‌گیری از جنبش‌های ضد استعماری به مبارزه با استبداد و استعمار شتافتند و شی مبارزه مسلحانه را تنها راه رهایی پنداشتند. در میان گروه‌ها و سازمان‌هایی که شی چریکی و متکی بر ایدئولوژی اسلامی داشتند حزب ملل اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد. شاید بتوان گفت حزب ملل اسلامی اولین گروه روشنفکر اسلامی بود که با اقتباس از تجربه‌های مبارزاتی سایر جنبش‌ها به تأسیس حکومت اسلامی از طریق مبارزه مسلحانه و انقلاب اسلامی توجه کرد. همچنین اولین حزب متشکل با سازماندهی مخفی، اساسنامه دقیق و علمی بود که با اتکا بر ایدئولوژی اسلامی به مبارزه با استبداد و استعمار پرداخت و الهام بخش بسیاری از سازمانها و گروه‌های چریکی دههٔ چهل و پنجاه شد.

شکل‌گیری احزاب سیاسی در ایران از پیامدهای انقلاب مشروطیت بود که از مجلس دوم شورای ملی شروع شد، اما نوع فعالیت آنها با میزان قدرت‌گیری رژیم تناسب مستقیم داشت. حیات سیاسی احزاب در دوران ناپایدار مشروطه و دیکتاتوری رضا شاهی از نظر کیفی و کمی

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

متفاوت بوده است. ماهیت لیبرالی و دموکراتیک از خصیصه‌های اصلی احزاب در دوران پیش از قدرت‌گیری رضا شاه بوده است. اندیشه مطلقه‌گرایی رضا شاه و حکومت فراگیر آن اجازه فعالیت احزاب سیاسی مخالف را نمی‌داد؛ اما وقوع جنگ جهانی دوم، خلع رضا شاه، کم‌تجربگی شاه جوان و حضور نیروهای بیگانه در ایران فضای باز سیاسی را برای فعالیت گروهها و احزاب مخالف - بویژه گرایشهای مارکسیستی - فراهم ساخت. انتشار نشریات با اندیشه‌ها و تفکرات متفاوت به پیشبرد آگاهیهای سیاسی توده‌های مردم منجر شد. در واقع می‌توان دوره تاریخی از شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ را دوره تنویر و تنوع افکار سیاسی گروههای موجود و بحران در روند دموکراسی ایران دانست. حرکتها و اندیشه‌ها از چپ و لیبرال دموکراسی تا اسلامی فرصتی برای اظهار وجود پیدا کردند. در این گفتار گروهها و احزاب اسلامی و از آن میان هم حزب ملل اسلامی مد نظر می‌باشد.

در حرکتها و جنبشهای اسلامی تا زمان پیدایش فداییان اسلام (۱۳۲۴ ه. ش.) انسجام، هماهنگی و هم‌آوایی وجود نداشت. علما و روحانیونی که در رأس این جریانها قرار داشتند بر اساس مقتضای سیاسی - اجتماعی و اقتصادی عکس‌العملهای اعتراض آمیزی از خود نشان می‌دادند و توده‌ها و اقشار مختلف مردم را به صحنه سیاست می‌کشاندند. اما شرایط زمانی و اوضاع اجتماعی - سیاسی سبب شد که جریانهای اسلامی نیز در قالب گروهها و احزاب سیاسی تشکیل شود و برنامه‌ریزی خاصی برای تداوم حرکت خود داشته باشند. در روند تکاملی حرکتهای اسلامی، می‌توان حزب ملل اسلامی را اولین حزب اسلامی با مثنی مسلحانه و قهرآمیز دانست. البته باید توجه داشت که فداییان اسلام حدود ۱۵ سال پیش از آنها، همین روش را به منظور پیشبرد اهداف جمعیت خود (برقراری حکومت اسلامی) برگزیده بودند؛ اما از آنجا که فداییان اسلام دارای اساسنامه و مرامنامه مدون نبودند، نمی‌توان آن را در ردیف احزاب با تشکیلات منسجم و با سازماندهی عالی حزبی به شمار آورد. البته این امر، سبب می‌شد که آنها با یکی از بزرگترین حرکتهای اسلامی؛ یعنی اخوان المسلمین که آراء آشتی‌ناپذیر سنی را مطرح می‌ساختند، رابطه‌ای برقرار نسازند. بنیادگرایی هر دو حرکت علی‌رغم اختلافات عقیدتی، اندیشه‌های آرمان‌گرایی یکسانی به هر دو بخشیده بود. کادر رهبری فداییان اسلام آثار شخصیت‌های اخوانی همچون سید قطب، غزالی، سباعی را به فارسی ترجمه کرده و در اختیار

هواداران و اعضای خود قرار داده بود. متقابلاً اخوانیها نیز به هنگام مسافرت نواب صفوی به ممالک عربی زبان و مصر، از وی استقبال شایانی به عمل آوردند. در واقع روابط فداییان اسلام با احزاب سیاسی اسلامی خارج از مرزهای ایران، راه برقراری ارتباط و مبادله اطلاعات را در سالهای بعدی برای احزاب مسلحانه و زیرزمینی هموار ساخت. در ضمن تأثیر عمیقی بر اندیشه‌ها و گرایشهای آنها گذاشت؛ اما به نظر می‌رسد که فداییان اسلام بیش از اعضای حزب ملل اسلامی بر تشکیل حکومت اسلامی با تأکید و تصریح بر گرایشهای شدید شیعی، کوشا بودند.

حال سؤال این است که حزب ملل اسلامی تحت تأثیر چه جریانها و اندیشه‌هایی قرار داشته که اندیشه آرمانی امت و حکومت واحد اسلامی را بدون توجه به اختلافات و انشعابات فرقه‌ای موجود بین مسلمانان بویژه جامعه سنی و شیعه مطرح ساخته است؟ شرایط اجتماعی، سیاسی و مذهبی کشور ایران و عراق چه نقشی در شکل‌گیری آن داشته است؟ آیا در تکوین تفکرات بنیادگرایی رهبری حزب ملل اسلامی، سهم اندیشمندان و جریانهای اسلامی خارجی بیشتر بود یا داخلی؟ فرضیه اصلی این گفتار چنین است که حزب ملل اسلامی بیشتر تحت تأثیر اندیشه وحدت مسلمانان - که در این زمان توسط شیخ محمد قمی، شیخ عبدالمجید سلیم و شیخ محمود شلتوت در «دارالتقریب» تبلیغ می‌شد - و هم‌آوایی تعدادی از علمای شیعه، قرار داشت. از لحاظ عملی نیز بعضی از اقدامات دولتهای مسلمان عربی و احزاب سیاسی سنی و شیعه در شکل‌گیری و تکوین اندیشه تشکیل حکومت واحد اسلامی مؤثر بوده است. در مقابل تأثیر زمینه‌های اجتماعی - سیاسی ایران در پیدایش حزب ملل به مراتب کمتر از فضای سیاسی عراق و دیگر ممالک عربی بوده است؛ اما در گسترش کمی و کیفی حزب، نقش شرایط داخلی انکارناپذیر بود و همچنین از جنبشهای آزادی‌بخش جهان بدون در نظر داشتن تفاوت‌های ایدئولوژیکی، تشکیلات آنان را اقتباس کرده بود.

سوابق و ریشه اندیشه اصلاح دین و اتحاد اسلامی به سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده باز می‌گردد که زمینه‌های سیاسی - اجتماعی موجود در جهان عرب بویژه انقلاب ۱۲۹۹ ه. ق. / ۱۹۲۰ م. عراق، به تقویت تفکر مزبور کمک مؤثری کرد. پس از ترویج اندیشه تشکیل حکومت اسلامی توسط روشنفکران دینی و علمای شیعی و سنی برای اجرای این تفکر

آرمان‌گرایانه محیطی فراهم شده بود. بعضی از جنبشها همچون اخوان المسلمین در مصر با تفکر سنتی و فداییان اسلام با دیدگاهی شیعی از پیشگامان عینیت بخشیدن به این آرمان به شمار می‌رفتند. در واقع، نظریه تقریب مذاهب اسلامی تحولی در تاریخ تفکر اصلاح دین اسلام آورده و تأثیر عمیق و وسیعی از خود به یادگار گذاشته است.<sup>۱</sup> علی‌رغم پیشگامی آن دو جمعیت، عملکرد حزب ملل اسلامی نیز در نوع خود بی‌نظیر بود. برای آشنایی بیشتر با ریشه‌های اصلی تفکر ایجاد حزب ملل اسلامی لازم است که وضعیت سیاسی - اجتماعی و مذهبی عراق مورد توجه قرار گیرد.

حاکمیت سلاطین عثمانی بر عراق تا جنگ جهانی اول، نه تنها بافت مذهبی آن کشور را تغییر نداد، بلکه حمایت حاکم دست‌نشانده عثمانی از مذهب سنت، شیعیان مقیم عراق را به یک گروه حاشیه‌ای بسیار فقیر تبدیل کرد. اشغال عراق توسط انگلیسیها در جنگ جهانی اول، زمینه‌های پیوند و همبستگی علمای این دو جامعه مذهبی را برای رهایی از سلطه بیگانگان فراهم ساخت؛ همچنین مروجان و طرفداران اندیشه‌های ملی‌گرایی عرب را نیز متوجه این همکاری کرد. کانون و هسته اصلی انقلاب ۱۹۲۰ که از علمای طراز اول عراق (آیت الله شیخ محمد تقی شیرازی) تشکیل شده بود، موجبات گردآمدن دشمنان صاحبان اندیشه‌های مختلف را فراهم کرد. به نظر می‌رسد در تقریب و همگرایی گروههای مذهبی - سیاسی موجود در عراق، علاوه بر عامل فوق، فعالیت اخوان المسلمین و دارالتقریب مصر و سایر اندیشه‌های اصلاحی دینی نیز مؤثر بود. تبلیغ اندیشه‌های نوین دینی با حفظ اصالت و اصول دین از یک طرف و تحول شرایط زمانی و منسوخ شدن برخی از تفکرات سنتی رایج در حوزه دین از طرف دیگر، گروهی از علمای شیعه نجف را بر سر دو راهی انتخاب بین حفظ سنتها و پذیرفتن الگوهای جدید در اصلاح دین قرار داد. از این رو، آیت الله سید محمد باقر صدر - از روحانیون پیشگام در اندیشه اصلاح دینی در عراق - اقدام به تأسیس حزبی اسلامی با تفکر شیعی به نام «حزب الدعوة الاسلامیه» در سال ۱۳۳۶ ه. ش. / اکتبر ۱۹۵۷ کردند.<sup>۲</sup> حزب الدعوة زمانی تشکیل شد که اوضاع سیاسی عراق به شدت نابسامان بود و شش ماه پس از آن انقلاب ژوئیه ۱۳۳۷/۱۹۵۸ ه. ش. به رهبری ژنرال عبدالکریم قاسم حکومت پادشاهی هاشمی را برانداخت. در بحبوحه انقلاب عدم نظارت حکومت مرکزی بر حرکتها و جنبشهای مردمی در عراق، زمینه

شکل‌گیری و تثبیت موقعیت حزب الدعوة میان شیعیان عراق فراهم شد.

عملی شدن وعده‌های ژنرال قاسم در سال ۱۹۶۰ مبنی بر آزادی فعالیتهای حزبی و اجتماعات مختلف، چند حزب با خاستگاه و دیدگاهی مذهبی به نامهای «التحریر الاسلامی» با پیش‌سنتی، «حزب اسلامی»، «سازمان عمل اسلامی» و «جماعت الانصار الدعوة» توسط شیعیان شهرهای نجف و کربلا بنیانگذاری شد و هدف آنها نیز تحقق بخشیدن به آرمان تشکیل حکومت اسلامی مطابق با احکام و تعالیم دین مبین اسلام بود. اندیشه حکومت اسلامی زمانی در عراق مطرح می‌شد که شیخ محمود شلتوت، رئیس دانشگاه الازهر مصر، در فوریه ۱۳۳۷/۱۹۵۹ ه. ش. فتوای معروف خود را منتشر ساخت که حکم به جواز پیروی از فقه شیعی می‌داد و به قول خود شلتوت حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی در جنب شیعه امامی و زیدی دور یک میز بنشینند و به بحث در مسائل ادبی، عرفانی و فقهی در فضایی که روح اخوت و مهر و رفاقت در آن موج می‌زند» بپردازند.<sup>۳</sup>

سیاستهای داخلی و بین‌المللی رژیم محمد رضا شاه نیز به تقویت روحیه همکاری و تقرب بین علمای شیعی و سنتی کمکهای مؤثری نمود. به رسمیت شناخته شدن اسرائیل توسط رژیم شاه موج جدیدی از اعتراضات مسلمانان علیه حکومت شاه را به وجود آورد. به عبارت دیگر، این اقدام شاه به نزاع ناسیونالیسم عرب جمال عبدالناصر و غرب‌گرایی ایران شدت بخشید. روحانیان مبارز شیعی ایران در محافل عربی - سنتی از احترام قابل توجهی برخوردار شدند و در واقع اشتراک علایق روحانیان مبارز شیعی ایران با علمای مبارز سنتی و ناسیونالیستهای عرب ناصری جبهه متحدی برپا کرد.<sup>۴</sup>

اندیشه تشکیل حکومت اسلامی متشکل از تمامی فرق و ملل مسلمان در چنین فضای سیاسی - مذهبی به ذهن رهبری حزب؛ یعنی سید کاظم موسوی بجنوردی راه یافت. در واقع، اندیشه سیاسی - دینی وی آمیزه‌ای از اندیشه‌های شیعی و سنتی همه جریانهای اسلامی موجود در ممالک اسلامی عرب بوده است. کتابها، نشریه‌ها، اعلامیه‌های احزاب، گروههای اخوان المسلمین، حزب دعوت اسلامی، حزب التحریر اسلامی، تبلیغات شباب المسلم و اعلامیه‌های جماعة العلماء عراق در شکل‌گیری آن مؤثر بوده است. تأثیر تفکر وحدت اسلامی بین علما و روشنفکران دینی ایرانی و عرب در اندیشه بجنوردی به حدی زیاد بود که وی در مرمانانه حزب

ملل اسلامی، بجز اصل دو اشاره‌ای آشکارا یا تلویحی به مرام شیعی خود نکرد تا به این طریق از پیش کشیدن بحث‌های تفرقه‌انگیز بین مسلمانان - شیعی و سنی - اجتناب کند. موسوی بجنوردی به علت اقامت دراز مدت خود در عراق و مشاهده پیروزی انقلاب ۱۹۵۸ عبدالکریم قاسم، پیروزی نهضت الجزایر، انقلاب چین و کوبا تصورات خوش‌بینانه‌ای از مبارزات ضد استبدادی و ضد استعماری برای برانداختن رژیم شاه داشت. براساس این دیدگاه شرایط عینی جامعه ایرانی (از جمله دیکتاتوری شاه، فقر توده‌ها، عقب‌ماندگی کشور، عدول از ارزش‌های اسلامی و دخالت و حضور بیگانگان در کلیه ارکان جامعه) با شرایط ذهنی وی (ایجاد حکومت اسلامی) تطبیق می‌کرد؛ اما رژیم شاه کارهایی انجام می‌داد که از دید رهبر حزب ملل به دور بود. رژیم پهلوی پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ موفقیت‌های زیادی در سرکوب جنبش‌های سیاسی - نظامی مخالف از جمله فداییان اسلام (سال ۱۳۳۴ ه. ش.)، حزب توده، سازمان افسران جوان حزب توده، سایر گروه‌ها و احزاب با دیدگاه‌های مارکسیستی - لنینستی از طریق نفوذ به کادر مرکزی آنها کسب کرده بود و از این طریق توانمندی‌های سیاسی - نظامی رژیم در کنترل حرکت‌های جامعه دو چندان شده بود. اما روی کار آمدن جان اف کندی از حزب دموکرات امریکا، رژیم شاه را واداشت تا با برقراری دولت علی‌امینی فضای نسبتاً باز سیاسی در جامعه ایجاد کند و دست به یک سلسله اقدامات اصلاحی از جمله اصلاحات ارضی، لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی بزند. در این وضعیت که مردم کمتر تحت فشار حکومت بودند و شاه نیز وجهه‌ای دموکرات به خود گرفته بود، به پیدایش و فعالیت احزابی مانند جبهه ملی دوم، نهضت آزادی، گروه‌های چپ و گروه‌های اسلامی همچون حزب ملل اسلامی انجامید.

موسوی بجنوردی در فضایی متلاطم و انقلابی عراق، تحت تأثیر اندیشه‌های حزب دعوت اسلامی قرار گرفته و ظاهراً به عضویت آن درآمده بود.<sup>۵</sup> پایگاه خانوادگی و خاستگاه اجتماعی اش، زمینه فعالیت‌های او را در شانزده سالگی توجیه می‌کند. وی تحت تأثیر کتابها و اندیشه‌های اسلامی پدرش با افکار اسلامی آشنایی یافت<sup>۶</sup> و با استفاده از مطالعات حزبی با گرایش‌های مختلف اعم از اسلامی و مارکسیستی<sup>۷</sup>، تبحری فراوان در ایجاد و راه‌اندازی حزب پیدا کرده بود. در نتیجه، سازمان بسیار پیچیده حزب ملل اسلامی را با هسته و کانون شش نفره‌اش بنیان گذاشت. به نظر می‌رسد وی نه تنها اساسنامه حزب الدعوة را بدون کم و کاستی،

مرامنامه حزب ملل اسلامی قرار داده بود؛<sup>۸</sup> بلکه مراحل تکوین و حرکت، از تأسیس تا پیروزی حزب را نیز از حزب الدعوة اقتباس کرده بود.<sup>۹</sup> هرچند رهبری حزب ادعا می‌کند که مراحل تکوین و حرکت انقلابی را از آن حزب اخذ نکرده است و استدلالش نیز مبتنی بر این است که «حزب دعوت اسلامی در پی مبارزه مسلحانه نبود» و «بیشتر جنبه تبلیغی و ارشادی داشت و حتی یک حزب مخفی و زیرزمینی به شمار نمی‌رفت».<sup>۱۰</sup> با توجه به این امر چند نکته قابل توجه وجود دارد:

اول اینکه، حزب در بحبوحه اوضاع نابسامان و انقلابی عراق پدید آمد که حکومت وقت هیچ نظارتی بر فعالیت و تشکیل احزاب و گروهها اعمال نمی‌کرد.

دوم اینکه، شعار قاسم مبنی بر آزادی اجتماعات و فعالیت احزاب موجب شد که رهبران حزب دعوت اسلامی دلیلی بر اختفای خود نداشته باشند، زیرا بیشتر مبارزات آنها با احزاب کمونیستی بوده است تا حکومت وقت.

سوم اینکه، بنا به یادداشتهای موسوی بجنوردی حزب جنبه ارشادی و تبلیغی داشته و در پی مشی مسلحانه نبوده است. لازم به توضیح است که بر اساس مراحل تکاملی حزب ملل، بویژه مرحله اول آن، حزب فقط به جذب و تبلیغ می‌پرداخت نه به خط مشی مسلحانه و قهرآمیز.

چهارم اینکه، ارشاد، دعوت و تبلیغ مرحله اول حرکت حزب بوده است و آنها نیز پس از روی کار آمدن حزب بعث و آغاز سخت‌گیری نسبت به فعالیت احزاب بخصوص احزاب اسلامی و اعدام هواداران حزب دعوت، عملیات آنها نیز زیرزمینی شد و دست به مبارزه مسلحانه زدند، کشته شدن آیت الله محمدباقر صدر و خواهرش بنت الهدی و شروع جنگ عراق علیه ایران نیز بر دامنه آن افزود. به نظر می‌رسد شتاب حزب دعوت در پیشی گرفتن شیوه مسلحانه، موجب ناکامی آنها در تشکیل حکومت اسلامی شده باشد. پس بنا به اظهارات مکرر موسوی بجنوردی مشی قهرآمیز هرچند در برنامه حزب ملل بوده است؛<sup>۱۱</sup> اما جزء اولین اقدامات و برنامه‌های حزب به شمار نمی‌رفت. از این رو، استدلال بالا احتمال اقتباس مراحل تکوین و حرکت حزب را قوت می‌بخشد.

حزب ملل اسلامی با هدف تشکیل حکومت واحد اسلامی از طریق انقلاب اسلامی در

تمامی قلمرو مسلمانان مراحل سه گانه‌ای را پیش‌بینی کرده بود تا حزب آنان را به تدریج همراه با تکامل کمی و کیفی حزب و جامعه طی کند. هر یک از مراحل سه گانه تاکتیکهای ویژه خود را در بر دارند. ضمناً انعطاف‌پذیری تاکتیکی در هر یک از این مراحل نشانی از پویایی و بالندگی حزبی است. رهبران حزب معتقدند «رسیدن به جهش انقلاب را نمی‌توان از یک راه منحصر به فرد تعیین کرد. این امر ما را به سوی حقایقی هدایت می‌کند که می‌توان وصول به جهش انقلاب را از خطراتی افتضاح‌آمیز چون تسلیم و بازگشت مصون داشت. بنابراین، ما پس از هر اتفاقی و هر شکستی می‌توانیم فوراً مسیر را تغییر دهیم البته این تغییر مسیر، اثری بر هدف نمی‌گذارد».<sup>۱۲</sup>

مراحل سه گانه به شرح زیر است:

۱- مرحلهٔ ازدیاد و تعلیم: تلاش رهبران حزب در این مرحله، ایجاد و تکوین گروهی از مبارزان و مؤمنان است که از نظر کمی و کیفی به پیشبرد اهداف و اعمال حزب کمک می‌کنند. مراد از کمیّت توسعه و گسترش عددی مبارزان و اعضا است. در این مرحله، حزب سعی می‌کند اعضای خود را با توجه به معیار سنجش خود جذب کند و آنها را بر فرهنگ و بینش حزبی که برگرفته از آموزه‌های اسلامی است، آشنا سازد. این بینش از طریق آموزشهای عقیدتی و سیاسی یا «تنظیمات معین» در کلاس درس و مباحثه و یا از طریق نشریات، کتابها و ارگان رسمی حزب «خلق» داده می‌شود. از آنجا که، پایه‌های اساسی حزب در این مرحله بنا می‌شود، کادر رهبری معتقد است که این مرحله باید با شکیبایی بیشتر و با کار و فعالیت حکیمانه‌تر و در عین حال پرشورتری سپری شود. زیرا مرحلهٔ ازدیاد و تعلیم در پیروزی نهایی و تحقق انقلاب اسلامی حزب نقش مهمی دارد. افراد تعلیم یافته در این مرحله بسان روح حزب عمل می‌کنند. این روح هر قدر قویتر باشد، در مقابل شداید و حوادث ناگوار، بیشتر بردباری نشان می‌دهد. عبور از این مرحله و رسیدن به مرحلهٔ بعدی محدودیت زمانی ندارد بلکه بر اساس تشخیص رهبری و تحقق ایده‌های وی در این مرحله می‌باشد.<sup>۱۳</sup>

۲- مرحلهٔ استعداد و آمادگی: در این مرحله اعضای حزب با یادگیری آموزشهای نظامی، مهای مبارزهٔ مسلحانه با رژیم به منظور ایجاد نفرت در تودهٔ مردم و آمادگی روانی و روحی آنها برای پیوستن به حرکت انقلابی خود می‌شوند. در این مرحله «ماشین تبلیغاتی حزب ملل باید روشی اتخاذ کند که به موجب آن طبقهٔ فوقانی جامعه؛ یعنی حکمرانان ارتجاعی کنترل کشور را

از دست بدهند و همچنین مقارن با این کیفیت طبقه رنجبر از اوضاع موجود هرچه بیشتر ناراضی شوند. مخصوصاً نخواهند به زندگی فعلی شان ادامه بدهند. عدم توانایی کنترل از طرف هیأت حاکمه و راضی نبودن طبقه محروم برای ادامه شکل زندگی موجود خود، آشوبی در نهان به وجود می آورد که ما به آن محیط انقلابی می‌گوییم.<sup>۱۴</sup> این دو مرحله در نهایت خفاء انجام می‌شود. اعضا حق افشای نام سازمان را ندارند؛ اما این به معنای خودداری از نشر اندیشه‌های حزبی نیست.

۳- مرحله ظهور یا جهش انقلابی: نقطه آغازین این مرحله، اعلان رسمی موجودیت حزب می‌باشد و اگر بتواند اقدامی و عملی انجام دهد و رسماً مسئولیت آنها را بر عهده می‌گیرد.<sup>۱۵</sup> رهبر حزب برای پیشبرد منظم و دقیق کار مرحله سوم، سه دوره را برای رسیدن به پیروزی در نظر گرفته بود.

اول) اعلان موجودیت حزب و دعوت مردم به مبارزه مسلحانه با رژیم: ایجاد اعتصاب، تشنج و هرج و مرج به منظور منجر ساختن مردم و سوق دادن آنها به سوی انقلاب و وظیفه هر یک از اعضای حزب می‌باشد. آنان از طرق مختلفی که طی مراحل اول و دوم آموخته‌اند به ایجاد آشوب و غوغا می‌پردازند.

دوم) عملیات تخریبی در دستگاه‌های مهم دولتی، ترور شخصیت‌های دولتی، ایجاد رعب و وحشت و متفر ساختن مردم از رژیم: هدف این مرحله تضعیف روحیه هیأت حاکمه است. در حقیقت مبارزه در این مرحله جنبه جنگ روانی شدید دارد. حزب ملل اسلامی ترور را با استناد به آیه ۱۹۱ سوره بقره جایز می‌داند. البته به نظر آنان ترور کسانی که با اسلام می‌جنگند جایز است نه هر مخالفی. با این همه، حزب ملل تاکتیک‌های تروریستی را درست نمی‌داند بویژه در مراحل ازدیاد، تعلیم و استعداد از انجام عملیات تروریستی پرهیز می‌کند تا حزب شناخته نشود در حالی که احتمال توسل به این شیوه را در مرحله سوم غیرممکن نمی‌داند.<sup>۱۶</sup> ضمناً جنگ‌های خیابانی در شهرهای بزرگ نیز از تاکتیک‌های این دوره می‌باشد.<sup>۱۷</sup>

سوم) آغاز مبارزه مسلحانه تمام عیار و قیام توده‌ای: همچنان که پیشتر گفته شد، دیدگاه بنیادگرایانه حزب ملل بیشتر متأثر از احزاب اصولگرای کشورهای عربی بویژه جنبش‌های اسلامی عراق بوده است تا از احزاب، جمعیتها و گروه‌های ایرانی. اما می‌توان آن را حلقه اول

زنجیره حرکت‌های خشونت‌آمیز ایران در دهه ۱۳۴۰ تلقی کرد که با تأثیر پذیرفتن از اندیشه نهضت‌های آزادیبخش جهان در نیمه دوم قرن بیستم، مشی مسلحانه را برگزیده‌اند. پیروزی انقلاب الجزایر، کوبا، ویتنام و چین در این دوره، فضایی آکنده از امید به رهایی از سلطه استعمار و استبداد داخلی در گروه‌های مخالف سایر ملل زیر ستم با توسل به مبارزه قهرآمیز به وجود آورده بود. به همین علت بجنوردی تصورات ذهنی خوش‌بینانه‌ای از مبارزات ضد حکومتی و استبدادی برای برانداختن رژیم شاه داشت بدون اینکه وی، درصدد تطبیق تصورات ذهنی خود با واقعیت‌های عینی جامعه باشد. عدم توفیقشان در جذب و جلب نیروی بیشتر حزب در مدت چهار سال فعالیت، دلیلی منطقی بر ناآگاهی کادر رهبری حزب از اوضاع اجتماعی - سیاسی جامعه بوده است.

البته کاوش در ریشه‌یابی شیوه مسلحانه و قهرآمیز حزب ملل در خارج از ایران کافی نیست بلکه باید به زمینه‌های سیاسی - اجتماعی داخلی سرعت‌دهنده در روند شکل‌گیری حرکت‌های مسلحانه توجه داشت. به عبارت دیگر، جو سیاسی ایران در اجرای مشی خشونت‌آمیز نقش مهمی را ایفا نمود. حزب ملل چنین شیوه‌ای را زمانی برای خود برگزیده بود که اندکی پس از آن، مبارزه قهرآمیز به عنوان یک الگوی پذیرفته شده احزاب و گروه‌های ضد رژیم محسوب می‌شد و حزب ملل در این جریان پیشگام بوده است. دستگیری اعضای نهضت آزادی، شکست جبهه ملی دوم، ناکامی قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، تبعید امام و افزایش تدابیر نظامی و اطلاعاتی رژیم به دنبال ماجرای کاخ شاه نوعی سرخوردگی در نسل جوان و مبارز جامعه بخصوص در میان دانشگاهیان به وجود آورد. اما از میان همه حوادث بالا، شکست قیام ۱۵ خرداد نقطه عطفی در حیات سیاسی جنبشها، گروهها و احزاب ضد حکومتی با پیش و گرایشها و ایدئولوژیهای متفاوت (مارکسیستی، لنینیستی، مائوئیستی، کاستروئی و اسلامی) به شمار می‌رفت. در واقع، احزاب اسلامی، ملی و چپ با گرایشهای مختلف بدون آگاهی از فعالیت و مشی همدیگر و به طور کاملاً مجزا به این نتیجه رسیده بودند که مبارزه مسالمت‌آمیز براساس قانون اساسی به نتیجه نخواهد رسید. به عبارت دیگر، عوامل بالا سبب تکوین اندیشه مبارزه مسلحانه شد. به طوری که مهدی بازرگان، رهبر نهضت آزادی، در آخرین دفاع خود در دادگاه نظامی سال ۱۳۴۲ ه. ش. اظهار داشت: «ما آخرین کسانی هستیم که از راه قانون اساسی به مبارزه سیاسی

برخاسته‌ایم»<sup>۱۸</sup> و صادق امانی از اعضای هیأت‌های مؤتلفه اسلامی و جزء گروه ترورکننده حسنعلی منصور در دادگاه گفته بود: «ما وقتی این اوضاع را دیدیم متوجه شدیم که جواب به این مسأله تنها از لوله تفنگ می‌تواند خارج شود.»<sup>۱۹</sup> اوج‌گیری اقدامات سرکوبگرانه رژیم، که نماد برجسته آن ۱۵ خرداد بود، نقطه پایانی بر مبارزات علنی و قانونی بوده است و این زمینه‌ها در تسریع روند تکاملی مشی مسلحانه حزب ملل تأثیر بسزایی گذاشت.

ماهیت زیرزمینی بودن با مشی مسلحانه، کارایی احزاب را به شدت کاهش می‌داد؛ زیرا مخفی‌کاری حزب از دید مأموران دولتی بر عملکرد آن در سطح اجتماع ترجیح داده می‌شد. اهمیت دادن به پنهان‌کاری پس از یک اقدام عملی؛ مثلاً ترور یا خرابکاری یا مصادره اموال یک مؤسسه دولتی بیش از پیش مد نظر قرار می‌گیرد. در واقع می‌توان گفت، احزاب کوچک با گرایشهای مسلحانه به دلیل ترس از لو رفتن فعالیتشان پس از یک عمل تروریستی، بیشترین نیروی حزب را در خدمت پنهان‌کاری صرف می‌کردند و این عمل نیز تأثیر مستقیمی بر نحوه و گستره اقدامات حزب می‌گذاشت که از چند جهت قابل بررسی است: ۱- صرف حداکثر نیروی حزب در این راه؛ ۲- افزایش بوروکراسی و نظام طبقه‌بندی و رده‌بندی حزب؛ ۳- افزایش جزو بدبینی و بی‌اعتمادی اعضا بخصوص کادر رهبری نسبت به اعضای پایین دست؛ ۴- محدودیت عضوگیری به دلیل رعایت برخی از جنبه‌های امنیتی و در نهایت از دست دادن پویایی و بالندگی حزبی در جلب توده‌های مردم.

احزاب و گروه‌های مسلحانه به دلایل فوق موقیتی در کسب قدرت به دست نمی‌آورند؛ زیرا عموماً پس از چند عمل تروریستی محل آنان کشف می‌شد و دستگیرشان می‌کردند. حزب ملل اسلامی نیز جزء این دسته از احزاب بود که فعالیتش تا سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، محدود به چند عضو کادر مرکزی بود که از همان ابتدای تأسیس حزب در آن عضویت داشتند. اما این نظر مهدی عراقی که معتقد است حزب قبل از قیام «جنبه فعلیت نداشته و بالقوه بوده ولی بعد از کشتار ۱۵ خرداد و تحت تأثیر این حرکت قرار می‌گیرند و به فکر ایجاد آن می‌افتند»<sup>۲۰</sup>، نمی‌تواند درست باشد. زیرا حزب ملل از همان اوایل تأسیس (اواخر ۱۳۴۰) برنامه‌ای برای خود تدوین کرده بود ولی تأثیر قیام مزبور را در تسریع فعالیتها و عضوگیری آن نمی‌توان انکار کرد. وقایع بعدی که نقش مؤثری در گسترش کمی حزب داشت: کاپیتولاسیون،

دستگیری امام و ترور حسنعلی منصور، نخست وزیر وقت، به دست گروه بخارایی وابسته به هیأت‌های مؤتلفه بوده است. با مراجعه به آمار روند گسترش عددی، حزب را می‌توان به شرح زیر نشان داد. حزب موفق شده بود در سال ۴۱ حدود ۷ نفر، سال ۴۲ حدود ۶ نفر، سال ۴۳ حدود ۲۵ نفر و سال ۱۳۴۴ حدود ۳۵ نفر را جذب نماید<sup>۲۱</sup> که در زمان ایجاد حزب چند نفر از اعضا در عراق به سر می‌بردند. اگر تعداد خارج شدگان از حزب و دعوت شدگان جدید را نیز به این آمار اضافه کنیم گسترش کمی آن جنبه عینی به خود خواهد گرفت. سال ۴۲ دو نفر، سال ۴۳ یک نفر و سال ۴۴ بیش از ۱۷ نفر از حزب طرد شدند. در سال ۴۴ حدود ۳۱ نفر دیگر شناسایی و گزارشهایی از آنها به کمیته مرکزی حزب ارائه شده بود ولی هنوز دعوت رسمی از آنها به عمل نیامده بود.<sup>۲۲</sup>

### تشکیلات حزب ملل اسلامی

ماهیت زیرزمینی و مسلحانه بودن حزب ایجاب می‌کرد که دارای تشکیلات سازمانی بسیار پیچیده و درهم تنیده باشد - معمولاً خصیصه اصلی این نوع احزاب، چنین است - تا امکان کشف آن از طرف عناصر حکومتی به حداقل برسد. در رأس این سازمان تشکیلاتی، رهبر حزب با اختیارات وافر قرار داشت. در واقع، حق عزل و نصب تمام مناصب حزبی بر عهده او بود و در دوران حصول پیروزی و حاکمیت حزب، نظارت عالی بر کل جریانهای جامعه از جمله تعیین و عزل رئیس جمهور و وزرای ولایات و اعضای کمیته مرکزی، لغو انتخابات پارلمانی و برگزاری مجدد آن، نظارت بر امور اقتصادی، فرهنگی و قضایی را در اختیار داشته است. رهبری حزب ملل برخلاف رهبری حزب دعوت اسلامی و انقلاب اسلامی ایران، از شخصیت فرهیخته‌ای برخوردار نبوده است و می‌توان وی را در ردیف رهبران بوروکراتیک به شمار آورد. به این دلیل از پشتیبانی قشر روحانی و تحصیل‌کردگان رده بالای جامعه، محروم بود و همین امر هم مانع بزرگی برای دستیابی آنها به کانون حمایتی نهضت‌های اسلامی در ایران (علما و بازار) می‌شد. هر چند یک نفر از اعضای ۷۰ نفره آن از طلاب علوم دینی بود (محمد جواد حاجتی کرمانی)؛ اما نمی‌توان وی را نماینده قشر روحانیون در حمایت از حزب یا رابط میان علما و بازار تلقی کرد. گواه این ادعا، خاطرات ایشان است که در آن آورده است که وی چطور ارگان حزب را از برادر و

رفیق وی - محمد جواد باهنر - که هر دو تمایلات اسلامی ضد رژیم داشتند و در این زمینه فعال هم بودند، مخفی می‌کرد. ۲۳ حمایت علما و روحانیون فقط زمانی بود که اعضای حزب دستگیر و به اشد مجازات محکوم شده بودند.

مقام رهبری حزب را یک معاون، یک دبیر کل، یک مسئول امور مالی و دو عضو کمیته یا مشاور یاری می‌دادند که در تشکیلات حزبی، کمیته مرکزی نامیده می‌شد. در غیاب رهبر، معاون اول (محمد علی مولوی عربشاهی) وظایف وی را بر عهده می‌گرفت. در سلسله مراتب سازمانی پس از کمیته مرکزی به ترتیب کادر، گروه، دسته، شاخه، واحد، مدرسه، کلاس قرار داشت و تشکیلات هر یک از واحدهای فوق از پایین به بالا به شرح زیر بود. ۲۴

چهار نفر: یک کلاس؛

سه کلاس: یک مدرسه؛

دو مدرسه: یک واحد؛

دو واحد: یک شاخه؛

دو شاخه: یک دسته؛

دو دسته: یک گروه؛

دو گروه: یک کادر.

حزب ملل تا زمانی که کشف شد، در مهر ۱۳۴۴، هنوز موفق نشده بود تشکیلات فوق را تکمیل کند و ظرفیت عددی خود را براساس پیش‌بینیهای تشکیلاتی پر نماید. از این رو، عملاً ساختار تشکیلات و رؤسای سلسله مراتب به شرح زیر بوده است. ۲۵

الف) کمیته مرکزی: رهبر (محمد کاظم موسوی بجنوردی)، معاون اول و سردبیر روزنامه خلیق (محمد علی مولوی عربشاهی)، خزانه‌دار و مسئول امور مالی (محمد سید محمودی طباطبایی قمی)، دبیر کل حزب و مسئول افراد شهرستانها (حسن حامد عزیزی)، محمد پیران، مهدی شهبازی (از اواخر سال ۱۳۴۳ به رشت منتقل شده بود و به طور جدی فعالیتی نداشت)، هاشم آیت الله زاده (در اوایل سال ۱۳۴۴ از حزب استعفا داده بود)؛

ب) فرمانده شاخه (عباسعلی مظاهری عمرانی)؛

پ) فرماندهان واحد (محمد میر محمد صادقی، علی اکبر صلاح‌محمد)؛

ت) فرماندهان مدرسه (علی نور صادقی، صادق عباسی، ابوالقاسم سرحدی زاده، حسن روانپاک)؛

ث) مسئولان کلاسها (۱۷ نفر بود).

در این تشکیلات، کمیته مرکزی تنها به وسیله فرمانده شاخه به بدنه اصلی حزب وصل می شد و در مواقع خطر کافی بود که فرمانده شاخه خود را مخفی سازد که به طور کلی ارتباط بین کمیته مرکزی و بدنه حزب کاملاً قطع می شد. در این هرم سازمانی نظارت مسلط از بالا به پایین اعمال می شد. به این سلسله مراتب حزبی و نظم حاکم بر آن «انضباط حزبی» یا «انضباط آهنین» - که متضمن موجودیت و ادامه حیات حزب بود - اطلاق می شد.<sup>۲۶</sup> درهم تنیدگی تشکیلات سازمانی به حدی دقیق و منظم بود که هر عضوی نمی توانست قادر به شناخت کل تشکیلات و اعضا شود. حتی نام و مشخصات رهبری حزب نیز بر اعضا بجز کمیته مرکزی ناشناخته بوده است. ابوالقاسم سرحدی زاده از فرماندهان مدرسه در خاطرات منتشر نشده اش می گوید:

ما با دستگاه رهبری حزب هیچ تماسی نداشتیم و نمی دانستیم چه کسانی در آنجا به سر می برند.<sup>۲۷</sup>

هرچند مشخص نبودن نام و موقعیت کادر رهبری بر اعضا از تاکتیکها و شگردهای احزاب پنهان کار است؛ اما همین عامل هم موجب می شد که اعضا حسن ظن نسبت به رهبری حزب داشته باشند و این گمان که احتمالاً رهبری آن نیز در اختیار روحانیون قرار دارد، به دلیل آموزه ها و اهداف اسلامی و جبهه ای خاص جهت جذب عناصر مذهبی به حزب می داد. چه بسا فاش شدن نام رهبری نه تنها از رونق گیری بیشتر حزب می کاست، بلکه شاید آن را در آستانه گسستن قرار می داد. چون رهبر حزب شاخصه خاصی نداشت. به هر حال، در این تشکیلات سازمانی کسی نمی توانست بیش از دو یا سه نفر از اعضای هم عرض حزبی را شناسایی کند و اگر کسی یک عضو را به حزب جذب می کرد مسئول مستقیم آن شخص می شد و اتخاذ چنین تدابیر پیچیده ای سبب شده بود که هویت اصلی افراد حزب بجز عده ای معدود ناشناخته باقی بماند. مشخصات اصلی اعضا در دفتر ویژه کمیته مرکزی با رمزهای خودساخته کمیته ثبت می شد و به هر یک از افراد یک شماره عضویت یا شماره رمز داده می شد. اعضای کمیته مرکزی علاوه بر

شمارهٔ رمز، نام مستعار نیز داشتند. رهبر حزب با نام مستعار «کارگر» در تشکیلات شناخته می‌شد. اگر ساواک موفق به کشف واحد یا مدرسه‌ای می‌شد، کافی بود که شخص رابط با شاخه، خود را پنهان سازد و به این ترتیب تمام ارتباط اعضا با کمیته مرکزی قطع می‌شد. اما کمی سن و بی‌تجربگی اعضای حزب، سبب شد اعضا در عمل موفقیتی در پیاده کردن دقیق این تشکیلات پیچیده به دست نیاورند و به دنبال دستگیری یکی از اعضای رده پایین به نام محمد باقر صنوبری (مستول کلاس)، کل تشکیلات لو رفت و اعضای آن دستگیر و به زندانهای طولانی از سه یا چهار سال تا حبس ابد محکوم شدند.

حال جای این پرسش باقی است که آیا خود جوانان کم سن و سال (که میانگین سن آنان ۲۴ تا ۲۵ سال بود) این تشکیلات سازمانی را ترتیب داده بودند یا به طور کلی رده‌بندی این تشکیلات اقتباس از احزاب دیگر است؟ رهبر و تعدادی از اعضای حزب که قسمتی از خاطرات خود را منتشر کرده‌اند هیچ‌گونه اظهار نظری دربارهٔ منشأ تشکیلات و روابط تشکیلاتی خود ارائه نداده‌اند؛ اما قدر مسلم آن است که مخلوق ذهن کادر رهبری هم نبوده است. زیرا سلسله مراتب حزبی مزبور با کمی تغییرات در بسیاری از احزاب و گروه‌های بنیادگرای اسلامی ایرانی (مانند هیأت‌های مؤتلفه اسلامی)، عراقی، مصری و یوژده احزاب و سازمانها با مرام چپ مارکسیستی دیده می‌شود.

اسناد و مطبوعات رژیم پهلوی ادعا کرده‌اند که طبق اسناد و مدارک موجود، سازمان این حزب مخفی از روی تشکیلات مخفی انقلابیون ویتنام، الجزایر، چین سرخ اقتباس و تنظیم شده و همچنین برای سازمان بخشیدن به حزب از کتاب سیر کمونیست در ایران نیز استفاده شده است.<sup>۲۸</sup> در یکی از اسناد حزبی که به صورت جزوهٔ دست‌نویس در اختیار اعضای حزب و فرماندهان مدارس گذاشته شد و در پایان آن نام «نور صادقی» یکی از فرماندهان مدرسه درج شده بود، آمده است «ما باید از تجربیات مردم الجزایر و ویتنام و نقاط نظیر [آن] به نحو احسن استفاده کنیم و در کتابی که جی‌پ‌اچ وزیر دفاع هوشی مینه و کتاب مائوتسه تونگ و کتب نظیر راکه راجع به عملیات جنگهای پارتیزانی است گیر آورده و ترجمه و مورد بررسی قرار دهیم و آن را با موقعیت کشور خودمان تطبیق دهیم.»<sup>۲۹</sup> مطالعات گستردهٔ رهبر حزب دربارهٔ تجربه و روابط تشکیلاتی احزاب کمونیستی و غیر کمونیستی و همچنین در یادداشت‌هایش (که در جواب چند

سؤال نگارنده در تاریخ ۱۳۷۶/۹/۳ آمده است) این ادعا را رسماً تأیید می‌کند. وی معترف است که تشکیلات حزب ملل اسلامی از لحاظ سازماندهی و روابط تشکیلاتی بیشتر متأثر از سازمانهای چپ بود. زیرا به هر حال تشکیلات حزب ملل اسلامی یک تشکیلات مخفی و زیرزمینی بود و در این زمینه سازمانهای چپ تجربیات زیادی داشتند.<sup>۳۰</sup> علت اصلی آن بود که به دلیل حمایت‌های کشورهای شورهای خارجی (همچون شوروی و چین) از احزاب چپ، حکومتها به آنها حساسیت زیادی نشان می‌دادند. حزب ملل اسلامی به دلیل آنکه یک حزب برانداز تلقی می‌شد مجبور بود که «روابط تشکیلاتی آن مبتنی بر موازین یک سازمان زیرزمینی باشد، از این رو، مطالعه روابط تشکیلاتی سازمانهای چریکی و احزاب چپ در اولویت قرار گرفت و تجاربی از چنین جریانهایی آموختیم و به کار بستیم»<sup>۳۱</sup> البته رهبر حزب مدعی است «این بدین معنی نیست که تشکیلات حزب ملل اسلامی و روابط تشکیلاتی خود از نسخه خاصی کپی برداری کرده است بلکه ما نیز ابتکارهایی داشتیم و متناسب با شرایط ایران آن زمان که رژیم پلیسی بر آن حاکم بود، روابط تشکیلاتی ویژه‌ای را پدید آوردیم؛ مثلاً اینکه هر فردی شماره رمز ویژه‌ای جهت تماسهای اضطراری به هنگام انقطاع تشکیلاتی داشت خود یک ابتکار بود و ما در هیچ سازمان زیرزمینی دیگری مشابه آن را مشاهده نکرده بودیم».<sup>۳۲</sup> لازم به توضیح است که چنین شماره رمزهایی در بسیاری از احزاب و سازمانهای چپ وجود داشته است. شاید رهبر حزب بدون آگاهی از وجود چنین روابط تشکیلاتی، خود به وضع آن اقدام کرده باشد که در نوع خود عملی قابل تحسین است. می‌توان گفت که حزب ملل اسلامی، اولین گروه مذهبی بود که مبارزه مسلحانه را به صورت عملی با تشکیلات پیچیده مبتنی بر تحلیلهای اجتماعی و سیاسی پیاده کرد.

آنچه اقتباس حزب ملل از گروههای چپ مارکسیستی را توجیه می‌کند، نوع نگرش آنان به تجربه و روابط تشکیلاتی آنها می‌باشد. آنان تشکیلات را وسیله و ابزاری برای رسیدن به «هدف مقدس» می‌دانستند. از آنجا که تشکیلات به دلیل برخوردار شدن از وجه سخت‌افزاری، فاقد شعور و بینش یا ایدئولوژی بود، پس عقلاً و منطقاً نمی‌توانست تجربه و روابط تشکیلاتی را منحصر به کمونیستها یا حرکت‌های غیراسلامی کند. در واقع، آنان برای مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی، وام‌گیری سخت‌افزاری را مغایر با اصول و اهداف مقدس خود نمی‌دانستند.

نگرش گزینشی به پدیده‌های نوین غربی نه تنها شاخصه اصلی حزب ملل اسلامی بود؛ بلکه بسیاری از حرکت‌های بنیادگرای اسلامی و روشنفکران و مصلحان دینی نیز به چنین باوری رسیده بودند و فرهنگ و تمدن غربی را متشکل از دو وجه سخت‌افزاری و نرم‌افزاری می‌دانستند که می‌توان با اقتباس یکی از آنها، از دیگری بی‌نیاز شد. دقیقاً در تفکیک این دو حوزه، رهبر حزب ملل بر استفاده از تجربه و روابط تشکیلاتی احزاب غیراسلامی اشاره می‌کند و می‌گوید:

ما هر نوشته یا هر چیزی را که راجع به تشکیلات بود می‌خواندیم تا به رموز تشکیلات مخفی پی ببریم. هر چیزی که مربوط به کار تشکیلاتی و مخفی کاری بود به دست می‌آوردیم، استفاده می‌کردیم یا در ضمن روایتی که کتاب تاریخی ردپایی از رمز و رموز تشکیلاتی پیدا می‌کردیم آن را می‌گرفتیم و بسطش می‌دادیم. ما از خواندن کتابهای مربوط به حرکت‌های انقلابی حتی انقلاب فرانسه و کمون فرانسه غافل نبودیم.<sup>۳۳</sup>

به هر حال، می‌توان ادعا کرد که تأثیر تراوشات ذهنی کادر رهبری حزب ملل در تشکیلات آن بسیار کم‌رنگ و جزئی بوده است.

### دیدگاهها و مواضع حزب ملل اسلامی

رشد و بالندگی اندیشه‌های اصلاح دینی فرامذهبی و فراملیتی اندیشمندان اسلامی، در پیدایش احزاب یا گرایشهای اسلامی فرامذهبی تأثیر مستقیمی داشت. فعالیت‌های فرامذهبی و فراملیتی سید جمال‌الدین اسدآبادی در کشورهای مختلف اسلامی از وی به عنوان رهبر اصلاح دینی عالم اسلام در ذهن روشنفکران دینی ساخته بود. اقدامات اساسی وی نه تنها توسط شاگردانش در مصر، عثمانی، ایران و عراق پی گرفته شد؛ بلکه در اوایل قرن بیستم زمینه‌های بهتری برای جامعه عمل پوشاندن به دیدگاه اتحاد جهان اسلام فراهم شد. روشنفکران عرب و مقامات روحانی دانشگاه الازهر از یک سو و رهبران سیاسی جهان عرب از سوی دیگر، اندیشه‌های وحدت جهان اسلام و جهان عرب را فراهم ساختند تا بلکه با توانمندی بیشتری به مقابله با استعمار برونند. حزب ملل اسلامی نیز تحت تأثیر فضای فکری حاکم بر جهان اسلام و با تبعیت از روشنفکران و مصلحان دینی، در صدد تشکیل حکومت اسلامی فرامذهبی و

فراملیتی از طریق یک انقلاب انترناسیونالیستی اسلامی بود. در واقع، می‌توان حزب ملل را پیش‌تاز تشکیل حکومت اسلامی جهانی در ایران تلقی کرد؛ زیرا جریانهای اسلامی پیشین - همچون فداییان اسلام - همانند حزب ملل اسلامی درصدد تشکیل چنین حکومتی نبودند. هرچند گرایشهای دینی فداییان اسلام غیرقابل تردید بود؛ اما آنان بیش از همه به اجرای احکام اسلامی و یا حتی در صورت تشکیل حکومت اسلامی در چهارچوب مرزهای ایران تلاش می‌کردند. اگر هم در فعالیتهای آنان حمایت سیاسی از جنبشهای اسلامی غیرایرانی همچون فلسطین دیده می‌شود، این دلیلی بر دیدگاه فرامذهبی و فراملیتی آنان نمی‌تواند باشد. با همه اینها، حزب ملل اسلامی به طور قطعی در راه ایجاد حکومت اسلامی جهانی گام برمی‌داشت. به عبارت دیگر، علی‌رغم گرایشها و تفکرات شیعی کادر رهبری، آنان به وجوه مشترک میان ملل اسلامی بیشتر تأکید می‌کردند و از طرح مباحث و عوامل و عناصر تفرقه‌انگیز در میان ملل اسلامی اجتناب می‌نمودند تا اختلافات فقهی و سیاسی دو مذهب عمده اسلامی - تشیع و تسنن - را کمرنگ کنند و به هدف خود؛ یعنی تشکیل حکومت اسلامی با «ملت واحد» جامه عمل بپوشانند. هرچند در نگاه اول، نیل به چنین هدفی از زمره مسائل غیرواقع‌بینانه تلقی می‌شود و به واسطه آن رهبری حزب را می‌توان به عدم آگاهی از تضادهای عقیدتی و سیاسی و تاریخی ملل مسلمان متهم کرد؛ اما نظر به داده‌های تاریخی معاصر، تحقق چنین بینشی از دیدگاه رهبر حزب را محتمل می‌ساخت. در واقع، در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ قرن بیستم، تفکر و جنبش اتحاد بین بسیاری از احزاب با بینشهای متفاوت و ناهمگن در جهان عرب و بخصوص عراق پدیدار شده بود. تشکیل جمهوری متحده عربی بین سوریه و مصر در سال ۱۹۵۵، اتحاد دو حزب مسلمان «تحریر اسلامی» با بینش سنی و «حزب اسلامی» با بینش شیعی، همکاری نزدیک بین رهبران حزب «دعوت اسلامی» شیعی و «اخوان المسلمین عراق» سنی، رابطه و ابراز همدردی فداییان اسلام و حزب مجاهدین اسلام وابسته به آیت الله کاشانی با نهضت فلسطین و اخوان المسلمین، الگوهای عملی اتحاد بین مسلمانان بوده است. هرچند تداوم اتحاد آنها و الگوهای عملی فوق برای ایجاد آگاهی سیاسی و تشکیل دولت اسلامی و جبهه متحد در برابر استعمار و استبداد با ناکامی مواجه شده بود، اما برای تحقق بخشیدن به تلاشهای بی‌شمار پیشینیان حزب ملل اسلامی، برای رهبری این حزب مطلوب و ایده‌آل به شمار می‌رفت. با این

همه به نظر می‌رسد، راهبرد رهبری حزب ملل در مقایسه با رهبران احزاب یا دولت‌های مذکور مناسب و در خور توجه نبوده و همچنان که پیشتر نیز گفته شد، در بین هواداران خود چندان شخصیت فره‌مندی هم نداشته است تا از آن راه به اهداف آرمانی خود نایل شود.

رهبر حزب ملل اسلامی راهکارهای دستیابی به چنین آرمانی را با نفی اشکال مختلف حکومتی موجود در جهان، عملی می‌دانست. از این رو، در ارگان رسمی حزب «خلق» مقالات تندی در رد و محکومیت اشکال حکومتی چون حکومت «سلطنتی» و «جمهوری» چاپ می‌کردند.<sup>۲۴</sup> هرچند حملات و انتقادات آنها متوجه هر دو نوع حکومت می‌شد، اما نوک تیز قلمشان بیشتر به طرف «رژیم سلطنتی» بود و این نیز به دلیل حاکمیت و سلطه نظام سلطنتی در ایران، طبیعی به نظر می‌رسید. با اینکه دلایل انتقاد کادر رهبری حزب ملل از نظام‌های بالا مختلف بود، اما در تحلیلشان نوعی منطق درونی دیده می‌شد. آنها «رژیم سلطنتی» را «کثیف‌ترین و مرتجع‌ترین رژیم» می‌دانستند و علاوه بر مخالفت اسلام با این نوع رژیم «جمود جامعه»، «سکون جامعه‌ها» و «غیرمتحرک» بودن آنها را نتایج پیامدهای حاکمیت نظام سلطنتی می‌شمارد. چون فرمانروایان نالایق نظام سلطنتی، کارایی لازم برای اداره امور کشور را ندارند. ناگزیر دست به خشونت زده و دیکتاتوری خود را آغاز می‌کنند. پس محور اصلی تفکر حزب ملل اسلامی در مخالفت با نظام سلطنتی، مبارزه با دیکتاتوری بود، بخصوص مبارزه با محمدرضا شاه پهلوی که مظهر ظلم و ستم به شمار می‌آمد.

رهبر حزب ملل هرچند با عبارات کوبنده، رژیم سلطنتی را مورد حمله قرار داده بود؛ اما از مبانی معرفت‌شناختی سلطنت و مشخصه و ماهیت اصلی آن تعریف درست و علمی به دست نمی‌دهد. وی از میان کلیه مؤلفه‌های چنین نظام‌هایی فقط به موروثی بودن آن اشاره می‌کند و تمامی نواقص موجود در جامعه را نیز متوجه همین مشخصه سلطنت می‌کند. در یکی از مقالات ارگان خلق تحت عنوان «انهدام رژیم سلطنت» آمده است:

ما اگر به رژیم‌های موجود نظری بیفکنیم خواهیم دید که کثیف‌ترین و مرتجع‌ترین رژیم، رژیم سلطنتی است. سلطنت همان رژیمی است که هزاران سال پیش وحشیها و بربرها آن را به وجود آوردند و این همان میراث ننگین گذشته می‌باشد. ما معتقدیم که رژیم سلطنت باید در همه

جامعه‌ها منهدم گردد. باید دستگاه شاهی و شاه بازی از بین برود باید اشخاصی که خود را شاه می‌خوانند با شدیدترین وجهی به مرگ محکوم شوند. این شاهان که جز خیانت و جنایت ارمغان دیگری نیاورده‌اند نسلاً بعد نسل بر مردم حکومت می‌کنند و خفقان را روز به روز شدیدتر می‌نمایند... ما از لفظ شاه جز خیانت و جنایت چیز دیگری نمی‌فهمیم شاه یعنی جنایتکار، شاه یعنی دزد و غارتگر، شاه یعنی عوام‌فریب، شاه یعنی حق‌کش، شاه یعنی ظالم، ما این معانی را از لفظ شاه می‌فهمیم. شاهی باید از بین برود. ۳۵

رهبر حزب برای انهدام سلطنت راهکارهایی نشان می‌داد و بر طبق مراحل مختلف حزبی، تبلیغات و ایجاد آگاهی سیاسی در بین توده‌ها را مهمترین عامل نابودی آن می‌دانستند. ارگان حزب در تحلیل خود از سلطنت، تفاوت ظریف و دقیقی بین حکومت سلطنتی و حکومت دیکتاتوری قائل می‌شود و حکومت دیکتاتوری را یک مرحله بالاتر از سلطنت می‌داند؛ زیرا دیکتاتوری ناگزیر موروثی نیست.

حزب، مخالفت با سلطنت و دیکتاتوری را بر ایدئولوژی تقویت بخش آن؛ یعنی ناسیونالیسم نیز گسترش می‌دهد و برای نیل به این هدف - یعنی حذف فکر ناسیونالیستی - توجه خاصی بویژه به ادبیات می‌کند. زیرا معتقد بود که افکار مردم هر جامعه، بسته به نوع ادبیات آن جامعه است؛ یعنی ادبیات هم می‌تواند روح مبارزه و انقلابیگری را در اذهان مردم ایجاد و تقویت کند و هم می‌تواند منجر به خمودگی، تن‌پروری و مقدمه آداب و رسوم ارتجاعی شود. آنان با این دیدگاه به تحلیل ادبیات جامعه ایران پرداختند و آن را مردود دانستند، معتقدند:

در اسلام ادبیاتی که اساسش فاسد است به درد نمی‌خورد. ادبیات ایران بر اصل ناسیونالیستی بنا گذاشته شده است در صورتی که ما با افکار ناسیونالیستی می‌جنگیم و با آن مخالفیم. مردم ولایات متحده اسلامی باید از افکار ناسیونالیستی دور شوند. باید حس ملیت‌پرستی را در خود بکشیم. این حس غیر انسانی، این حس غیر اسلامی و غیر انقلابی باید از جامعه ما زدوده شود. ۳۶

آنان به کارکرد دو جانبه ادبیات ایران از یک سو، در تقویت بنیه‌های ملی‌گرایی ایرانی و به تبع آن سلطنت پی بردند و از سوی دیگر، آن را مانع اصلی تحقق دیدگاه‌های انترناسیونالیستی حزب دانستند. به عبارت دیگر، وجود دیدگاه ناسیونالیستی را رقیبی قدرتمند در برابر دیدگاه انترناسیونالیستی خود می‌دیدند. آنان در راستای مخالفت با سلطنت و ناسیونالیسم، جهت پیکان حملاتشان متوجه ادبیات کلاسیک ایرانی بود و آن را به دلیل بی‌علاقگی به امور اجتماعی و تقویت حس ملیت پرستی، مستحق نابودی می‌دانستند. ادبیات مقبول از دیدگاه آنها، ادبیاتی است که در خدمت اصول انقلاب انترناسیونالیستی اسلام باشد. «در انقلاب غزل، داستانهای عشقی، اشعاری که حس بی‌علاقگی نسبت به امور اجتماعی را تقویت می‌کنند و مردم را تخدیر می‌نمایند از قبیل اشعار عرفا و غیره که مسلماً دست استعمارگران در انتشار این کتابهای ارتجاعی فرقه صوفیه دخالت داشته و دارد اینها کلاً باید از بین برود و از همه مهمتر اشعاری که حس ملیت پرستی را به وجود می‌آورد»<sup>۳۷</sup> مخالفت شدید و دشمنی ستیزجویانه دست اندرکاران حزب ملل با ادبیات کلاسیک ایرانی، مخالفت سید احمد کسروی با ادبیات را در ذهن تداعی می‌کند. هر دو با ادبیات قدیمی مخالفت می‌کردند اما زاویه و بینش‌شان کاملاً متضاد بود. در واقع، هر یک از «ظن» و دیدگاه خود به نقد می‌پرداخت.

آنان نظام حکومتی جمهوری را نیز علی‌رغم تفاوت ماهوی با نظام سلطنتی، با دلایل دیگر مورد حمله و انتقاد قرار می‌دادند. آنها جمهوری را به خلف وعده در اعطای آزادی به مردم، دروغ‌گویی در تبلیغاتشان مبنی بر حفظ حقوق بشر متهم می‌کردند و مصداق عینی این ناسازگاری را نظر و عمل مروجان جمهوری، فجایع آنها در کشورهای مختلف آسیایی، آفریقایی و امریکای لاتین برمی‌شمردند.

هر چند هدف نهایی حزب ملل، تشکیل حکومت اسلامی فراملیتی در کل جهان اسلامی بود؛ اما آنها تصویری روشن از مبانی معرفتی و دورنمای حکومت اسلامی مورد ادعای خود ارائه نداده بودند. شاید رهبر حزب، در جو و فضای امروز، الگوی ذهنی حکومت اسلامی حزب را همان «جمهوری اسلامی» که پس از انقلاب روی کار آمد، قلمداد نماید - همچنان که در یادداشتهای خود همین نکته را بر مؤلف تأکید داشتند - اما نمی‌توان «جمهوری اسلامی» را با

تصویر مبهم وی از حکومت اسلامی مقایسه کرد و آن را دقیقاً منطبق با آن دانست. حکومت مورد نظر حزب ملل اسلامی نه با دیکتاتوری و نه با دموکراسی موافق است. وجه تمایز حکومت مورد نظر حزب ملل اسلامی با دیکتاتوری این است که حکومت‌های دیکتاتوری ذاتاً خشن و حساس هستند و به افکار و اندیشه‌های دیگران توجهی نمی‌کنند و حتی نمی‌توانند کمترین انعطافی در عقاید و اندیشه‌ها به وجود بیاورند. در حالی که، حزب ملل اسلامی به تمامی افکار و نظریات مردم توجه می‌کند و به این منظور کمیته‌های فرعی فرهنگی تشکیل می‌دهد تا ضمن بررسی دقیق افکار و نظریات، هر فکر و نظریه‌ای که قابل استفاده باشد در برنامه‌های اجرایی قرار داده شود. از سوی دیگر اسلام، دیکتاتوری و استبداد را مذموم شمرده است و آن را سبب هلاکت می‌داند و سران حکومت‌های اسلامی را به اجرای قوانین اسلامی محدود می‌داند.

حکومت اسلامی حزب ملل، با اصول دموکراسی نیز مغایرت دارد. زیرا هدف نهایی نظام‌های دموکراتیک غربی «تحقق کامل حکومت مردم بر مردم است» در چنین حکومت‌هایی «مردم در هر گونه کاری آزاد و مختارند. ربا و احتکار جایز است. پیروی از عقاید مخالف عقل و منطق اشکالی ندارد. بروز تفاوت‌های فاحش اجتماعی و پیدا شدن جمعیت‌های منحرف که دشمن کار و فعالیتند از نتایج استقرار چنین سیستمی است».<sup>۳۸</sup> در نظام‌های دموکراتیک قوانین توسط مجلس منتخب مردم وضع می‌شود و به منظور تطبیق خود با شرایط زمانی و مکانی قابل تغییر هستند. در حالی که، حکومت اسلامی حزب ملل، قوانین اساسی را از جانب خداوند می‌دانند و همه را ملزم به اطاعت از آن می‌کنند. در چنین حکومتی هیچ کس و نهادی حق وضع قانون را ندارد بلکه نهاد‌های مجری و ناظر قانون هستند. قوانین حکومت اسلامی چون از جانب خدا وضع می‌شوند غیر قابل تغییر و لازم اجرا و واجب الاطاعتند. از اینجاست که حکومت اسلامی حزب ملل با نظام‌های دموکراتیک مغایرت پیدا می‌کند. با این همه، حکومت اسلامی حزب ملل از این دو شیوه بیرون نیست، بلکه آمیزه‌ای از آن دو می‌باشد. به عبارت دیگر، «حزب ملل دارای دو جنبه است: دیکتاتوری است به اعتبار اینکه قوانین را از اسلام می‌گیرد و دموکراسی است بدین معنی که نحوه اداره را به دست توده‌ها می‌سپارد. بدین ترتیب، حزب ملل و روش‌های

تنظیمی آن از اساس با احزاب دیگر متفاوت است و تنها نامی که می‌توان بر آن نهاد همان روش اسلامی است.<sup>۳۹</sup> حزب ملل، حزب توده‌ای است «بدین معنی که بر اساس یک فکر کار نمی‌کند بلکه این توده مردم و افکار آنها است که چرخهای سنگین آن را می‌چرخاند».<sup>۴۰</sup>

کادر رهبری حزب؛ علی‌رغم مخالفت‌های خود با نظام‌های دیکتاتوری و جمهوری، قواعد و چهارچوب نوینی برای انتخاب مقام رهبری در حکومت اسلامی مورد ادعایشان ارائه نداده است. هر چند بر اساس اصل پنجم مرامنامه، کمیته مرکزی حزب ملل مرجع اعلائی دولت اسلامی است و ریاست عالیّه آن با رهبر حزب می‌باشد؛ اما شرایط و ویژگیهای انتخاب اعضای کمیته مرکزی و رهبر به هیچ وجه مشخص نشده است. از سوی دیگر، عزل و نصب رهبر نیز در یک دوره کاملاً بسته انجام می‌شود؛ زیرا بر اساس اصل ششم، عزل و نصب رهبر حزب از اختیارات کمیته مرکزی است. در حالی که خود رهبر، ریاست عالیّه آن را بر عهده دارد و مجالس دو گانه (مجلس مردم و مجلس بزرگان) نیز وظیفه‌ای جز نظارت بر کلیه برنامه‌ها و رساندن خواسته‌های مردم به دولت را ندارد و حتی بر اساس اصل یازدهم «پارلمان دولت اسلامی مقنن قانون نیست» بلکه فقط جنبه نظارتی دارد.

با این همه حزب ملل اسلامی، از دیدگاه‌های بسیار مترقیانه در زمینه فعالیت‌های سیاسی و مشکلات توده‌های مردم برخوردار بود.<sup>۴۱</sup> بر اساس اصل هشتم مرامنامه حزب، زنان نیز حق دادن رأی و انتخاب کردن را داشتند. عملی مترقیانه که در آن زمان مخالفان جدی در میان قشرهای مذهبی و متعصب جامعه داشت. آنان حتی عضویت زنان در فعالیتهای مخفی حزبی را نیز به رسمیت شناخته و عملاً اقدام به جذب زنان کرده بودند که در فهرست اسامی اعضا، نام یک زن نیز به چشم می‌خورد. رهبر حزب، گنجاندن چنین اصلی را در مرامنامه حزبی از یک سو، تحت تأثیر فرهنگ جهانی در زمینه حقوق زن ارزیابی می‌کند و از سوی دیگر، آن را متأثر از دیدگاهها و رفتار پدرش در امور اجتماعی می‌داند که دقیقاً منطبق با دیدگاه اسلامی است.<sup>۴۲</sup> زیرا به نظر وی در تاریخ اسلام حق مشارکت زنان در امور سیاسی و اجتماعی وجود دارد.

نگرش حزب ملل به قدرت، نگرشی تمامیت‌خواه و اقتدارگراست. زیرا حزب ملل به دلیل دیدگاههای خاص خود، تحمل فعالیت هیچ حزب دیگری را نداشت و بر اساس اصل دوازدهم

مرامنامه حزبی، فعالیت کلیه احزاب غیر مجاز به شمار می‌آید.

از آنجا که حزب ملل، داعیه حاکمیت و تسلط بر کل جهان اسلام را در سر داشت، برای حکومت اسلامی مرز سیاسی و جغرافیایی نیز نمی‌توانست قائل شود. مرزهای آن با گستره ایدئولوژی اسلامی در حال تغییر و نوسان بود و حتی در یک دید آرمانی، هدف نهایی خود را «عضویت تمام توده‌های جهان در حزب ملل اسلامی»<sup>۴۳</sup> قلمداد کرده بود؛ اما با نگاه واقع‌بینانه رهبران حزب، مرزهای جغرافیایی و سیاسی براساس مرزهای ایدئولوژیکی و عقیدتی گسترش می‌یابند و جهان بر دو قطب دارالاسلام و دارالکفر تقسیم می‌شود. حزب ملل اسلامی نماینده دارالاسلام که «جنبش بین‌المللی و اسلامیسیم» را رهبری می‌کرد و نظام سرمایه‌داری و جنبش بین‌المللی کمونیست نیز نمایندگان دارالکفر محسوب می‌شدند. در واقع، در جهان معاصر تضاد ذاتی موجود بین دارالاسلام و دارالکفر، به اختلاف و ستیزهای پایان‌ناپذیر این سه نظام بدل شده است. بنابراین، هدفشان نه تنها از بین بردن نظام سرمایه‌داری بلکه مبارزه ایدئولوژیکی با کمونیستها نیز از مسائل مورد توجه آنان بود؛ زیرا جنبش بین‌المللی کمونیستی رقیبی سرسخت برای جنبش بین‌المللی اسلامی محسوب می‌شد. جنبش بین‌المللی اسلامیسیم تقویت نمی‌شود مگر آنکه جنبش بین‌المللی کمونیسم تضعیف گردد.<sup>۴۴</sup> برخلاف تقسیم‌بندی جهانی که مبتنی بر گرایشهای ایدئولوژیکی و عقیدتی است، تقسیم‌بندی داخلی حکومت اسلامی به ولایات مختلف براساس اصل چهاردهم با رعایت محیط، اصول جغرافیایی و استراتژیکی انجام می‌شد. در این تقسیم‌بندی تفاوت‌های ایدئولوژیکی و اعتقادی بدون اینکه با سازوکاری ویژه حل و فصل گردد، نادیده گرفته شده است. به نظر می‌رسد، رهبر حزب ملل تحت تأثیر اندیشه‌های اترانسینوالیستی اسلامی، درصدد بهره‌گیری از برخی مفاهیم آن بود تا ایدئولوژی خاص اسلامی و جهانگیر را جایگزین کیشهای مختلف و متفوق در عالم اسلام بنماید و با این اهرم، یکپارچگی در عالم اسلام ایجاد کند. به عبارت بهتر، تبلیغ این ایدئولوژی حزبی، مرتبه‌ای فراتر از اندیشه تقریب مذاهب اندیشمندان اسلامی در جامعه عمل پوشاندن بر اتحاد و یکپارچگی عالم اسلام بوده؛ اما ظاهراً حزب فاقد راهکارهای عملی شدن این نوع ایدئولوژی اسلامی می‌باشد. با بررسی نشریه‌ها و ارگان حزب چنین استنباط می‌شود که آنان هیچ تحلیل یا راهکاری

برای حل اختلافات زبانی، نژادی و عقیدتی ارائه نداده بودند و شاید منظور از اصول استراتژیکی مندرج در اصل چهاردهم نیز مسائل زبانی و نژادی باشد.

حزب ملل، اصول سیاست خارجی خود را بر محور «سیاست استواز»، «دوستی و صلح»، «کمک به تحقق صلح جهانی»، «پشتیبانی از حقوق ملل ضعیف» و در نهایت «سیاست ضد استعماری» قرار داده بود.<sup>۴۵</sup> لازم به توضیح است که حزب ملل، کشورهای اسلامی را جزء ولایات متحده اسلامی و تحت نظر حکومت اسلامی محسوب می‌کرد و مسائل این ولایات را از مسائل داخلی خود می‌دانست نه مسائل خارجی. مقصودشان از «سیاست استوار» سیاستی است که «بر اصول عقیده و مسلک بنا شده باشد... سیاستی که اساس آن تغییرپذیر نخواهد بود».<sup>۴۶</sup> در جهت‌گیری سیاست خارجی حزب ملل، مخالفت و حمله به سیاستهای استعماری آمریکا و انگلیس به عنوان امپریالیستهای مادر و همچنین بهائیت و صهیونیسم به عنوان اقرار آنان نقش مؤثری داشت. آنان شوروی را نیز به دلیل بهبود روابط با رژیم شاه و استقبال از هیأت اعزامی ایران به مسکو در تیرماه ۱۳۴۴ مورد انتقاد شدید قرار داده بودند.<sup>۴۷</sup> مبارزات و اختلافات ایدئولوژیکی پایان‌ناپذیر کمونیسم و اسلام نیز روابط آنان را در نزدیکی به هم محال ساخته بود. حزب ملل معتقد بود که باید در همه حال با استعمارگران مبارزه کرد. خواه این استعمارگر از بلوک شرق باشد خواه از بلوک غرب. حمایت از ملتهای ستمدیده‌ای که برای آزادی و استقلال با نیروهای ارتجاعی مبارزه می‌کردند، از اصول تغییرناپذیر حزب ملل بوده است. این پشتیبانی بدون توجه به اختلافات عقیدتی، ایدئولوژیکی و منطقه‌ای بود.<sup>۴۸</sup> به طور کلی، می‌توان گفت حزب ملل اسلامی، علی‌رغم تأثیرپذیری از جریانهای شیعی عراق، جزء پیشروترین احزاب اسلامی در ایران به شمار می‌آید که دیدگاههای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی‌اش تا انقلاب اسلامی میان جریانها و حرکت‌های اسلامی بی‌نظیر و در مقایسه با فداییان اسلام و هیأت‌های مؤتلفه اسلامی از برتری خاصی برخوردار بوده است.

در تحلیل کلی و نهایی از پیدایش و علل نابودی حزب ملل اسلامی، می‌توان چنین گفت که این حزب، یکی از حلقه‌های زنجیروار پدیده‌های بنیادگرای اسلامی محسوب می‌شود. حرکتها و جنبشهای بنیادگرای اسلام در جهان عرب به دلیل سلطه مستقیم استعمار بر آنجا، فعالیتی بیش

از ایران داشته است. البته جامعه ایرانی تجربه پیدایش جمعیت‌های بنیادگرای اسلامی را پیش از حزب ملل تجربه کرده بود و آن هم فعالیت فداییان اسلام بود و اندیشه‌های تند و افراطی آنها تأثیراتی بر روی تفکرات رهبر حزب ملل داشته است. موسوی بجنوردی در این باره می‌نویسد:

تأثیر فداییان اسلام در اندیشه‌های من در این حد بود که آرمانهای آن عزیزان به شدت مرا مجذوب می‌کرد و شاید یکی از آگاهیه‌های اولیه حقیر برای گرایش به ایدئولوژی مذهبی، حرکت فداییان اسلام بود.<sup>۴۹</sup>

شاید بتوان حرکت فداییان اسلام را، اولین جنبش خودجوش جوانان بنیادگرای ایرانی دارای تفکر اسلامی قلمداد کرد که تأثیر اندکی از جریان‌ات خارج از ایران پذیرفته بودند؛ اما حزب ملل، حلقه جدایی‌ناپذیر یا به عبارت دیگر، نقطه اصلی پدیده بنیادگرایی جهان عرب شیعه در ایران بوده است. البته نباید نقش علما و مراجع بزرگ ایرانی مقیم عراق در پاگیری چنین تفکری را فراموش کرد.

بنا بر مطالعات هرایرد کمجیان، که بر روی نود و یک حرکت بنیادگرای اسلامی اعم از شیعه و سنی در جهان عرب انجام داده است، بنیادگرایی در میان تمامی بخشها و قشرهای جامعه از بالاترین طبقات تا پایین‌ترین آن به چشم می‌خورد. اما منبع اصلی تأمین نیروی سازمانهای اسلام‌گرا بیشتر طبقات متوسط و طبقه پایین جامعه شهری و روستایی بوده است.<sup>۵۰</sup>

حزب ملل اسلامی نیز از نوع حرکت‌های سیاسی - نظامی طبقات پایین و متوسط شهری بود. این حزب برخلاف برخی از گروه‌های اسلامی پیش از خود همچون فداییان اسلام نه تنها متکی بر طبقات پایین سنتی جامعه نبوده و منبع اصلی تأمین نیروی انسانی‌اش طبقات متوسط جدید و سنتی بوده است؛ بلکه رهبران حزب تلاش می‌کردند افراد مستعد با گرایشهای مذهبی و متعصب دینی را که مخالفتی با تفسیرهای جدید اسلام نداشته باشند به عضویت درآورند. می‌توان گفت حزب ملل اسلامی جزء حرکت‌هایی به شمار می‌رود که سعی کرده بود ارتباط منطقی و منسجمی بین طبقات متوسط سنتی و متوسط جدید جامعه برقرار سازد. گردانندگان حزب با سازوکارهای ویژه، تفاوت طبقاتی و تضادهای احتمالی ناشی از آن را در نظر داشتند و به حل این اختلاف پرداختند. آنان بیشترین تلاش خود را در رفع این مشکل به جذب نیروهای

جوان با تحصیلات مدارس جدید صرف کردند. زیرا جهت‌دهی سیاسی به دیدگاه و پیشش یک جوان تحصیلکرده دبیرستانی یا دانشجوی دانشگاهی بسیار آسانتر از افراد میانسال با دیدگاههای قدیمی و ثابت بود. شاید به این دلیل در حزب ملل اسلامی برخلاف سایر حرکت‌های احزابی دیگر مانند هیأت‌های مؤتلفه اسلامی، افق‌های فکری و دیدگاه‌های اعضا متفاوت و متمایز و به کلی مغایر نبودند؛ به عبارت دیگر، در هیأت‌های مؤتلفه با توجه به خاستگاه اجتماعی - مذهبی و سیاسی آن، تنوع دیدگاه‌های سیاسی - مذهبی بیش از حزب ملل بود. هیأت‌های مؤتلفه از روحانیون، دانشجویان و محصلان مدارس جدید، طلاب علوم دینی، بازرگانان آگاه به مسائل سیاسی، پیشه‌وران و کارگران و شاگردان صفوف مختلف بازار با تمایلات متعصب دینی تشکیل شده بود. این تنوع طبقاتی و دیدگاهی در حزب ملل اسلامی کمتر به چشم می‌خورد بلکه آن از نوعی یکدستی اندیشه‌های سیاسی و مذهبی برخوردار بوده است. اعضایش بیشتر از میان دانشجویان، دانش‌آموزان، دبیران و مهندسان جوان انتخاب شده بود. اکثر قریب به اتفاق اعضای این حزب از میان خانواده‌های متوسط و پایین شهر با گرایش‌های مذهبی بوده است. از میان اعضای ۷۰ نفره حزب ملل که در اسناد ساواک اسامی آنها آمده است، ۱۴ نفر معلم (آموزگار دبستان و دبیر که تعدادی از آنها در حین تدریس مشغول تحصیل در دانشگاه نیز بودند)، ۱۴ نفر دانش‌آموز دبیرستانی، ۱ نفر محصل علوم دینی، ۷ نفر دانشجو (۲ نفر دانشجوی هنرهای زیبا، ۵ نفر دانشجوی رشته علوم پایه و فنی)، ۳ نفر کارمند ادارات دولتی، ۵ نفر سرباز و وظیفه (که از این تعداد ۱ نفر سپاه دانش، ۱ نفر لیسانس احتیاط، ۲ نفر لیسانس وظیفه که یکی از آنها مهندس برق بوده، ۱ نفر گروهان یکم)، ۲ نفر کارگر کارخانه، ۷ نفر از مشاغل رده پایین بازار (حلبی‌ساز، حسابدار چوب فروشی، مصالح فروش، دلال بازار، مرغدار، یزاز، سماورساز که از هر کدام از این مشاغل ۱ نفر مشغول بوده است)، ۱۶ نفر بیکار (۱ نفر لیسانس فیزیک و بقیه با مدرک دیپلم و زیر دیپلم)، یک نفر خانه‌دار (خانم) بوده است.<sup>۵۱</sup>

پایگاه و خاستگاه اجتماعی افرادی که به دلایل مختلف از حزب استعفا داده یا به هر دلیل دیگر کنار گذاشته شده یا طرد گردیده بودند شبیه پایگاه و خاستگاه اعضا بوده است. از میان ۲۵ نفر از این دسته افراد که مشخصات آنها در اسناد ساواک منعکس شده است، ۵ نفر دانش‌آموز، ۹

نفر آموزگار، ۳ نفر دانشجو (۲ نفر دانشجوی دانشکده پلی تکنیک و ۱ نفر دانشکده پزشکی)، ۱ نفر کارمند شرکت، ۱ نفر کارگر گرمابه، مشاغل ۶ نفر نیز مشخص نشده است.<sup>۵۲</sup>

وضعیت اجتماعی ۳۱ نفر از افرادی که گزارشی از آنها به کمیته مرکزی ارسال شده و تحقیقات لازم در مورد شرایط ورود آنها به حزب انجام شده است یا در حال انجام بود؛ اما هنوز به عضویت رسمی حزب درنیامده بودند به صورت زیر می توان دسته بندی کرد، ۶ نفر دانشجو (رشته های شیمی، برق، نساجی، ادبیات)، ۲ نفر لیسانس بیکار (رشته های حقوق و فیزیک)، ۵ نفر دانش آموز، ۴ نفر کارمند ادارات دولتی، ۵ نفر مشاغل رده پایین بازار (کاسب، پیراهن دوز، آهن فروش)، ۲ نفر کارگر (کارگر دوزندگی و کاغذفروشی)، ۶ نفر بیکار (۴ نفر دیپلم بیکار، ۲ نفر بدون ذکر مدرک تحصیلی).<sup>۵۳</sup>

در اسناد ساواک محل سکونت ۶۵ نفر تهران، ۴ نفر قم و یک نفر رشت اعلام شده است؛ اما با توجه به محل صدور شناسنامه یا تولد آنها، می توان ادعا کرد که اکثر آنها شهرستانی بوده یا دست کم تعلقاتی در شهرستانها داشته اند. محل صدور شناسنامه ۱۶ نفر تهران، ۴۰ نفر شهرستانهای مختلف کشور بدون اینکه رابطه منطقی بین آنها وجود داشته باشد، ۲ نفر عراق، ۱۲ نفر نامشخص اعلام شده است.<sup>۵۴</sup>

پایین ترین سن عضو ۱۵ سال و بالاترین آن ۳۷ سال و میانگین سن بین ۲۴ و ۲۵ ساله بوده است. کانونهای عضوگیری و فعالیت حزب ملل اسلامی از اصول کلی حاکم بر احزاب فعال مخفی تبعیت می کردند. در واقع، می توان گفت که احزاب با مشی مسلحانه و مخفی به دلایل امنیتی و اصول پنهان کاری به کانونها و منابع تأمین نیروی انسانی محدودی دسترسی داشتند و جذب نیرو نیز با رعایت اصول کامل پنهان کاری انجام می گرفت. هر حزب و گروهی با توجه به گرایشهای سیاسی و عقیدتی، کانونهای خاص جذب نیرو دارد. مدارس، دانشگاهها و جلسات دینی و مذهبی (عزادریها، جلسات قرآن و تفسیر) از مهمترین کانونهای جذب نیرو برای حزب ملل اسلامی به شمار می رفته است؛ اما مهمترین اصل حاکم بر این مراکز نیروی انسانی جوان، روابط دوستی، آشنایی خانوادگی و روابط نسبی وسیعی است. حزب ملل اسلامی نیز بسان احزاب مخفی کار دیگر، سعی خود را بر جذب نیروهایی که پیوستگی خویشاوندی با هم

داشتند متمرکز می‌ساخت؛ به این دلیل که ممکن است از یک خانواده چند نفر واجد شرایط، عضویت حزب را پذیرا شوند.

رژیم پهلوی در مراحل اولیه دستگیری که سعی کرده بود حزب ملل اسلامی را به نوعی التقاطی یا حتی به پیروی از اندیشه‌های مارکسیستی متهم نماید، اعلام داشت در موارد اقتصادی و اجتماعی اصول کمونیسم الهام‌بخش تشکیل‌دهنده این حزب بوده است و به عبارت دیگر پایه فکری این جمعیت کلکتیویزمی است که با بعضی از قواعد و مقررات اسلامی پوشیده است.<sup>۵۵</sup> باز هم از این تحلیل فراتر رفته در یکی از نشریه‌های دولتی حزب ملل اسلامی را به عنوان یکی از «شبکه‌های دست نخورده حزب منحل‌توده» نامیده و مدعی شده است که با کشف این شبکه، حزب منحل‌توده سازمانهای انتظامی، موفقیتی بزرگ و اطلاعات ذی‌قیمتی درباره فعالیت‌های زیرزمینی حزب توده به دست آورد.<sup>۵۶</sup> اما پس از بازجویی‌های اولیه اعضای دستگیر شده نه تنها از التقاط فکری و ایدئولوژیکی این حزب دست برداشتند بلکه در گزارش‌هایشان به گرایش‌های صحیح مذهبی آنها اشاره کردند و هدفشان را «برقراری دولت واحد اسلامی تحت قوانین اسلام» اعلام نمودند. هر چند رژیم پهلوی نتوانست آنان را از لحاظ فکری، التقاطی و مارکسیستی معرفی نماید؛ اما در زمینه تشکیلاتی و شیوه‌های پنهان‌کاری به اقتباس از آن گواهی داد. به قطع یقین یکی از دلایل عقب‌نشینی رژیم از ادعای پیشین خود، اعترافات صریح اعضا و به دست آوردن مدارک و اسناد جدید از منازل افراد بود که طی این بازجویی‌ها حتی به یک مورد مشکوک که این حزب را از نظر ایدئولوژیکی به مرام کمونیستی نسبت دهند به دست نیاوردند. در خلاصه گزارش‌های ساواک از روند بازجویی‌های اعضای حزب، اکثراً به هدفشان؛ یعنی تشکیل حکومت اسلامی اشاره کرده‌اند و بعضی از آنها حتی دلیل عضویت در حزب و مخالفت با رژیم را غلط بودن رژیم مملکت و مخالفت وی با قوانین اسلامی و سرسپردگی به بیگانگان عنوان کرده‌اند و دیگر اینکه، تمایل شدید روحانیت به مرجعیت تشیع بویژه امام خمینی (س)، داشتن ایمان قاطع به دین مبین اسلام و مشاهده فقر و بی‌عدالتی‌های اجتماعی از دلایل دیگر گرایش اعضا به حزب ملل بوده است. برای روشن ساختن ابعاد قضیه، خلاصه بازجویی بعضی از اعضا که در اسناد ساواک منعکس شده، ذکر می‌گردد.

حسین روانپاک یکی از اعضای دستگیر شده اظهار می‌دارد:

هدف حزب تشکیل دولت اسلامی بوده که با حکومت فعلی فرق دارد.

مثلاً [حزب] ملل اسلامی مخالف سلطنت مشروطه می‌باشد.<sup>۵۷</sup>

احمد شیرینی یکی دیگر از اعضا منظور خود را از قبول عضویت در حزب مزبور، داشتن ایمان قاطع به دین مبین اسلام و اجرای قوانین دینی آن اظهار می‌دارد.<sup>۵۸</sup>

حسن حامد عزیزی دبیر حزب نیز پیرامون تشکیل دولت اسلامی اظهار نمود:

سعادت جامعه بشری بستگی به تطبیق قوانین قرآن داشته زیرا قوانین

آن از جانب خداوند نازل شده است و بشر نمی‌تواند مقنن قانون باشد تنها

خداوند عقل کل و منزّه از هرگونه نقص است و اجرای آن بجز از راه

تأسیس دولت اسلامی امکان‌پذیر نبوده و جهت نیل به هدف؛ یعنی تشکیل

دولت اسلامی باید به یک اقدام مسلحانه دست زد.<sup>۵۹</sup>

محمدباقر عباسی «علت ورود به حزب و عضویت آن [را] به دلیل علاقه به آیت‌الله خمینی و فقر و محرومیت و همچنین فساد جامعه و قبول کاپیتولاسیون توسط نمایندگان مجلس عنوان نموده است.»<sup>۶۰</sup> یوسف رشیدی علی محمدی دربارهٔ هدفش از عضویت در حزب ملل اسلامی اظهار می‌دارد که: «چون معتقد به دین اسلام بوده و به او گفته شده حزب مزبور برخلاف نظر مراجع تقلید عمل نمی‌کند لذا به منظور بهبود وضع مسلمانان و دفاع از قرآن قبول عضویت نموده است.»<sup>۶۱</sup> ساواک با استناد به اسناد و مدارک مکشوفه از منازل اعضا که بیشتر مجلات و نشریات مذهبی، عکس و اعلامیه و نوارهای مراجع از جمله امام خمینی (س)، آیت‌الله خویی و آیت‌الله حکیم؛ کتابها و نوارهای سخنرانی شخصیت‌های ملی - مذهبی همچون مهدی بازرگان و نهضت آزادی و دکتر محمد مصدق، به این نتیجه رسیده بودند که حزب ملل اسلامی قطعاً گرایش مذهبی ضد سلطنت دارد. سوابق سیاسی اعضای آن نیز هیچ‌گونه شک و شبههٔ اسلامی بودن را برای ساواک باقی نگذاشته بود؛ زیرا حزب ملل تا حد مقدور سعی داشت اعضای خود را از میان افراد فاقد سابقه در شهربانی و ساواک انتخاب کند. علی‌رغم این سخت‌گیری که برای اصول پنهان‌کاری نیز ضروری بود از میان کل اعضا، پنج نفر دارای پیشینهٔ سیاسی بودند و سابقه

دستگیری داشتند که همه این سوابق نیز دلیلی بر مذهبی بودن اعضا بوده است، محمد جواد حجتی کرمانی به دلیل اقدام بر ضد امنیت داخلی و خطابه‌های ضد دولتی‌اش، محمد حسین سیفی‌ان به دلیل جانبداری از شیخ طاهری واعظ، کیوان مهشید به دلیل پخش اعلامیه‌های جبهه ملی و مشارکت در جلسات آنها، احمد احمد به دلیل شرکت در تظاهرات دانش‌آموزان در سال ۱۳۳۸ و اهانت به نخست‌وزیر وقت، مهدی جعفریان به دلیل شرکت در تظاهرات ۱۵ خرداد و دستگیر شدنش.<sup>۶۲</sup>

حضور تعدادی از اعضای این حزب پس از سپری کردن دوران محکومیت خود در میان احزاب سیاسی - نظامی همچون سازمان مجاهدین خلق، حزب الله و برخی حرکت‌های چپ، جزء مظاهر بارز و مؤثر بیداری سیاسی و مشوق حرکت‌های پیکارجویانه شدند و هم اکنون نیز تعدادی از اعضای این حزب جزء مسئولین مملکتی می‌باشند.

حزب نوپای ملل اسلامی بنا به عللی، در همان مراحل اولیه فعالیتشان با شکست مواجه شدند. در شکست حزب عوامل گوناگونی دخالت داشته است که می‌توان این عوامل مؤثر را به دو دسته: ۱- عوامل داخلی حزب؛ ۲- عوامل خارجی (جامعه ایران) تقسیم کرد.

### ۱- عوامل داخلی حزب

- عدم تجربه کافی و جوان بودن رهبر و کادر کمیته مرکزی و اعضای حزب؛  
- فقدان آموزش و تعلیمات رزمی برای پنهان‌کاری و اختفاء در صورت لزوم به علت نداشتن امکانات نظامی؛

- عدم آشنایی دقیق کادر رهبری به اصول، سازمان و تشکیلات حزبی.

### ۲- عوامل خارجی

- عدم شناخت موقعیت خود و حکومت مرکزی؛  
- تسلط مقتدرانه حکومت مرکزی بر اوضاع کشور با کمک نیروی ساواک؛  
- عدم درک درست کادر رهبری از سطح آگاهی‌های مردم و اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه.

آنها نیز همچون عناصر چپ‌گرا نتوانستند بر اساس ساختارهای جامعه ایران نظریه‌ای که به

واقعیت و عمل نزدیک باشد، ارائه دهند. به عبارت دیگر، ذهنیت و تصورات آرمانی آنها با عینیات و واقعیت‌های موجود در جامعه تفاوت‌های بسیاری داشت.

### یادداشت‌ها:

- ۱) احمد موثقی، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، جلد ۲، ۱۳۷۱، ص ۱۳۷.
- ۲) جویس. ان. ویلی، نهضت اسلامی شیعیان عراق، ترجمه مهوش غلامی، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۳، ص ۵۳.
- ۳) حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ص ۹۴.
- ۴) همان، ص ۹۵.
- ۵) بیژن جزینی، تاریخ سی ساله ایران، جلد ۲، ص ۱۷۶.
- ۶) موسوی بجنوردی از یک خانواده روحانی و فرزند آیت الله میرزا سید حسن بجنوردی - صاحب کتاب القواعد الفقیه و منتهی الاصول و از مراجع بزرگ نجف - و نوه دختری آیت الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی مرجع بزرگ تقلید شیعیان بوده است.
- ۷) محمدکاظم بجنوردی، «حزب ملل اسلامی (خاطرات)»، فصلنامه تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۳، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۰، ص ۱۹۵.
- ۸) مهدی عراقی، ناگفته‌ها (خاطرات)، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۰، ص ۲۵۸.
- ۹) حزب دعوت اسلامی، جزوه مبانی فکری حزب دعوت اسلامی، صص ۲۴ - ۲۶.
- ۱۰) قسمتی از یادداشت‌های موسوی بجنوردی در جواب سؤالات نگارنده در تاریخ ۱۳۷۶/۹/۳.
- ۱۱) محمد کاظم بجنوردی، «حزب ملل اسلامی (خاطرات)»، ص ۱۸۸.
- ۱۲) حزب ملل اسلامی، «تاکتیک جهش انقلاب»، شماره ۱۵، ص ۱.
- ۱۳) حزب ملل اسلامی، «ما و مرحله کنونی»، شماره ۱، ص ۱.
- ۱۴) حزب ملل اسلامی، «پی ریزی انقلاب»، شماره ۱۴، ص ۲.
- ۱۵) حزب دعوت اسلامی، جزوه مبانی فکری حزب دعوت اسلامی، صص ۲۴ - ۲۶.
- ۱۶) نشریه خلق ارگان حزب ملل اسلامی، فروردین ۱۳۴۲، شماره ۳، ص ۹.
- ۱۷) حزب ملل اسلامی، «پی‌ریزی انقلاب»، شماره ۱۴، ص ۴.
- ۱۸) غلامرضا نجانی، تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، جلد ۱، ۱۳۷۳، ص ۳۷۳.
- ۱۹) ناصر حدیدی، مصاحبه با تاریخ‌سازان (مصاحبه با مهندس عزت‌الله سبحانی)، ص ۱۹۳.
- ۲۰) مهدی عراقی، همان، ص ۲۵۹.
- ۲۱) آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۹۳، شماره سند ۲۴ - ۶۹.
- ۲۲) همان، کد پرونده ۳۶۷۴، فاقد شماره سند.

- ۲۳) محمد جواد حجتی کرمانی، «حزب ملل اسلامی (خاطرات)»، فصلنامه تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۱، شماره ۲، ۱۳۷۰، ص ۲۱۴.
- ۲۴) حزب ملل اسلامی، «انضباط شرط لازم پیروزی است»، شماره ۲، ص ۳.
- ۲۵) آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۷۴، فاقد شماره سند.
- ۲۶) حزب ملل اسلامی، «انضباط شرط لازم پیروزی است»، شماره ۲، ص ۱.
- ۲۷) ابن خاطرات در بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی نگهداری می‌شود.
- ۲۸) مجله سپید و سیاه، سال ۸، شماره ۲۶، ۱۳۴۴/۱۱/۸، ص ۶۰.
- ۲۹) آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۹۴، فاقد شماره سند.
- ۳۰) قسمتی از یادداشتهای موسوی بجنوردی در جواب سؤالهای نگارنده.
- ۳۱) همان.
- ۳۲) همان.
- ۳۳) مصاحبه با محمد کاظم موسوی بجنوردی (رهبر حزب)، بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، پنجشنبه ۱۳۷۹/۲/۲۲.
- ۳۴) نشریه خلق ارگان حزب ملل اسلامی، شماره ۷، ۱۳۴۴/۵/۱، صص ۱ و ۴.
- ۳۵) همان.
- ۳۶) همان، شماره ۶، ۱۳۴۴، ص ۸.
- ۳۷) همان.
- ۳۸) آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، جزوه شرح مواد تنظیمی، پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۷۵، ص ۱.
- ۳۹) همان.
- ۴۰) همان.
- ۴۱) برای آگاهی از مرانامه حزب ملل اسلامی رجوع کنید به: مجله پیام انقلاب، سال ۱۳۶۱، شماره ۸۷، صص ۵۴ - ۵۶.
- ۴۲) مصاحبه با محمدکاظم موسوی بجنوردی، بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، پنجشنبه ۱۳۷۹/۲/۲۲.
- ۴۳) آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، جزوه شرح مواد تنظیمی، پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۷۵، ص ۱.
- ۴۴) حزب ملل اسلامی، «جامعه بین‌الملل»، شماره ۱۱، ص ۳.
- ۴۵) مرانامه حزب ملل اسلامی، اصول ۱۹ تا ۲۷.
- ۴۶) نشریه خلق ارگان حزب ملل اسلامی، شماره ۶، تاریخ ۱۳۴۴/۴/۱، ص ۶.
- ۴۷) همان، شماره ۷، ۱۳۴۴/۵/۱، صص ۱ و ۸.
- ۴۸) همان، شماره ۶، ۱۳۴۴/۴/۱، ص ۶.
- ۴۹) قسمتی از یادداشتهای موسوی بجنوردی در جواب سؤالهای نگارنده.
- ۵۰) هرابرد کمجیان، جنبشهای اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، چاپ دوم، تهران: کیهان، ۱۳۷۲، ص ۹۵.
- ۵۱) آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۹۳، شماره سند ۱۲۰ - ۱۲۴.

- ۵۲) همان، کد پرونده ۳۶۷۴، فاقد شماره سند.  
 ۵۳) همان.  
 ۵۴) همان، کد پرونده ۳۶۹۳، شماره سند ۱۲۰ - ۱۲۴.  
 ۵۵) همان، کد پرونده ۳۶۷۴، فاقد شماره سند.  
 ۵۶) نشریه فرمان، شماره ۳۵۴۰، ۱۳۴۴/۸/۵؛ به نقل از پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۷۴، فاقد شماره سند.  
 ۵۷) پرونده حزب ملل اسلامی، کد پرونده ۳۶۹۳، شماره سند ۵۵.  
 ۵۸) همان.  
 ۵۹) همان، شماره سند ۳۱.  
 ۶۰) همان، شماره سند ۴۱.  
 ۶۱) همان، شماره سند ۴۶.  
 ۶۲) همان، شماره سند ۶۹.

## تجلی و ظهور اسماء مستأثره از دیدگاه امام خمینی (س)

سید قوام الدین حسینی\*

چکیده: براساس متون دینی خدای متعال اسمی را برای خویش برگزیده که کسی از آن آگاه نیست. عموم عرفا مرتبه احدیت را اسم مستأثر الهی می‌دانند و معتقدند این اسم در غیب ذات حق باقی مانده و در عالم ظهور پیدا نکرده است. امام خمینی (س) در تألیفات مختلف عرفانی خود تأکید دارند که این اسم به مانند سایر اسماء الهی در عالم ظهور دارد، ولی مظاهر این اسم که همان جهت ارتباط مستقیم اشیاء به حق است همانند خود این اسم برگزیده حنند.

### مقدمه

یکی از آرای عرفانی امام خمینی (س) که از برجستگی و درخشش خاصی برخوردار است و در جای جای آثار و تألیفات عرفانی ایشان به مناسبت‌های مختلف تبیین و تفسیر شده نظریه ظهور اسماء مستأثره الهی در عالم است. عرفای بزرگ کمتر در این مورد سخن گفته‌اند و چنان‌که از بعضی بیانات حضرت امام برمی‌آید، اصل این جهش فکری و عرفانی در ایشان به وسیله استاد عرفان امام، مرحوم شاه‌آبادی، ایجاد شده است و سپس با تأمل و شرح و بسط و تبیین

\* کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی.

ابعاد مختلف آن به صورت یک نظریه متین و قابل دقت درآمده است. در این نوشتار ابتدا به جایگاه اسم مستأثر در بین اسماء الهی اشاره می‌شود و بعد از طرح نظریات عرفای عالیقدر در ظهور اسماء مستأثره، به طرح نظریه امام خمینی (س) در این خصوص می‌پردازیم.

### جایگاه اسم مستأثر در میان اسماء الهی

اسماء الهی تعینات و تجلیات ذات و وسایط فیض حَقِّد و فیض الهی از طریق آنها به عوالم ملک و ملکوت می‌رسد و در واقع عوالم وجود مظاهر اسماء و صفات حق هستند. اولیای حق در سیر به سوی خدای متعال بعد از فنای از خود و خودی و سیر در عوالم نور، اسماء و صفات حق را مشاهده و در اسماء حق سیر می‌کنند. از اخبار و ادعیه صادر از اهل بیت عصمت (ع) استفاده می‌شود که خدای متعال اسمائی دارد که آنها را برای خویش برگزیده است و احدی از آنها آگاه نیست. این اسماء به «اسماء مستأثره» معروف شده‌اند. «استیثار» در لغت به معنی برگزیدن و به خود اختصاص دادن است و مستأثره، که از مصدر استیثار گرفته شده، به معنی برگزیده می‌باشد.

راغب اصفهانی در مفردات می‌گوید: «الاستیثارُ التَّفَرُّدُ بِالشَّيْءِ مِنْ دُونِ غَيْرِهِ»<sup>۱</sup> و در بحارالانوار آمده است: «استأثر بالشئِ أي استبدَّ به و حَصَّ به نفسه»<sup>۲</sup> از روایات ذیل استفاده می‌شود که اسماء مستأثره از مراتب غیبی اسم اعظم هستند که کسی از آنها آگاه نیست. امام باقر (ع) در این مورد می‌فرماید:

و نَحْنُ عِنْدَنَا مِنَ الْأَسْمَاءِ الْأَعْظَمِ اثْنَانِ وَ سَبْعُونَ حَرْفًا وَ حَرْفٌ وَاحِدٌ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى اسْتَأْثَرَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَهُ.<sup>۳</sup>

بر اساس همین روایات، امام خمینی (س) در مقام بیان مراتب اسم اعظم، اسم مستأثر را از مراتب غیبی اسم اعظم برشمرده‌اند:

اما الاسم الاعظم بحسب الحقيقة الغيبية التي لا يعلمها إلا هو ولا استثناء فيه، فبالاعتبار الذي سبق ذكره، وهو الحرف الثالث والسبعون المستأثر في علم غيبه.<sup>۴</sup>

از روایت باب «حدوث اسماء» اصول کافی استفاده می‌شود، اسم مستأثر که از آن به اسم «مکنون» و «مخزون» نام برده شده است، جهت بطون و غیب اولین اسم الهی و در حجاب اسماء سه گانه دیگر است. به همین دلیل به اعتباری تعین و اسم است و به اعتبار دیگر عدم تعین و غیب و واسطه در ظهور اسماء دیگر می‌باشد.

عن ابی عبدالله (ع) قال: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمَاءً... فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ، فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَحَجَبَ مِنْهَا وَاحِدًا وَهُوَ الْإِسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ... وَهَلِيهِ الْأَسْمَاءُ الثَّلَاثَةُ أَرْكَانٌ وَحَجَبَ الْإِسْمُ الْوَاحِدُ الْمَكْنُونُ الْمَخْزُونُ بِهَلِيهِ الْأَسْمَاءِ الثَّلَاثَةِ.<sup>۵</sup>

در صحف عرفانی نیز آمده که غیب ذات حق تعالی، از شدت بطون و غیب، بدون واسطه برای هیچ‌یک از اسماء و صفات ظاهر نمی‌شود و برای ظهور اسماء و بروز آنها احتیاج به واسطه‌ای است که جانشین ذات در ظهور کمالات ذات در مرائی اسماء و صفات گردد. این واسطه و «خلیفه» در ظهور کمالات ذات در مظاهر اسماء، وجهی به جانب غیب دارد که به این جهت غیب و غیر متعین است و وجهی به جانب اسماء دارد که به این جهت متعین و ظاهر در اسماء است.

ان الاسماء والصفات الالهية ايضاً غير مرتبطة بهذا المقام الغيبي بحسب كثراتها العلمية غير قادرة على اخذ الفيض من حضرة بلاتوسط شيء... فلا بُدَّ لظهور الاسماء و بروزها و كشف اسرار كنوزها من خليفة الهية غيبية يستخلف عنها في الظهور في الاسماء و ينعكس نورها في تلك المرايا... هذه الخليفة الالهية و الحقيقة القدسيه التي هي اصل الظهور لا بُدَّ ان يكون لها وجه غيبي الى الهوية الغيبية ولا يظهر بذلك الوجه ابدأ، و وجه الى عالم الاسماء والصفات بهذا الوجه يتجلى فيها.<sup>۶</sup>

این واسطه در ظهور اسماء را که امام خمینی (س) «خلیفه الهی» و «اصل خلافت» نام می‌نهد در صحف عرفانی «وحدت حقیقی» نامیده‌اند. تعینی که برای ذات حق تعالی به اعتبار انصاف به این وحدت حقیقی لازم می‌آید «تعین اول» یا «حقیقت محمدی» نامگذاری شده است.<sup>۷</sup>

اولین تعین الهی که واسطه در ظهور اسماء از مقام غیب می‌باشد «وحدت مطلقه» و وحدت حقیقی است، که جهت بطون آن را «احدیت» و جهت ظهور آن را مقام «واحدیت» و ظهور اسماء می‌نامند. مقام احدیت ذاتی که جهت بطون اولین تعین الهی است، همان اسم مستأثر الهی است.<sup>۸</sup>

### ظهور و تجلی اسماء مستأثره در عالم

در این بخش به بحث از معنای اسم مستأثر می‌پردازیم و اینکه آیا برگزیده بودن این اسم به این معناست که در عالم ظاهر نشده و مظهری در عالم ندارد یا به این معناست که مظهرش هم مثل خود این اسم برگزیده بوده و برای احدی معلوم نمی‌شود.

عرفا به طور عموم اسماء مستأثره را اسمائی می‌دانند که به ذاتشان طالب بطون و غیب هستند و اثری از آنها در عالم خلق ظاهر نمی‌شود و مظهری در عالم ندارند. صدرالدین قونوی در کتاب *مفتاح غیب الجمع و الوجود*، اسماء ذاتی حق را به دو قسم می‌داند: یک قسم از این اسماء، حکم و اثرشان در عالم ظاهر می‌شود و در عالم مظهر دارند که یا از طریق همین مظاهر آثار از پشت حجاب برای نیکوکاران شناخته می‌شوند و یا از طریق کشف و شهود برای کَمَل از عرفا و اولیاء معلوم می‌گردند. قسم دیگر از اسماء ذاتی، اسمائی هستند که اثری از آنها در عالم ظاهر نمی‌شود و به همین جهت برای احدی معلوم نمی‌گردند. این قسم دوم همان اسماء مستأثره الهی هستند.

ثم اسماء الذات قسمان، احدهما ما تعین حکمه و اثره فی العالم فیرف  
من خلف حجاب الاثر كما قلنا و ذلك للعارفين الابرار او كشافاً و شهوداً و  
هو وصف الکَمَل و ثانيهما ما لم يتعين له اثر و هو المشار اليه بقوله: او  
استأثرت به فی علم الغیب.<sup>۹</sup>

این اسماء با اینکه در عالم خلق ظاهر نمی‌شوند، صورت آنها در مرتبه اعیان ثابت (مرتبه علم الهی از دیدگاه عارف) موجود است. به همین اعتبار به صور این اسماء در مرتبه اعیان ثابت «ممتنعات» اطلاق شده است. معنای ممتنع در اصطلاح عارف عامتر از معنای آن در اصطلاح حکیم است. در اصطلاح عرفا، ممتنعات به صورتی می‌گویند که در عین وجود در مرتبه اعیان در

خارج تحقق پیدا نمی‌کنند، یا به جهت شدت وجود (مثل صور اسماء مستأثره) و یا به جهت باطل بودن و عدم امکان تحقق در خارج (مثل اجماع نقیضین). در اصطلاح حکیم ممتنع فقط قسم دوم را شامل می‌شود.

وهی الممتنعات قسمان، قسم یختص بفرض العقل ایاه کشریک الباری  
 و قسم لا یختص بالفرض، بل هی امور ثابتة فی نفس الامر، موجودة فی  
 العلم، لازمة لذات الحق، لانها صور للاسماء الغیبیة المختصة بالباطن من  
 حیث هو ضد الظاهر، او للباطن وجه یجتمع مع الظاهر ووجه لا یجتمع  
 معه... وتلك الاسماء هی التي قال (ص) فی فتوحاته واما الاسماء الخارجة  
 عن الخلق والنسب فلا یعلمها الا هو، لانه لا تعلق لها بالاکوان والی هذه  
 الاسماء اشار النبی (ص) او استأثرت به فی علم غیبیک.<sup>۱۰</sup>

بر طبق این نظر چون این اسماء طالب غیب و بطون هستند در خارج ظاهر نمی‌شوند و به همین لحاظ که در خارج موجود نیستند و مظهري ندارند، برای احدی معلوم نشده و برگزیده حق هستند.

### اطلاق اسم مستأثر بر مقام ذات

امام خمینی (س) در شرح دعای سحر و در شرح عبارت «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ أَشْرَانِكَ بِأَكْبَرِهَا» بعد از بیان این مطلب که اسماء و صفات الهی حجب نوری برای ذات حقند و اینکه ذات احدی تنها از طریق اسماء و صفات ظهور می‌یابد و در مقام غیب ذات، اسم و رسم و حدی نیست، می‌فرماید: یکی از احتمالات در معنای اسم مستأثر این است که منظور از این اسم همان مقام غیب باشد و اطلاق اسم بر مقام غیب ذات به این جهت است که خود ذات علامت و نشانه برای ذات می‌باشد.

هذا فان اشرت باطلاق الاسم فی بعض الأحيان علی هذه المرتبة التي  
 هی فی عماء و غیب كما هو احد الاحتمالات فی الاسم المستأثر فی علم  
 غیبه، كما ورد فی الاخبار وأشار الیه فی الاثار الذي یختص بعلمه الله، وهو  
 الحرف الثالث والسبعون من حروف الاسم الاعظم المختص بعلمه به

— تعالی — فهو من باب ان الذات علامة للذات، فانه علم بذاته لذاته.<sup>۱۱</sup>

امام خمینی (س) در تعلیقات بر کتاب مصباح الانس بعد از کلام فونوی در تقسیم اسماء ذاتی و اینکه اسماء مستأثره در خارج حکم و اثر ندارند، این قول را که اسم مستأثر، همان مقام غیب ذات است به استادشان در معارف الهی، مرحوم شاه‌آبادی، نسبت می‌دهند و می‌فرمایند ظاهر کلام فونوی این است که اسماء مستأثره در عالم مظهري ندارد، استاد عارف کامل ما می‌فرمودند که اسم مستأثر، همان ذات احدی و مطلق حق است، زیرا ذات الهی با تعیین منشأ ظهور اسماء است، اما ذات مطلق بدون تعیین منشأ ظهور اسماء نیست و اطلاق اسم هم بر مقام ذات از باب تسامح در تعبیر است، نه اطلاق حقیقی.

قال شيخنا العارف الكامل — دام ظلّه — ان الاسم المستأثر هو الذات  
الاحدية المطلقة، فان الذات بما هي متعينة منشاء للظهور دون الذات  
المطلقة، اي بلا تعين، و اطلاق الاسم عليه من المسامحة و الظاهر من كلام  
الشيخ و تقسيمه، الاسماء الذاتية الى ما تعين حكمه و ما لم يتعين، انه من  
الاسماء الذاتية التي لا مظهر لها في العين.<sup>۱۲</sup>

اطلاق اسم بر آن از باب تسامح در تعبیر بوده و به همین دلیل اثری از آن در عالم ظاهر نمی‌شود، زیرا ذات غیبی حق با تعیین منشأ ظهور اسماء و اعیان است و بدون تعیین مقام غیب با هیچ موجودی مرتبط نیست، چنان‌که قبلاً اشاره شد.

### کلام استاد حسن‌زاده آملی، در تبیین اسماء مستأثره

معظم له، در درس مصباح الانس، در مقام تبیین اسماء مستأثره فرمودند: «هر یک از اسماء الهی به طور غیر متناهی برگزیده حَقَّند و در عالم ظاهر نمی‌گردند.»  
اسماء الهی در کمال اطلاقتشان، عین ذات حَقَّند، چنانچه اساطین عرفانی به آن تصریح کرده‌اند. ابن فناری در مصباح الانس می‌فرماید:

لان الحقائق الكلية للاسماء في كمال اطلاقها عين الذات و هو المراد  
بقول الشيخ (س) في مواضع لا تحصى انها من حيث انتسابها اليه عين

با توجه به این مطلب، بیان حضرت استاد - دام ظلّه - که اسماء الهی به طور غیر متناهی برگزیده حَقّند در عین متانت، به یکی از دو قول گذشته بازمی‌گردد و منظور از اسماء مستأثره بر طبق این بیان یا مقام احدیت ذاتی است که واسطه در ظهور اسماء در مرتبه واحدیت است، چنانچه قبلاً اشاره شد، و نظر مشهور عرفا هم بر آن است و یا مقصود مقام غیب ذات است که در قول دوم بیان کردیم و در هر دو صورت این اسماء مظهري در عالم ندارند و برای احدی معلوم نیستند.

### اسماء مستأثره مظاهر مستأثر دارند

امام خمینی (س) نظر سومی درباره اسم مستأثر دارند که به مناسبت‌های مختلف در کتابهای عرفانی خود به آن اشاره کرده و از جهات مختلف به تبیین و تفسیر آن پرداخته‌اند. قبل از طرح نظر ایشان و برای فهم بهتر آن لازم است ابتدا مقدمه‌ای طرح شود. در کتب عرفانی بیان شده که ذات حق تعالی از همه عوالم بی‌نیاز است و هیچ‌گونه اشاره عقلی و وهمی بدان راه نمی‌یابد و از این جهت نمی‌توان آن را مورد بحث قرار داد. به همین لحاظ، موضوع عرفان نه ذات حق تعالی که خدای متعال است از جهت ارتباطش با خلق.

فموضوعه التخصیص به وجود الحق سبحانه من حیث الارتباطین لا  
من حیث هولانه من تلك الحیثیة غنی عن العالمین لاتناله اشارة عقلیه او  
وهیه فلا عبارة عنه فكیف یبحث عنه او عن احواله وكذا عن حقیقه من  
حقیقه. ۱۴

یکی از حقایقی که عرفا در مقام تبیین چگونگی ارتباط حق تعالی با اشیا، که موضوع عرفان است، بیان کرده‌اند این است که اشیا از دو طریق با خدای تعالی مرتبطند: یکی از طریق سلسله علل و معلولاتی که در نظام وجود، در تحقق آنها دخالت دارند و از همین طریق با ارتباط به مبادی عالی می‌توان به باطن اشیا راه یافت و از آن آگاه شد. طریق دوم ارتباط اشیا با خدای متعال، مستقیم و بدون واسطه و از طریق ارتباط خاص وجودی است که حق تعالی با اشیا دارد، و به همین لحاظ که این طریق، مستقیم و بلاواسطه است کسی

نمی‌تواند از آن آگاه گردد.

ابن فتاری در مصباح الانس از رساله الهادیة صدرالدین قونوی نقل می‌کند که در مقام بیان جهت ارتباط اشیاء با حق تعالی ارتباط مستقیم اشیاء به حق را، جهت وجوبی اشیاء می‌نامد و در بیان سرّ این ارتباط می‌فرماید: سرّ این ارتباط، سریان و حدث ذاتی حق در همه موجودات است که احکام کثرت و وسایط را مستهلک می‌کند و به همین جهت، هر چه غیر حق تعالی در عالم به علیت وصف گردد، در واقع مُعد بوده و مؤثر حقیقی خدای واحد قهار است.

قال الشيخ<sup>(۱۵)</sup> فی الرسالة الهادیة، اقول المشهور المحقق انه ما من موجود من الموجودات الا ارتباطه بالحق من جهتين، جهة السلسلة الترتیب التي اولها العقل الاول، وجهة طرف وجوبه الذي يلي الحق وانه من ذلك الوجه يصدق عليه، انه واجب وان كان وجوبه بغيره و مراد المحققين من هذا الوجوب مخالف من وجه لمراد غيرهم و السرّ فيه عموم وحدة الحق الذاتيه المنبسطة على كل متصرف بالوجود و القاضية باستهلاك احكام الكثرة و الوسائط و الموضحة احدية التصرف و المتصرف، بمعنى ان كل ما سوى الحق تعالی مما يوصف بالعلية فانه معد غير مؤثر، فلا اثر لشيء في شي الا يعد الواحد القهار و اقول الغرض من هذه النكته الاخيرة، ان كل ما يطلق عليه المؤثر في هذه الاصول فالمراد به المعد و المؤثر الحقيقي هو سرّ الالهی و ان كل موجود فوحدة الحق فيه ساريه. ۱۵

جامی در اشعة اللمعات این دو طریق ارتباط با حق تعالی را «وجه خاص» و «سلسله ترتیب» می‌نامد و بر اساس این دو طریق ارتباط به تعریف «جذبه» و «سلوک» در سیر الی الله می‌پردازد و فرق سالک مجذوب و مجذوب سالک را بیان می‌کند.

یکی جهت معیت وی با حق سبحانه و احاطه و سریان وی سبحانه در وی بالذات، بی‌توسط امری دیگر و این جهت را طریق «وجه خاص» گویند و فیضی که از این طریق می‌رسد بی‌واسطه است و توجه بنده را در این جهت «جذبه» گویند و جهت دیگر «سلسله ترتیب» است که فیضی که به وی می‌رسد به وساطت اموری بود که در معیت وی بالوجود الحق سبحانه

مدخلی داشته باشند و فیضی که به وی می‌رسد بر مراتب آنها مرور کند و منصف به احکام آنها متنازلاً به وی برسد و چون بنده بر همین طریق متصاعداً به حق سبحانه بازگردد و با آنکه احکام یک یک مراتب را باز می‌گذارد به مرتبه فوق آن ترقی می‌کند تا با آن اسمی که مبدأ تعین وی است برسد و در آن مستهلک و مضمحل گردد و آن نسبت به وی تجلی ذاتی وی باشد این طریقه را «سلسله ترتیب» گویند و روش بنده را به این طریق مرتبه بعد مرتبه «سلوک» گویند و اصل به این طریق را اگر چه کمتر باشد از اصل به طریق اول، احاطه‌ای هست به احوال مراتب که اصل به طریق اول را نیست و اصل به طریق اول را چون بازگردانند و بر طریق سلسله ترتیب باز به مطلوب رسانند وی را «مجدوب سالک» خوانند و سالک بر طریق دوم را چون سلوک وی منتهی به وجه خاص و استهلاک در آن گردد، «سالک مجدوب» گویند و هر یک از این دو صاحب دولت اقتداء را شاید و تربیت مریدان از وی آید.<sup>۱۶</sup>

پس از ذکر این مقدمه به توضیح نظر امام خمینی (س) درباره اسماء مستأثره می‌پردازیم. به نظر ایشان جهت ارتباط مستقیم اشیاء به حق تعالی که از آن به «سرّ وجودی» یاد می‌کنند، مظهر اسماء مستأثره حق می‌باشد؛ یعنی همان طور که سایر اسماء الهی در عالم اثر دارند و دارای مظهر هستند، اسماء مستأثره هم در عالم اثر دارند و دارای مظهر می‌باشند. اما مظهر این اسماء مثل خود این اسماء برگزیده حق بوده و کسی از آن آگاه نیست. به عبارت دیگر، هیچ اسمی از اسماء الهی بدون مظهر نیست و اسماء مستأثره هم دارای مظهر هستند. مظهر این اسماء جهت ارتباط غیبی اشیاء یا حق تعالی است، زیرا مقام احدیت ذاتی حق ارتباط خاصی با هر شیء دارد که کسی از آن آگاه نیست. بنابراین معنی مستأثر بودن این اسماء این نیست که در عالم مظهر نداشته باشند، بلکه به این معناست که مظهر این اسماء مثل خود این اسماء مستأثره بوده و کسی از آن آگاه نیست.

عندی ان الاسم المستأثر ایضاً له اثر فی العین الا ان اثره ایضاً مستأثر،  
فان للاحدية الذاتية وجهة خاصة مع كل شیء هو سره الوجودی لا يعرفها  
احد الا الله كما قال تعالی: «ما من داتیه الا هو اخذ یناصيتها» «و لكل وجهة هو

مَوْلِيَّهَا» فالوجهة الغيبية لها اثر مستأثر غيبى تدبر تعرف. ۱۷

امام راحل وجه خاص غیبی احدی را که همان سرّ وجودی و رابطه بین اسم مستأثر و اشیاء است، از ضمیر «هو» در دو آیه مذکور استنباط فرموده‌اند.

امام خمینی (س) در تعلیقات بر فصوص الحکم به دنبال کلام شارح قیصری «و ان کان یصل فیض الی کل ما له وجود من الوجه الخاص الذی له مع الحق بلا واسطه» که ارتباط خاص اشیاء با حق «تعالی» و رسیدن فیض الهی از این طریق به اشیاء را بیان می‌دارد، می‌فرماید:

قوله من الوجه الخاص هو الوجهة الغيبية الاحدية التي للاشياء و قد يعبر عنها بالسرّ الوجودی و هذا ارتباط خاص بين الحضرة الاحدية و بين الاشياء بسرّها الوجودی «ما من دائمة إلا هو أخذ بتأصیبتها» ولا يعلم احد كيفية هذا الارتباط الغیبی الاحدی بل هو الرابطة بين الاسماء المستأثرة مع مظاهر المستأثره، فان الاسماء المستأثره عندنا لها المظاهر المستأثره و لا يكون اسم بلا مظهر اصلاً بل مظهره مستأثر فی علم غیبیه فالعالم له حظ من الواحدية و له حظ من الاحدية و حظ الواحدية معروف للکتمل و الحظ الاحدی سرّ مستأثر عند الله «و لکل وجهه هو مَوْلِيَّهَا». ۱۸

حضرت، امام از این بیان نتیجه می‌گیرد چنان‌که عالم از مرتبه واحدیت بهره‌مند است و موجودات مظاهر اسماء حَقَّقند، از مرتبه احدیت هم بهره‌مند است که کسی از آن آگاه نیست. ظهور مقام واحدیت در عالم برای کَمَلین از اولیاء معلوم است. ایشان بر اساس این نظر، ترتیب عوالم را که قیصری در شرح بر فصوص الحکم، آورده است نپسندیده و ترتیب دیگری ارائه می‌کنند. ایشان اولین عالم را سرّ وجودی اشیاء در مقام علم و عین می‌دانند.

بل اول الحضرات حضرة الغیب المطلق ای حضرة الاحدية الاسماء الذاتیه و عالمها هو السرّ الوجودی الذی له الرابطة الخاصة الغیبیة مع الحضرة الاحدية و لا يعلم احد كيفية هذه الرابطة المكونة فی علم غیبیه و هذا السرّ الوجودی اعم من السرّ الوجودی العلمی الاسمائی و العینی الوجودی. ۱۹

حضرت امام در بیانی دیگر درباره اسماء مستأثره، فرق مقام ذات غیبی حق با تجلی احدی

که تمام اسماء و صفات در آن مستهلک هستند و اسم مستأثر الهی است و فرق این دو مقام را با تجلی به جمیع اسماء و صفات توضیح می دهند.

ان الوجود اما ان يتجلى بالتجلى الاحدى المستهلک فيه كل الاسماء و الصفات و هذا التجلى يكون بالاسم المستأثر و الحرف الثالث و السبعين من الاسم الاعظم فهو مقام بشرط اللاتية ففى هذا المقام له اسم الا انه مستأثر فى علم الغيب و هذا التجلى هو التجلى الغيبى الاحدى بالوجهة الغيبية للفيض الاقدس و اما الذات من حيث هي فلا يتجلى فى سرعة من المرائى و لا يشاهدها سالک من اهل الله و لا مشاهد من اصحاب القلوب و الاولياء فهى غيب لا بمعنى الغيب الاحدى بل لا اسم لها و لا رسم و لا اشارة اليها و لا طمع لاحد فيها و اما ان يتجلى بأحدية جمع جميع حقايق الاسماء و الصفات فهو مقام اسم الله الاعظم رب الانسان الكامل<sup>۲۰</sup>

از ظاهر کلام امام در شرح دعای سحر مشخص می شود که ایشان اصل این نظریه را از بیانات استادشان در معارف الهی، مرحوم شاه آبادی، استفاده کرده و آن را شرح و بسط داده اند.

ان الوجود بمراتبها السافلة و العالیه كلها مرتبط بالوجه الخاص مع الله تعالى بلا توسط شیء فان المقيد مربوط بباطنه و سره مع المطلق بل هو عين المطلق بوجه يعرفه الراسخون فى المعرفة و كان شيخنا العارف الكامل - ادام الله ظله على رؤوس مریدیه - يقول: ان المقيد بباطنه هو الاسم المستأثر لنفسه و هو الغيب الذى لا يعلمه الا هو، لان باطنه المطلق و بتعيينه ظهر لا بحقیقته، فالكل حاضر عند الله بلا توسط شیء.<sup>۲۱</sup>

بر اساس همین نظر امام در خطبه وصیت الهی خویش، قرآن کریم را مظهر و مجلای مقام احدیت با تمام اسماء حتى اسماء مستأثره و پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت گرامیش (ع) را مظاهر جمال و جلال حق و خزائن اسرار قرآن بیان می دارند.

الحمد لله و سبحانک اللهم صل على محمد و اله مظاهر جمالك و جلالک و خزائن اسرار کتابک الذى تجلى فيه الاحدية بجميع اسمائك حتى المستأثر منها الذى لا يعلمه غيرک و اللعن على ظالمهم اصل الشجرة

الخبيثة.

## نظریه ظهور اسماء مستأثره از دیدگاه ناظرین در مباحث عرفانی و محققین بعد از ایشان

مؤلف محقق کتاب شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم این نظر امام را در اسم مستأثر پسندیده است و در قسمتهای مختلف این کتاب، آن را بیان می‌دارد.

حق آن است که اسم مستأثر در عالم عین اثر دارد ولی اثر آن اسم نیز مستأثر است.

ایشان کلام امام را در تعلیقه بر مصباح (صفحه ۲۱۸) نقل می‌کند و در حاشیه این عبارت می‌گوید:

هیچ اسمی از اسماء حق خالی از ظهور و سریان در مظاهر نیست چیزی که هست، مظاهر در احکام تابع اسماء حاکمه‌اند و از حقیقت و احکام و خصوصیات اسم حاکم، حکایت می‌نمایند. یکی از احکام اسماء مستأثره خفاء حقیقت آن است و در عالم وجود مظهر این اسم که ساری در جمیع حقایق است مستأثر است.<sup>۲۲</sup>

در دعاهای وارد شده از حضرات معصومین - علیهم السلام - همان طور که به اسماء دیگر الهی در مقام دعا تمسک شده به اسماء مستأثره هم تمسک شده است.

أَسْأَلُكَ بِكُلِّ إِشْمٍ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي شَيْءٍ مِنْ كُتُبِكَ  
أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ<sup>۲۳</sup> وَأَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ فِي مَخْرُوجِ الْغَيْبِ  
عِنْدَكَ،<sup>۲۴</sup> وَاللَّهِمَّ اسْأَلُكَ بِأَسْمِكَ الْمَكْتُونِ.<sup>۲۵</sup>

آیت الله محمدی گیلانی - دام ظلّه - در رساله اسم مستأثر در وصیت امام، در تحلیل نظر امام در اسم مستأثر، تمسک به این اسماء در مقام دعا و واسطه بودن آنها در رسیدن فیض به عوالم خلق را در تأیید نظر امام می‌آورند:

دلیل حضرت امام بر این مدعا ظاهرأ، حیثیت اسم بودن «اسم مستأثر»

است، زیرا پیدایش اسم به اقتضای حاجات ممکنات است و اسماء الهی قبله حاجتند که آفریدگان، فطرتاً به تناسب حاجات به اسماء بدان جا روی می‌آوردند و جبله ناله و لابه سر می‌دهند و به زبان فطرت قضای حاجاتشان را می‌طلبند.

و همین است مدلول آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» [اعراف: ۱۸] و آیه: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» [الرحمن: ۳۹] بلکه این استظهار به مقتضای اصول برهانی و قواعد عرفانی است.... مصادر برکات و خیرات و مراجع حاجات همان اسماء و صفاتند که به تناسب برکات و حاجات مصدريت و مرجعیت دارند و ظهور اسماء و صفات نیز به واسطه فیض اقدس و خلیفه کبری «که همان خلافت محمدیه و اصل و مبدأ آن است» تحقق یافت.

پس چگونه ممکن است اسم اگر چه مستأثر باشد بدون مظهر و اثر باشد و قبله حاجات نباشد مضافاً به اینکه در بعضی از دعوات مأثوره، اسم مستأثر، مورد تمسک جهت قضای حاجات واقع شده است.<sup>۲۶</sup>

از آنچه تاکنون از دیدگاه محققین و بیانات امام در مواضع مختلف در تبیین این نظر نقل شد به دقت و ظرافت این نظر پی می‌بریم. تعبیرات اخبار و ادعیه درباره اسماء مستأثره به طور عموم، بر غیبی بودن این اسم و عدم آگاهی از آن حتی برای نبی ختمی مرتبت (ص) که مظهر اسم جامع الهی است، دلالت دارد؛ چنانچه در این نظریه مثل نظریات دیگر بر آن تأکید شده است. اما نسبت به ظهور این اسماء در عالم تعابیری در اخبار و ادعیه موجود است که در ظاهر با این نظر سازگار نیست. برای مثال، در زیارت «ال یاسین» تعبیر «لَا يُخْرِجُ مِنْكَ إِلَىٰ غَيْرِكَ». آمده است. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْئَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي خَلَقْتَهُ فِي ذَاتِكَ وَاسْتَقَرَّ فِيكَ وَلَا يُخْرِجُ مِنْكَ إِلَىٰ شَيْءٍ أَبَدًا» یا در موارد دیگر آمده است که این اسماء را در نزد خودت برگزیدی: «أَوْ اسْتَأْتَرْتُ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ»، اگر چه در این موارد چون ارتباط خاص و وجودی اشیاء که مظاهر اسماء مستأثره‌اند با مقام غیب احدی مستقیم و بدون واسطه است، این تعابیر یا وجودی که این اسماء در عالم مظهر دارند هم سازگار است. اما اینکه، اسماء الهی قبله حاجتند و باید در عالم مظهر

داشته باشند، نسبت به مرتبه واحدیت و مقام ظهور اسماء درست است، اما همان طور که بیان شد، اسم مستأثر مرتبه احدیت و جهت غیبی مرتبه اسماء است و واسطه در ظهور اسماء از مقام غیب می باشد و همان طور که در ظاهر عبارت «... فَأَظْهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةَ أَسْمَاءٍ لِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا وَحَجَبَ مِنْهَا وَاجِدًا وَهُوَ الْإِسْمُ الْمَكْنُونُ...» روایت باب «حدوث اسماء» اصول کافی هم به دست می آید احتیاج خلائق به اسماء ظاهر در مقام واحدیت است و مرتبه بطون این اسماء که اسم مستأثر الهی است محل حاجت خلائق نیست. البته امام این حدیث را در کتاب شرح دعای سحر<sup>۲۷</sup>، بر عالم خلق و اسم اعظم فعلی تطبیق داده اند.

#### یادداشتها:

- ۱) راغب اصفهانی، المفردات فی غرایب القرآن، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ. ق، ص ۱۰.
- ۲) محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت: طبع جدید، جلد ۸۵، حدیث ۱، ص ۲۵۵.
- ۳) در کتاب، «حجت» اصول کافی، جلد ۱، ص ۳۳۴، بابی با عنوان «ما أعطی الانمه - علیهم السلام - من اسم الله الاعظم» باز شده که سه روایت در این باب نقل کرده است و... مفسرین به طور معمول این روایات را در تفسیر آیه کریمه «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» می آورند. در کتاب بحار الانوار، جلد ۲۷، طبع جدید، تحت عنوان «ان عندهم الاسم الاعظم به يظهر منهم الغرایب» مجموع این روایات نقل شده است.
- ۴) روح الله موسوی خمینی، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ پنجم، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶.
- ۵) محمدبن یعقوب کلینی، اصول کافی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت<sup>(ع)</sup>، جلد ۱، «باب حدوث الاسماء»، ص ۱۵۲.
- ۶) روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۳، ص ۱۶-۱۷.
- ۷) صائغ الدین علی التزکة، القواعد، چاپ سنگی، ص ۷۹.
- ۸) سید محمد حسین طباطبایی، [علامه]، الرسائل التوحیدیه، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب، «رسالة الاسماء»، ص ۴۷.
- ۹) محمدبن حمزة الفناری، مصباح الانس، چاپ سنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ با همکاری وزارت ارشاد اسلامی، فصل چهارم از فصول فاتحه، ص ۱۴.
- ۱۰) داود بن محمود القصری، مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی قدیم، ص ۱۸-۱۹.
- ۱۱) روح الله موسوی خمینی، شرح دعای سحر، صص ۱۱۴-۱۱۵.
- ۱۲) روح الله موسوی خمینی، تعلیقات بر مصباح الانس، مؤسسه پاسدار اسلام، چاپ دوم، ص ۲۱۸.
- ۱۳) محمدبن حمزة الفناری، مصباح الانس، ص ۱۳.

- ۱۴) همان.
- ۱۵) همان، ص ۲۸.
- ۱۶) عبدالرحمان جامی، اشعة اللمعات، انتشارات علمیه حامدی، صص ۱۴ - ۱۵.
- ۱۷) روح الله موسوی خمینی، تعلیقه بر شرح فصوص الحکم، مؤسسه باسدار اسلام، چاپ دوم، سال ۱۴۱۰ هـ. ق، ص ۲۶.
- ۱۸) همان.
- ۱۹) همان، ص ۳۲.
- ۲۰) همان، ص ۱۴.
- ۲۱) روح الله موسوی خمینی، شرح دهای سحر، ص ۱۷۶.
- ۲۲) جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، تهران: چاپ امیرکبیر، فصل دوم، ص ۲۶۱.
- ۲۳) حاج شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان، دعای مشلول.
- ۲۴) محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، جلد ۹۱، ص ۱۲۱.
- ۲۵) همان، جلد ۸۶، ص ۲۵.
- ۲۶) محمد محمدی گیلانی، رساله اسم مستأثر در وصیت امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۲، صص ۵۱ - ۵۳.
- ۲۷) روح الله موسوی خمینی، شرح دهای سحر، ص ۱۳۸.

٦ : مقاله ..... پژوهشنامه متین ٦/٥

## نگرشی فقهی بر روشهای تنظیم خانواده

حسن رضا خلجی\*

چکیده: در این مقاله روشهای مختلف تنظیم خانواده معرفی شده و سپس حکم فقهی هر یک با توجه به منابع فقهی قابل دسترس بیان گردیده است.

به طور کلی روشهای تنظیم خانواده، با لحاظ مکانیسم عمل، به چهار گروه عمده تقسیم می‌شود:

(۱) برخی راهها مانع انعقاد نطفه و تشکیل جنین می‌شود که به کارگیری آنها فی حدّ نفسه اشکال شرعی ندارد.

(۲) روشهایی که نطفه منعقد شده را از بین می‌برد و استفاده از آنها به نظر فقهای امامیه و برخی مذاهب دیگر اسلامی ممنوع و حرام است. البته در این بحث و بررسی نشان داده شده که غیر مذهب امامیه دلیل معتبری برای حکم به حرمت اسقاط جنین قبل از دیدن شدن روح ارائه نکرده‌اند.

(۳) روشهایی که مکانیسم عمل آنها دقیقاً مشخص نیست؛ یعنی در درجه اول از تشکیل نطفه جلوگیری می‌کنند و در صورت عدم موفقیت در این مرحله، در وهله بعد باعث از بین رفتن جنین تشکیل شده می‌گردند که استفاده از این روش نیز مطابق اصل برائت سانی ندارد، هر چند که بهتر است از این روشها استفاده نشود.

(۴) روش نازاسازی یا عقیم کردن که دلیل معتبری برای حکم به حرمت آن در دست

نیست. در نتیجه، نازاسازی عملی است که فی حدّ نفسه منع شرعی ندارد.

### مقدمه

از زمانی که بشر متوجه رابطه تولید نسل و آمیزش جنسی شد و بنا به دلایل و ضرورت‌هایی در صدد پیشگیری از بارداری برآمد، به تناسب ارتقای سطح فکر و دانش و پیشرفت علم پزشکی، از روش‌های مختلفی برای تنظیم خانواده بهره جست. تاریخچه استفاده از روش‌ها و شیوه‌های گوناگون جلوگیری از بارداری به قدمت مسأله تشکیل خانواده است و از قدیم الایام تدابیری برای جلوگیری از بارداری اندیشیده شده است:

در جوامع ابتدایی به طور عمده از روش‌های جادویی و طلسمی بهره می‌جستند؛ مثلاً زنان بعضی از قبایل مصر در قرن ششم میلادی لوله‌هایی را که حاوی کبک‌گریه بود به پای چپ خود می‌بستند و بر این باور بودند که با این عمل زن حامله نمی‌شود.

زنان برخی از قبایل افریقا برای جلوگیری از حاملگی از باروت و کف دهان شتر محلولی تهیه کرده و می‌نوشیدند تا بدین طریق از بارداری ناخواسته جلوگیری شود.

چینیها از سه روز بعد از قاعدگی به مدت چهارده روز قورباغه نابالغ می‌بلعیدند و زنان یونانی به منظور پیشگیری از حاملگی رحم شتر را می‌خوردند. در قرون وسطی از موادی چون برگ بید، آهن زنگ زده و خاک رس و غیره استفاده می‌شد. اینها همه نمونه‌هایی از تلاش بشر به منظور تنظیم خانواده بود.<sup>۱</sup>

امروزه روش‌های تنظیم خانواده به صورت علمی درآمده و از روش‌های متنوعی (از قبیل: روش‌های فیزیکی، شیمیایی، هورمونی، طبیعی و برخی روش‌های متفرقه) برای پیشگیری از بارداری استفاده می‌شود. هر یک از این روش‌ها عوارض خاصی دارد که آشنایی با آنها و نوع تأثیرگذاری و پیامدهایشان در اظهار نظر فقهی تأثیر بسزایی دارد؛ زیرا شناخت موضوع حکم با تمام خصوصیات دخیل در آن برای صدور حکم فقهی ضروری است.

هر چند در این مختصر، مجال کافی برای بحث و بررسی دقیق در مورد هر یک از این روشها و نحوه عملکردشان نیست،<sup>۲</sup> اما شایسته است که ابتدا، هر یک از آنها را با توجه به مکانیسم عملشان تقسیم‌بندی کرده و سپس حکم فقهی هر یک را مورد بررسی قرار دهیم. به طور کلی، روشهای تنظیم خانواده به چهار دسته تقسیم می‌شود که هر یک از آنها را به طور مستقل مورد بررسی قرار داده و احکام فقهی هر یک را ارائه می‌کنیم.

### ۱) روشهای جلوگیری از تشکیل نطفه و احکام فقهی آن

برخی از روشهای تنظیم خانواده از لقاح اسپرم با تخمک و تشکیل نطفه جلوگیری می‌کنند. در این روشها استفاده از شیوه‌های فیزیکی (از قبیل: کاندوم، دیافراگم، اسفنج و کاپ دهانه رحم)، شیمیایی (مانند: قرصها و افشانه‌های مولد کف، کرمها، پمادها و خمیرها، که از یک لوله به داخل واژن فشار داده می‌شوند، و شیافها و ژله‌ها) و هورمونی (مثل: قرصهای ترکیبی یا مختلط و قرصهای ادواری) که به نحوی از ملاقات اسپرم و تخمک ممانعت به عمل می‌آورد متداول است.

یکی دیگر از روشهای بسیار قدیمی تنظیم خانواده که از نظر مکانیسم عمل با این روشها شباهت دارد روش «عزل» یا آمیزش ناتمام است. در این روش جماع قبل از انزال منی پایان می‌یابد. از آنجا که در زمانهای سابق تنها این روش در جوامع اسلامی و بعضاً غیر اسلامی متداول بوده، در کتب حدیث و فقه تنها در مورد این روش بحث شده و آرای فقهی مختلف درباره آن ارائه شده است. ناگفته پیداست که با داشتن حکم شرعی درخصوص این روش می‌توان حکم سایر روشهای مشابه را نیز از آن استنباط کرد.

### الف: جواز عزل در منظر روایات و کلام فقها

در روایات متعددی که از طریق شیعه و سنی نقل شده عمل عزل به عنوان یکی از راههای تنظیم خانواده جایز شمرده شده است و فقهای بزرگ به تبعیت از این روایات فتوا صادر نموده‌اند. ابتدا نمونه‌هایی از روایات مزبور را نقل کرده و آنگاه به نظریه برخی فقها در این باره اشاره می‌کنیم.

در صحیحۀ محمد بن مسلم از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) نقل شده است:  
 عن احدهما عليهما السلام انه سئل عن العزل فقال: أما الأمة فلا بأس، و  
 اما الحرّة فأئني اكره ذلك إلا ان يشترط عليها حين يتزوجها.<sup>۳</sup>

«از امام(ع) درباره حکم شرعی عزل سؤال می شود، امام(ع) می فرماید: عزل نسبت به کنیز اشکالی ندارد اما نسبت به زن آزاد، این کار را نمی پسندم؛ مگر اینکه به هنگام ازدواج با وی شرط شود.»

در صحیحۀ دیگری محمد بن مسلم از امام باقر(ع) نظیر حدیث قبل را نقل می کند با این تفاوت که حضرت فرموده اند: إلا ان ترضی أو ان يشترط ذلك عليها حين يتزوجها.<sup>۴</sup>  
 «مگر اینکه زن راضی شود و یا این امر در هنگام ازدواج با وی شرط گردد.»  
 در برخی روایات عزل به طور مطلق جایز شمرده شده است؛ یعنی حتی اگر زن رضایت ندهد و در هنگام ازدواج هم مرد با او شرط نکرده باشد، ظاهر این دسته روایات بر جواز عزل از سوی مرد دلالت دارد؛ مثلاً در صحیحۀ محمد بن مسلم آمده است:

قال: سألت ابا عبدالله (س) عن العزل؛ فقال: ذاك الى الرجل يصرفه حيث يشاء.<sup>۵</sup>

«محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق(ع) در مورد حکم شرعی عزل پرسش نمودم، حضرت فرمود: آن (منی) در اختیار مرد است هر جا که بخواهد می تواند آن را خالی کند.»  
 روایات متعدد دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که علاقه مندان می توانند به کتب مربوطه مراجعه نمایند.<sup>۶</sup>

مسأله جواز عزل در کتب روایی اهل سنت نیز مورد توجه قرار گرفته است. در حدیثی، جابر در زمینه عزل نقل می کند: کُنّا نعزل علی عهد رسول الله (ص) و القرآن یُنزل.<sup>۷</sup>  
 «ما در زمان پیامبر خدا و در دورانی که قرآن نازل می شد، عزل می کردیم.»

همان گونه که می دانیم در دوران پیش از اسلام و نیز در عصر بعثت پیامبر اسلام(ص) مردم در زمینه مسائل مختلف زندگی (از قبیل: عبادات، معاملات و سیاسات) آداب و رسوم خاصی داشتند. برخورد اسلام با این آداب و رسوم متفاوت بوده است؛ یعنی هر کدام را که با دستیابی به

کمال انسان منافاتی نداشته به صورت صریح یا ضمنی تأیید فرموده، و هر کدام را که با احکام مترقی اسلام ناسازگار بوده مورد مخالفت قرار داده است.

منظور جابر در روایت مذکور این است که اگر عزل با حکم خداوند متعال مخالف بود (چون مسلمانان در عصر نزول قرآن این عمل را انجام می دادند و باب وحی بسته نبود) می بایست قرآن به صورت صریح یا غیر صریح از آن نهی می فرمود یا شخص پیامبر اکرم (ص) با توجه به وحی الهی و فرمان خداوند متعال مسلمانان را از این کار منع می فرمود؛ ولی از آنجا که نه قرآن در این زمینه نهی دارد و نه پیامبر (ص) از آن نهی فرموده، پی می بریم که عزل با قوانین شرع مقدس اسلام مخالفتی ندارد.

در حدیث دیگری ابو بزیر می گوید: کُنَّا نَعزِلُ عَلِيَّ عَهْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَلَمْ يَنْهِنَا.<sup>۸</sup>

«ما در دوران پیامبر خدا (ص) عزل می کردیم، خبر این کار به پیامبر اسلام (ص) رسید ولی حضرت ما را از این عمل منع و نهی نفرمودند.»

در این حدیث، سنت پیامبر (ص) به روش تقریر بیان شده است. یکی از اقسام سنت، تقریر معصوم (ع) است، بدین معنی که کسی در حضور معصوم (ع) کاری انجام دهد یا حکمی از احکام الهی را بیان کند و معصوم (ع) در شرایطی باشد که قدرت و امکان مخالفت با آن عمل یا حکم را داشته باشد (مثلاً تقیّه نکند) اما سکوت کند و مخالفتی ابراز نکند. این سکوت معصوم بیان کننده آن است که آن عمل یا حکم شرعی ابراز شده از سوی شخص مزبور، با حکم و فرمان خداوند مخالفتی ندارد؛ زیرا اگر با حکم خدا مخالف بود بر معصوم (ع) لازم بود که از جهت ارشاد جاهل یا نهی از منکر با آن عمل یا حکم ابراز شده مخالفت ورزد.

در اینجا هم که راوی می گوید ما عزل می کردیم و خبر آن به پیامبر (ص) می رسید ولی حضرت ما را نهی نمی فرمود و با توجه به اینکه مانعی برای مخالفت پیامبر بزرگوار با عمل عزل وجود نداشته است، پی می بریم که این کار با احکام اسلام تنافی ندارد.

روایات دیگری نیز در کتب اهل سنت نقل شده که بیانگر آن است که عمل عزل مورد نهی و تحریم واقع نشده است.<sup>۹</sup>

با توجه به این گونه روایات است که فقها و صاحب نظران شیعه و سنی عمل عزل را جایز

دانسته و کمتر با آن مخالفت کرده‌اند. مرحوم شیخ طوسی در این باره فرموده‌اند:

برای مرد کراهت دارد که بدون رضایت همسر خود عزل کند و اگر این کار را انجام دهد گناهی مرتکب نشده، بلکه ترک فضیلتی کرده است. البته اگر در هنگام عقد شرط کند یا در زمان آمیزش از همسرش اجازه بگیرد دیگر کراهتی ندارد.<sup>۱۰</sup>

مرحوم شهید ثانی نیز ضمن نقل برخی احادیث صحیح درباره جواز عزل، حکم حرمت آن را مردود و غیر قابل توجیه دانسته است.<sup>۱۱</sup>

مرحوم شیخ یوسف بحرانی ضمن جمع‌آوری و ذکر روایات متعدّد در زمینه عزل می‌فرمایند:

اینها احادیثی هستند که من درباره حکم عزل پیدا کرده‌ام و تو آگاهی به اینکه، این روایات با وجود آنکه تعدادشان هم زیاد هست هیچ دلالتی حتی به نحو اشاره بر حرمت عزل ندارند.<sup>۱۲</sup>

بیشتر علمای اهل سنت نیز عزل را جایز دانسته‌اند. مالک بن انس ضمن نقل احادیثی که دلالت بر جواز عزل می‌کند، می‌گوید: «مرد با اجازه همسرش حق عزل دارد.»<sup>۱۳</sup> مذهب شافعی نیز، ضمن تأکید بر اینکه وقتی در روایات معتبر از پیامبر خدا (ص) درباره حکم عزل سؤال شده حضرت از آن نهی نفرموده‌اند، حکم به جواز آن می‌نماید.<sup>۱۴</sup> در فرقه حنفی هم عزل را جایز می‌دانند ولی از آنجا که معتقدند یکی از حقوق زن داشتن فرزند است مبادرت به انجام این کار را بدون رضایت زن، عملی مکروه برمی‌شمارند.<sup>۱۵</sup> همچنان که در مذهب حنبلی نیز تصریح شده است که حتی اگر کسی بدون ضرورت هم عزل کند کار حرامی مرتکب نشده است.<sup>۱۶</sup>

امام محمد غزالی فی نفسه با عمل عزل مخالفتی نکرده است و انگیزه فرد را برای این کار در نوع حکم شرعی که بر آن مترتب می‌شود، دخالت داده و در این مورد می‌گوید:

نیتهایی که باعث عزل باشد پنج است:

اول، در کنیزکان و آن نگاهداشت ملک باشد تا به سبب بارداری و

استحقاق آزادی، مالکیت زایل نشود و قصد استبقای ملک به ترک آزاد کردن و دفع سببهای آن منتهی نیست.

دوم، استبقای خوبی زن و فریبهی اهل تا بدان ممتنع باشد و استبقای زندگانی او از بیم درد زه [درد زایمان] و این نیز منتهی نیست.

سوم، ترسیدن از بسیاری خرج به سبب فرزندان و احتراز از آنچه محتاج شود به رنج کسب تحصیل کردن و در مداخل بر شارع شدن [به راههای بد افتادن] و این نیز منتهی نیست. چه اندکی خرج معین دین است. آری کمال و فضیلت در توکل است و واثق بودن به ضمان الهی، چنانکه در کلام مجید می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَائِبَةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا»، لاجرم در آن از اوج کمال دورماندن است و به حسیض نقصان راضی بودن و ترک افضل گفتن؛ و لیکن از عاقبت کار اندیشیدن و مال نگاه داشتن و ذخیره کردن، با آنچه مناقض توکل است، نمی‌گوییم که منتهی است.

چهارم، ترس از زادن دختران، بدانچه اعتقاد کند که در تزویج ایشان تحمل عار است، چنانکه عادت عرب بوده است در کشتن دختران. و این نیتی فاسد است. اگر به سبب آن اصل نکاح یا اصل مباشرت بگذارد، بر آن نیت بزه‌کار بود، نه به ترک نکاح و مباشرت؛ پس در عزل همچنین باشد و فساد در اعتقاد اوست که در سنت پیغامبر (ص) عیب می‌دانند و او در مثبت زنی باشد که نکاح بگذارد از ننگ آنکه شوی فوق او باشد و به مرد تشبیه نماید؛ پس کراهیت به ترک نکاح باز نگردد.

پنجم، آنکه زن امتناع نماید به سبب تعزز و مبالغت در نظافت که از درد زه و نفاس و شیر دادن است و این عادت زنان خوارج بوده است که ایشان در استعمال آب مبالغت نمودندی تا به حدی که نمازهای ایام حیض قضا کردند و در آبدست جای جز برهنه نرفتندی و این بدعت است مخالفت سنت و فاسد است.<sup>۱۷</sup>

ملاحظه می‌شود که اکثر علمای اسلام بر جواز عزل به عنوان یکی از راههای تنظیم خانواده

اتفاق نظر دارند. تنها یک فرقه اسلامی است که این عمل را جایز نمی‌داند.

### ب: مخالفت فرقه ظاهریه با جواز عزل

فرقه ظاهریه یکی از فرقه‌های اهل سنت است که برخلاف فرق و مذاهب دیگر با عزل مخالفت کرده است. ابن حزم ظاهری در این باره می‌گوید:

عزل عملی مباح قبل از اسلام و در اوایل ظهور اسلام بوده است، اما به دلیل روایتی که جدامه از پیامبر خدا (ص) نقل نموده که عزل یک نوع فرزندکشی پنهانی می‌باشد این کار مطلقاً حرام شده و حرمت آن تا به امروز هم باقی است و بعد از این هم باقی خواهد ماند و هرکس ادعا دارد که این حرمت برداشته شده باید برهان و دلیل ارائه کند. مطابق آنچه روایت شده ابن عمر می‌گفته اگر بدانم کسی از فرزندانم عزل می‌نماید او را عقوبت می‌کنم و می‌دانیم که عقوبت بر کار حلال جایز نیست (پس عزل کار حلالی نمی‌باشد که ابن عمر گفته به سبب آن فرزندانم را عقوبت می‌کنم). همچنین نقل شده که عمر بن خطاب و عثمان بن عفان جواز عزل را انکار می‌نمودند و عمر به خاطر آنکه برخی فرزندانش عزل نموده بودند آنها را کتک زد.<sup>۱۸</sup>

این فرقه برای حرمت عزل به یک حدیث نبوی و سخنی که از عمر و فرزندان او نیز از عثمان در این مورد نقل شده استناد کرده‌اند. حال ما به بررسی این ادله می‌پردازیم. متن حدیثی که بدان اشاره شده چنین است:

عن عائشة عن جدامة بنت وهب اخت عكاشة قالت: حضرت رسول الله (ص) فی اناس فسألوه عن العزل. فقال رسول الله (ص): ذلك الواؤد الخفی. ۱۹.

«عایشه نقل می‌کند که جدامه دختر وهب به او گفته: به حضور پیامبر خدا (ص) در بین گروهی از مردم شرفیاب شدم، پس آن مردم از پیامبر اسلام (ص) درباره حکم عزل سؤال کردند، پیامبر (ص) فرمود: عزل زنده به گور کردن فرزند به طور پنهانی است.»

در این حدیث از عزل به عنوان زنده به گور کردن فرزند یاد شده که یکی از زشت‌ترین سنتهای

دوران جاهلیت بوده و قرآن کریم هم در موارد مختلف به طور شدید آن را مورد نکوهش قرار داده است. چنان‌که در سوره تکویر آمده: «وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ». استدلال به حدیث مزبور و مانند آن از چند جهت مخدوش و ناتمام است:

اول اینکه، حدیث جدامه از نظر سند ضعیف و فاقد اعتبار است. نه تنها هیچ یک از روایان شیعه آن را نقل نکرده و در کتب فقهی خود بدان استدلال ننموده و آن را ضعیف شمرده‌اند، بلکه برخی از علمای اهل سنت نیز نظر به ضعف حدیث فتوا دادن بر طبق آن را جایز ندانسته‌اند.<sup>۲۰</sup> دوم اینکه، این حدیث در مقام تنزیل و تجویز است و بر حکمی بالاتر از کراهت دلالت ندارد. همان‌گونه که در برخی روایات از ریا به عنوان نوعی شرک تعبیر شده و در عین حال هیچ فقیهی به همانندی احکام مترتب بر ریا و شرک نداده است — چون این قبیل روایات بر تنزیل و تحذیر حمل شده‌اند — در مبحث عزل نیز با توجه به روایات متعددی که بر جواز و اباحت آن دلالت دارند همین حکم جاری است و به نظر می‌رسد که حدیث جدامه — به فرض پذیرش آن از جهت سند — بر چیزی فواتر از حکم به کراهت عزل دلالت ندارد. چنان‌که در برخی نوشته‌های اهل سنت نیز بدین مطلب اشاره شده است.<sup>۲۱</sup>

سوم اینکه، احتمال دارد که اصلاً حدیث جدامه جعلی و ساختگی باشد و با توجه به برخی روایات در این زمینه، چنین احتمالی تقویت می‌گردد؛ زیرا در بسیاری از صحاح و سنن اهل سنت از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که فرموده‌اند:

این عقیده و باور یهود که عزل نوعی زنده به گور کردن نوزاد است،

گمانی باطل و باوری بی‌اساس است.

در این قبیل روایات، پیامبر گرامی اسلام (ص)، اولاً این اندیشه را به قوم یهود نسبت داده و ثانیاً آن را باطل دانسته است. مناسبت دارد که به عنوان شاهد متن یکی از این روایات را ذکر کنیم.

عن محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان عن جابر قال: كانت لنا جوارى وكنا

نعزل فقالت اليهود ان تلك الموءدة الصغرى فمثل رسول الله (ص) عن ذلك

فقال: كذبت اليهود لو اراد الله خلقه كم تستطع رده.<sup>۲۲</sup>

«جابر می گوید: ما کنیزانی داشتیم که از آنها عزل می کردیم، یهودیان می گفتند این کار نوع کوچکی از زنده به گور کردن فرزند محسوب می شود. از پیامبر خدا (ص) در این مورد سؤال شد، حضرت فرمودند: یهودیان دروغ می گویند. اگر خداوند بخواهد فرزندی از این قبیل آمیزش ایجاد کند، نمی توانی مانع آن شوی.»

ملاحظه می شود که پیامبر اکرم (ص) قوم یهود را در این عقیده که عمل عزل نوعی زنده به گور کردن فرزند است، صریحاً تکذیب فرموده اند. بنابراین اگر نگوییم حدیث جدامه به طور کلی از اعتبار ساقط است، دست کم می توانیم ادعا کنیم که از ارزش لازم برای استناد و استدلال برخوردار نیست.

چهارم اینکه، این حدیث با احادیث متعدد و معتبری که دلالت بر جواز عزل دارند تعارض دارد و چون روایاتی که عزل را جایز دانسته اند از جهت تعداد و سند بر حدیث جدامه برتری دارند، مقدم و معتبرتر از حدیث جدامه هستند.

علاوه بر این، روایت دیگری را علمای شیعه و سنی نقل کرده اند که در آن ضمن حکم به جواز عزل، این پندار که عزل نوعی زنده به گور کردن فرزند است، مردود اعلام شده است. در این روایت نقل شده که حضرت علی (ع) و عمر در مورد این امر اتفاق نظر داشته اند که زنده به گور کردن فرزند محقق نمی شود مگر آنکه مراحل هفتگانه تکاملی دوران بارداری طی شده باشد. متن حدیث چنین است:

روی القاضی ابویعلی و غیره باسناد عن عبید بن رفاعه عن ابيه قال:  
جلس الی عمر علی و الزبیر و سعد - رضی الله عنهم - فی نفر من اصحاب  
رسول الله (ص) و تذاکر و العزل فقالوا: لا بأس به. فقال رجل: انهم یزعمون انها  
المؤودة الصغری. فقال علی (ع): لا تكون المؤودة حتی تمر علیها التمارات  
السبع، حتی تكون من سلالة من طین ثم تكون نطفة ثم تكون علقة ثم تكون  
مضغة ثم تكون عظاما ثم تكون لحماً ثم تكون خلقاً آخر. فقال عمر: صدقت،  
أطال الله بقاءه. ۲۳

«عبید فرزند رفاعه از پدرش نقل می کند که در بین تعدادی از اصحاب پیامبر (ص)، علی (ع) و عمر و زبیر و سعد نزد یکدیگر نشسته بودند و صحبت از عزل به میان آمد. آنها گفتند: عزل

اشکالی ندارد. مردی گفت: گروهی می‌پندارند که عزل (از نظر ممنوعیت و حکم شرعی) نوع کوچکی از زنده به گور کردن فرزند است. حضرت علی (ع) فرمود: زنده به گور کردن فرزند محقق نمی‌شود مگر اینکه مراحل هفتگانه بارداری سپری شود و سپس این مراحل را از قول قرآن مجید برشمردند که عبارت است از: عبور از مرحله گِل خالص و سپس تبدیل شدن به نطفه، بعد از آن به علقه و آنگاه مضغه (تکه‌ای گوشت) و سپس آن تکه گوشت به استخوان تبدیل شود، بعد از آن، بر این استخوان گوشت رویده شود (و پیکر انسان کامل گردد). پس از آن آفرینش دیگری (با دمیدن روح در بدن) ایجاد می‌گردد که در این مرحله اگر کسی این بیجه را بکشد، مصداق موؤده تحقق می‌یابد. در اینجا عمر، خطاب به حضرت علی (ع) گفت: راست گفتی، خداوند مدت بقای تو را طولانی فرماید.»

بنابراین نظریه افرادی چون ابن حزم ظاهری در حکم به حرمت عزل صحت ندارد.

### ج: حکم فقهی سایر روشهای جلوگیری از انعقاد نطفه

با توجه به آنچه از نظریات علمای شیعه و سنی و روایات فریقین بیان شد، جواز عزل به عنوان یکی از روشهای تنظیم خانواده، که در زمان پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نیز رواج داشته، اثبات شد. اکنون نتیجه می‌گیریم که می‌توان حکم جواز عزل را به تمام روشهای دیگر پیشگیری از بارداری که به نحوی از انعقاد نطفه ممانعت به عمل می‌آورند نیز سرایت داد و گفت: همه روشهای مزبور جایز است؛ زیرا دلیلی نداریم که فقط روش عزل را جایز بدانیم. وقتی ثابت شد که عزل به عنوان روشی در تنظیم خانواده از نظر اسلام مباح است، به اصطلاح فقها می‌توان «الغای خصوصیت» کرد و این حکم را به روشهای دیگری که از انعقاد نطفه جلوگیری می‌کنند نیز سرایت داد. بنابراین استفاده از روشهایی از قبیل کاندوم، اسفنج، کاپ دهانه رحم، پمادها، شیافها و انواع قرصهایی که از انعقاد جنین جلوگیری می‌کنند بلامانع است.

در روش عزل گفته شد که چون از متاع جنسی همسر و بخصوص مرد به صورت کامل تحقق نمی‌یابد بنابراین رضایت مرد به استفاده از این روش شرط حکم به اباحت آن است، اما کاربرد بسیاری از روشهای دیگری که مانع تشکیل جنین می‌گردند مثل استفاده از قرصها، پمادها و... هیچ‌گونه تنافی و تعارضی با استمتاع جنسی به صورت کامل از سوی زوجین ندارد.

بنابراین بزرگانی همانند مرحوم صاحب جواهر در این باره فرموده‌اند:

اگر زن بعد از انزال و افرغ منی در رحم کاری کند که نطفه منعقد نشود،  
هر چند شوهر هم به این کار راضی نباشد، این عمل زن مانعی ندارد.<sup>۲۴</sup>

برخی دیگر از فقهای معاصر نیز مطابق همین نظریه مرحوم صاحب جواهر فتوا داده‌اند.  
مرحوم آیت‌الله خویی (ره) در این باره فرموده‌اند:

برای زن جایز است از وسایلی که جلوگیری از بارداری می‌نمایند  
استفاده کند به شرط آنکه ضرر زیادی در استفاده از آنها وجود نداشته  
باشد، هر چند شوهرش به این کار راضی نباشد.<sup>۲۵</sup>

و نیز در مجمع المسائل مرحوم آیت‌الله گلپایگانی در پاسخ به یکی از استفتائات چنین آمده  
است:

سؤال ۴۸۶: «هرگاه زن بدون اذن شوهر برای جلوگیری از حمل از  
قرص ضد بارداری استفاده کند، با توجه به اینکه این کار موقتی است و  
موجب عقیم شدن نیز نمی‌شود، چه صورت دارد؟»

جواب: «در فرض سؤال ظاهراً اذن شوهر شرط نیست.»<sup>۲۶</sup>

در زمینه حکم شرعی استفاده از روشهایی که از تشکیل جنین جلوگیری می‌کنند توجه به  
نکات ذیل ضروری است:

۱- در صورتی که پزشکان متخصص استفاده از برخی روشها را به دلیل عوارض جدی و  
زیانهایی که به بار می‌آورند برای برخی اشخاص تجویز نکنند، استفاده از آن روشهای زیانبار  
برای شخص مزبور حرام است. این حکم غیر از حکم اولی کاربرد این روشهاست که گفتیم  
استفاده از آنها مانع شرعی ندارد.

۲- استعمال برخی از این روشها چه بسا مستلزم دیدن یا لمس عورت زن از سوی فردی غیر  
از همسرش باشد، چنانکه استفاده از دیافراگم توسط پزشک یا شخص آموزش دیده غیر پزشک  
میسر است، زیرا برای داخل کردن دیافراگم به درون واژن و اطمینان از جای گذاری مناسب آن  
تخصص لازم است، حال اگر خود زن یا شوهر او چنین مهارتی نداشته باشند نمی‌توانند از

دیافراگم برای تنظیم خانواده استفاده کنند و باید از روشهای مجاز دیگر بهره جویند. اما اگر برای شخصی تنها روش ممکن و کم خطر استفاده از دیافراگم باشد و استفاده از روشهای دیگر برایش ضرر داشته باشد در این قبیل موارد ضروری هر چند استفاده از این روش مستلزم دیده شدن عورت توسط غیر همسر است، به دلیل قاعده نفی عسر و حرج استفاده از آن مانعی ندارد؛ اما باید توجه داشت که به حد ضرورت اکتفا شود و حتی الامکان فرد همجنس مبادرت به انجام این عمل نماید.

۳- مرد نمی تواند همسر خود را به استفاده از یک روش خاص جلوگیری از بارداری مجبور کند مگر اینکه اولاً، آن روش خاص ضروری برای زن نداشته باشد. ثانیاً، آن روش دور از برخی جوانب و عوارض که مستلزم معصیت هستند باشد. ثالثاً، کاربرد غیر آن روش باعث تضییع حقّ مرد گردد.

بدیهی است که در موارد تزاحم، باید آنچه از اهمیت بیشتری برخوردار است (مثل حفظ سلامت همسر) بر سایر موارد مقدم شود.

## ۲) روشهای از بین برنده نطفه منعقد شده (سقط جنین) و احکام فقهی آن

برخی روشهای تنظیم خانواده پس از انعقاد جنین از طریق نامساعد کردن محیط رحم از رشد و ادامه حیات جنین جلوگیری کرده و زمینه از بین رفتن آن را فراهم می آورند. روشهایی از قبیل مصرف قرصهای معروف به قرصهای صبح روز بعد (پس از آمیزش)، کار گذاشتن دستگاه داخل رحمی (I.U.D)، عمل جراحی و روشهای دیگر سقط جنین در این قسم می گنجند.

اینک نظریه صاحب نظران اسلامی را درباره چنین اقداماتی ارائه کرده و سپس روشهای مذکور را از جهت حکم فقهی مورد بررسی قرار می دهیم.

اقدام به از بین بردن جنین چند صورت دارد:

اول، اسقاط جنین پس از دمیده شدن روح در آن (بعد از چهارماهگی) بدون هیچ گونه ضرورتی انجام شود.

دوم، اسقاط جنین پس از دمیده شدن روح به دلیل اضطرار تحقق یابد.

سوم، اسقاط جنین پیش از دمیده شدن روح به دلیل ضرورت صورت پذیرد.

چهارم، اسقاط جنین قبل از دمیده شدن روح بدون ضرورت انجام شود. بدیهی است که این چهار صورت از حکم فقهی یکسانی برخوردار نیستند. صورت اول بنا بر رأی همه صاحب نظران اسلامی حرام و ممنوع است و برخی علاوه بر وجوب کفاره، حکم داده اند که اگر فرد اقدام کننده آگاهانه و به طور عمد چنین کاری انجام دهد، موجب ثبوت حق قصاص بر او می گردد.<sup>۲۷</sup>

در صورتهای دوم و سوم (یعنی پس از دمیده شدن روح یا پیش از آن به دلیل ضرورت) برای حفظ مصلحت اهم می توان اقدام به سقط جنین کرد؛ مثل اینکه کارشناسان تشخیص دهند که ادامه وجود حمل باعث مرگ مادر خواهد شد. فقهای مسلمان در مورد صورت چهارم اختلاف نظر دارند. مذهب زیدیه در صورت رضایت شوهر چنین عملی را جایز می داند و می گوید از آنجا که روح انسانی در جنین دمیده نشده است، چنین سقط جنینی نظیر عزل است و چنان که در جواز عزل رضایت مرد شرط است، شرط اباحه اسقاط جنین پیش از چهارماهگی هم رضایت شوهر است و اگر زن بدون رضایت همسر خود اقدام به سقط کند مرتکب معصیت شده است.<sup>۲۸</sup>

صاحب نظران مذهب حنفی دو دسته اند: عده ای به اباحه سقط حمل قبل از چهارماهگی بدون هیچ گونه عذری اعتقاد دارند و برخی معتقدند که به جز در موارد ضرورت نباید چنین عملی انجام شود.<sup>۲۹</sup>

پیروان فرقه ظاهریه معتقدند که بنابر ظاهر روایات چیزی بیش از پرداخت دیه گریبانگیر چنین شخصی نمی شود، ما هم فقط بدان حکم اکتفا می کنیم.<sup>۳۰</sup> در مذهب حنبلی گفته شده است:

اگر زن حامله دارویی بخورد که موجب سقط جنین شود باید دیه بپردازد و نیز یک برده به عنوان کفاره آزاد نماید.<sup>۳۱</sup>

ولی درباره حکم تکلیفی آن نظریه صریحی ابراز نکرده اند. هرچند با توجه به لحن کلام و حکم به وجوب کفاره نسبت دادن نظریه تحریم اسقاط جنین به صاحب نظران این مذهب بعید به نظر نمی رسد.

در مذهب شافعی برخی معتقدند که اسقاط حمل ظرف چهل روز از شروع حاملگی به شرط

اینکه با رضایت زوجین انجام شود و برای زن هم ضروری نداشته باشد مباح و در عین حال عملی مکروه به شمار می‌آید ولی پس از چهل روز مطلقاً حرام است.<sup>۳۲</sup>

امام محمد غزالی اجهاض را مطلقاً حرام می‌داند و در این زمینه آورده است:

و این چون افگانه کردن [سقط کردن] و زنده به گور نهادن نیست، چه آن جنایت است بر موجودی حاصل شده و آن را نیز مرتبهاست و اول مرتبتهای وجود آن است که نطفه در رحم افتد و به آب زن بیامیزد و مستعد قبول حیات شود، پس افساد آن جنایت باشد و اگر علقه و مضغه شود، جنایت فاحش‌تر بود و اگر روح در وی دمیده شود و خلقت استواری پذیرد، در تفاحش جنایت مزیدی حاصل آید و نهایت تفاحش در آن حال باشد که جنین زنده از مادر جدا شود.<sup>۳۳</sup>

فرقه مالکی خارج کردن نطفه‌ای را که در رحم مستقر گردیده هر چند زمان استقرارش کمتر از چهل روز باشد حرام می‌داند و از برخی صاحب‌نظران این مذهب نقل شده که اگر چهل روز از استقرار نطفه نگذشته باشد، خارج کردن و از بین بردن آن حرام نبوده بلکه کراهت دارد.<sup>۳۴</sup>

چنان‌که ملاحظه می‌شود فقهای غیر امامیه یک نظریه منقح و با پشتوانه قوی و محکم درباره حکم اسقاط جنین ابراز نکرده‌اند. علت این امر نداشتن دلیل متقن و قابل قبول از سوی مذاهب مختلف است، زیرا در زمینه سقط جنین روایاتی که از طرق اهل سنت نقل شده که ناظر به لزوم پرداخت غرامت و دیه از سوی فرد جانی می‌باشد و از حکم تکلیفی آن سخنی به میان نیامده است. چنان‌که ابوهریره در این باره نقل می‌کند:

ان امرأتین من هذیل رمت احدهما الاخری فطرحت جنینها فقصی رسول الله (ص) فیها بغرة عبید او امة.<sup>۳۵</sup>

«زنی به سوی زن دیگری سنگ پرتاب کرد پس موجب سقط جنین آن زن شد. پیامبر خدا (ص) چنین قضاوت و حکم فرمود که زن پرتاب کننده سنگ باید یک غلام یا کنیز جوان به زنی که جنینش سقط شده، غرامت بدهد.»

واژه غره در لغت به معنای سفیدی پیشانی اسب است و در اصطلاح دیه عبارت است از غلام یا کنیز جوان یا پانصد درهم یا پنجاه دینار که این نظریه بیشتر فقهای اهل سنت می‌باشد.<sup>۳۶</sup>

احادیث متعدد دیگری نیز با بیان مضمون حدیث منقول از ابوهریره در مسأله اسقاط جنین حکم به لزوم پرداخت غزه به عنوان دیه جنین نموده‌اند که در کتب روایی اهل سنت نقل شده است.<sup>۳۷</sup>

با توجه به روایت ابوهریره ملاحظه می‌شود که تمامی این احادیث در مقام بیان مسأله دیه در خصوص اسقاط جنین است و از حکم تکلیفی آن سخنی به میان نیامده است و ظاهراً همین امر باعث بروز اختلاف نظر بین صاحب‌نظران اهل سنت در حکم تکلیفی اسقاط جنین گردیده است.

با در نظر گرفتن روایات و ادله منقول از طریق عامه، اگر درصدد ابراز نظر درباره حکم تکلیفی اسقاط جنین برآیم باید حکم کنیم که برخی فرقه‌ها مثل ظاهریه چون به حرمت عزل به طور مطلق معتقد هستند و آن را نوعی زنده به گور کردن فرزند به حساب می‌آورند با استفاده از قیاس اولویت باید حکم به حرمت اسقاط جنین به طور مطلق و در تمامی مراحل آن بدهند ولی این فرقه با تکیه بر صرف ظواهر - که درباره حکم تکلیفی آن سکوت کرده‌اند - چنین حکمی صادر نکرده‌اند. اما سایر فرقه‌ها و مذاهب اهل سنت با توجه به اینکه دلیل معتبری در این باره ارائه نکرده‌اند باید نسبت به حکم حرمت، اصل براهت را جاری کنند؛ چون دلیلی برای حکم به تحریم اسقاط جنین در دست ندارند. برای اثبات حرمت اجهاض قبل از دمیده شدن روح می‌توان به یکی از ادله ذیل استناد کرد:

۱- قرآن: می‌توان به آیه‌ای از قرآن که صراحت یا ظهور در حکم فقهی اسقاط جنین دارد استناد کرد، اما هیچ فقیهی به چنین آیه‌ای اشاره نکرده است و آیه‌ای در این خصوص در قرآن نیامده است.

۲- روایات: چنان‌که اشاره شد روایتی در زمینه حکم به حرمت اسقاط جنین از طریق غیر امامیه نقل نشده است.

۳- اجماع: با توجه به اختلاف آرای که در این مسأله از طرف فقهای اهل سنت نقل کردیم ضعف ادعای اجماع بر این حکم روشن است. علاوه بر این هیچ یک از فقهای عامه بر حرمت اسقاط جنین پیش از دمیده شدن روح در آن ادعای اجماع نکرده‌اند.

۴- وجوب کفاره: اگر ثابت شود که اسقاط جنین قبل از دمیده شدن روح موجب کفاره است و

نیز کفاره در صورتی واجب می‌شود که جرمی در کار باشد، بعد از اثبات این دو امر حرمت اسقاط حتمی خواهد بود. اما هیچ یک از دو امر فوق ثابت نیست، زیرا اولاً، برخی از صاحب‌نظران مذهب حنبلی، مثل ابن قدامه، در مسأله اسقاط جنین حکم به وجوب آزاد کردن یک برده به عنوان کفاره داده‌اند، اما دلیلی برای این حکم ارائه نکرده‌اند. از نظر فرقه ظاهریه نیز حکم به وجوب کفاره قابل دفاع نیست؛ زیرا کفاره در قتل واجب می‌شود و قتل هم وقتی محقق می‌شود که جنین دارای روح انسانی باشد، در حالی که فرض این است که هنوز روح جنین دمیده نشده است.<sup>۳۸</sup> ثانیاً، به فرض اینکه وجوب کفاره را در اسقاط جنین قبول کنیم، نمی‌توانیم بپذیریم که وجوب کفاره ملازم با ارتکاب معصیت و گناه است، زیرا چنان‌که می‌دانیم کفاره در قتل خطای محض نیز واجب است، در حالی که ثبوت گناه و جرم محقق نیست.

۵- وجوب دیه: آنچه مسلم است و فقهای فریقین به اتفاق آرا بدان نظر و فتوا داده‌اند این است که هر کس اسقاط جنین کند، حتی اگر هنوز روح در آن دمیده نشده باشد باید دیه بپردازد. حال با توجه به این مطلب آیا می‌توان دیه را قسمی از مجازات به حساب آورد و به وسیله وجوب دیه اثبات کرد که اسقاط جنین حرام است؟

در پاسخ به این پرسش که آیا دیه کیفر جانی است یا تعویض مدنی و یا جزایی است که کیفر و عوض را دربرمی‌گیرد،<sup>۳۹</sup> به طور اجمال می‌توان گفت: صاحب‌نظران اسلامی درباره این مطلب اتفاق نظر ندارند که عنصر جرم و مجازات در دیه دخالت داشته باشد بلکه بیشتر نظرشان عدم دخالت آن است، پس نمی‌توان به طور حتم دیه را جزء کیفر به شمار آورد؛ زیرا قبول این نظریه نیازمند دلیل معتبری است که آن هم در دسترس نیست و چنان‌که می‌دانیم گاه ممکن است دیه واجب شود ولی معصیتی انجام نشده باشد (مثل کسی که از روی خطای محض مرتکب قتل یا جنایتی دیگر شود)، همان‌گونه که ممکن است شخصی مرتکب جنایت و گناهی گردد ولی دیه بر او واجب نشود (مانند کسی که کافر معاهدی را می‌کشد که کار او حرام است ولی دیه بر او واجب نیست)، پس بین دیه و معصیت تلازم برقرار نیست. لذا حکم به وجوب دیه در اسقاط جنین نمی‌تواند دلیل بر حرمت آن باشد.

از آنچه تاکنون بیان شد استنباط می‌شود که مذاهب اسلامی غیر امامیه دلیل معتبری برای حکم به حرمت اسقاط جنین قبل از دمیده شدن روح در آن ارائه نکرده‌اند و شاید به همین دلیل

باشد که برخی از آن فرقه‌ها چنین اسقاطی را ممنوع و حرام ندانسته‌اند. به این دلیل می‌توان این فرقه‌ها را ملزم به قبول این نظریه کرد که اسقاط جنین قبل از پیدایش روح در آن مانعی ندارد.

### اسقاط جنین از دیدگاه فقهای امامیه

فقهای امامیه با اینکه در کتاب دیات و به منظور بیان مقدار دیهٔ حمل در مراحل مختلف، در مورد از بین بردن نطفهٔ متعقد شده حکم داده‌اند؛ اما کمتر متعرض حکم تکلیفی آن شده‌اند. به هر حال، تردیدی نیست که اگر ضرورت و مصلحت اهم در کار نباشد همهٔ فقهای امامیه به استناد روایاتی که از ائمه معصومین (ع) در این زمینه نقل شده است اسقاط جنین را در هر مرحله‌ای (حتی مراحل ابتدایی) حرام می‌دانند.

مرحوم شیخ صدوق در این باره فرموده‌اند:

هرگاه زن یک ماه حیض نشود، باید دارویی بخورد تا حیض شود، زیرا وقتی نطفه در رحم قرار می‌گیرد به علقه تبدیل می‌شود، سپس به مضغه و آنگاه به آنچه خدا بخواند و هرگاه نطفه در غیر رحم قرار گیرد چیزی از آن آفریده نمی‌شود. پس هرگاه زن به مدت یک ماه حیض نشود و روزهای عادت او سپری شود نباید دارو بخورد.<sup>۴۰</sup>

مستند حکم شیخ صدوق به حرمت اسقاط جنین روایت رفاعه بن موسی نخاس است. در این روایت آمده است:

رفاعه می‌گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم کنیزی را می‌خرم و گاهی به سبب فاسد شدن خون یا وجود نوعی باد در داخل رحم حیض نمی‌شود. پس این کنیز دارویی می‌خورد و در نتیجه از همان روز حائض می‌گردد، آیا این خوردن دارو جایز است؟ با آنکه نمی‌دانم آیا بند آمدن خون نشانه بارداری او بوده است و یا چیز دیگری.

امام فرمود: این کار را نکن عرض کردم: مدت یک ماه است که حائض نشده است و اگر این عدم حیض بر اثر بارداری باشد، بار او همانند نطفهٔ مردی خواهد بود که عزل می‌کند [یعنی همان گونه که عزل جایز است

اسقاط چنین نطفه‌ای هم که مراحل ابتدایی خود را طی می‌کند جایز است. امام در پاسخ فرمودند: هرگاه نطفه در رحم ریخته شود به علقه تبدیل می‌شود، سپس به مضغه و آنگاه به هر چیزی که خداوند بخواهد و هرگاه نطفه در غیر رحم ریخته شود از آن چیزی پدید نمی‌آید، پس هرگاه کنیز در مدت یک ماه حیض نشود و ایامی که [معمولاً] در آن حیض می‌شد، سپری شود به او دارو مخوران.<sup>۴۱</sup>

دلالت این روایت بر حرمت اسقاط نطفه منعقد شده روشن است، زیرا پرسش‌کننده درباره‌ی جایز بودن اسقاط آن سؤال کرده و امام(ع) او را از این کار نهی فرموده است. نهی بر عدم جواز دلالت دارد و آنگاه که راوی مورد سؤال را با عزل مقایسه می‌کند، امام(ع) می‌فرماید بین آنها تفاوت هست و سرانجام بر نهی از این کار تأکید می‌کنند. نکته‌ی جالب توجه این است که امام(ع) صراحتاً از خوردن دارویی که باعث سقط می‌گردد در مواردی که حتی احتمال بارداری وجود دارد نهی کرده‌اند که این نکته حرمت مؤکد اسقاط جنین را در جایی که انسان بداند نطفه‌ای منعقد گردیده آشکار می‌سازد.

روایت دیگری که بر حرمت روشهایی که نطفه منعقد را از بین می‌برند دلالت دارد، حدیثی است که اسحاق بن عمار از قول امام موسی کاظم(ع) نقل کرده است:

اسحاق بن عمار می‌گوید: به حضرت عرض کردم: زنی از باردار شدن می‌ترسد آیا حق دارد دارویی بخورد تا آنچه را در شکم دارد بیندازد؟ امام فرمود: خیر. گفتم: آنچه در شکم دارد نطفه‌ای بیش نیست. فرمود: اولین مخلوق نطفه است.<sup>۴۲</sup>

با اندکی دقت در این دو روایت به روشنی به این نکته پی می‌بریم که اسقاط جنین در هر مرحله‌ای از دیدگاه شیعه مطلقاً حرام است و رضایت زن و شوهر هم نمی‌تواند این حکم حرمت را از میان بردارد. افزون بر دو روایت مزبور، احادیث دیگری نیز نقل شده است که به نحوی بر حرمت این عمل تأکید کرده‌اند.<sup>۴۳</sup>

در پایان این بحث بار دیگر بر حکم فقهای شیعه در این خصوص تأکید می‌شود. از دیدگاه فقهای شیعه اسقاط جنین، حتی در آغاز تشکیل آن حرام است و هیچ‌گونه تردیدی در حرمت آن

نیست؛ حتی اگر احتمال مورد اعتنای عقلاً نیز بر بارداری زن وجود داشته باشد، خوردن دارو یا انجام دادن عملی که موجب افتادن جنین شود روانمی‌باشد. لذا اگر زنی که احتمال بارداری خود را می‌دهد دارویی بخورد یا عملی انجام دهد که باعث سقط جنین شود و بعداً روشن شود که او باردار بوده، کار حرامی مرتکب شده است. دلیل حرمت این کار روایاتی است که به طور صریح یا به طور ضمنی بر تحریم اسقاط جنین دلالت دارد. بنابراین، استفاده از روشها و داروهایی که پس از انعقاد نطفه زمینه سقط را فراهم می‌کند، از دیدگاه تمام فقهای امامیه حرام است. در عین حال، در موارد ضروری و تزامم باید مصلحت اهم را مقدم کرد، چنانکه اگر نجات جان مادر منوط به اسقاط جنین باشد، شکی در جواز شرعی آن وجود ندارد.

### ۳) روشهایی با تأثیر نامشخص و احکام فقهی آن

برخی روشهای تنظیم خانواده با یک مکانیسم مشخص عمل نمی‌کنند، بلکه بنا به گفته کارشناسان، این قبیل روشها در درجه نخست مانع از رسیدن اسپرم به تخمک و انعقاد نطفه می‌شوند و با نامساعد کردن محیط رحم، در مواردی که در مرحله پیشگیری از تشکیل جنین موفقیت حاصل نشود، نطفه منعقد شده را از بین می‌برند. قرصهای کوچک (مینی قرصها) و نیز دستگاه داخل رحمی (U.T.S) از این قبیل به شمار می‌آیند.<sup>۴۴</sup>

با توجه به اینکه روشن شد استفاده از روشهایی که از تشکیل نطفه جلوگیری می‌کنند از دیدگاه صاحب‌نظران اسلامی بدون اشکال است و مسلمانان می‌توانند به فراخور حال خود از هر یک از آنها استفاده کنند و با توجه به اینکه استفاده از روشهایی که نطفه منعقد شده را از بین می‌برد به نظر جمیع صاحب‌نظران امامیه و برخی از صاحب‌نظران سایر مذاهب اسلامی جز در موارد خاص و ضروری حرام است، این پرسش باقی می‌ماند که حکم مشخص فقهی استفاده از این‌گونه روشهای تنظیم خانواده که با یک مکانیسم عمل نمی‌کنند، چیست؟ آیا استفاده از این‌گونه روشها جایز است یا خیر؟

در پاسخ می‌گوییم مکانیسم عمل این روشها به دو صورت است یا نحوه عملکرد آنها در فرد دقیقاً مشخص می‌شود (موارد خاص) یا نمی‌شود (موارد عام). در صورتی که نحوه عملکرد آن در شخص دقیقاً مشخص باشد حکم خاص خود را دارد؛ یعنی یا مشخص می‌شود که در این فرد

قبل از انعقاد نطفه عمل می‌کند که در این صورت استفاده از آن اشکال ندارد یا مشخص می‌شود که در این فرد به مقتضای طبیعت بدنش در مرحله اول موفقیت حاصل نمی‌شود و در وهله دوم، یعنی مرحله از بین بردن نطفه منعقد شده عمل می‌کند. در این حالت استفاده از این روشها در موارد غیر ضروری برای این‌گونه اشخاص از دیدگاه تمامی فقهای امامیه و برخی از علمای غیر امامیه حرام و ممنوع است.

در مواردی که تشخیص دقیق مکانیسم اثر این روشها میسر نیست و با اطمینان نمی‌توان گفت که استفاده از این روشها باعث سقط جنین می‌شود یا خیر، حرمت استفاده از آن محرز نمی‌شود و به هنگام شک در حرمت استفاده از آن باید به اصل عملی برائت رجوع کرد و حکم به اباحت استفاده از این‌گونه وسایل داد. هرچند بهتر است اگر برای فردی استفاده از روشهای دیگری که از انعقاد نطفه جلوگیری می‌کنند ممکن باشد، از روشهایی که نحوه تأثیرشان دقیقاً مشخص نیست استفاده نکند، همان‌گونه که استفاده از این روشها بر روشهایی که تنها از طریق از بین بردن نطفه منعقد شده در پیشگیری از بارداری تأثیر می‌گذارند، ترجیح دارد.

#### ۴) روش نازاسازی (عقیم کردن) و احکام فقهی آن

یکی از روشهای تنظیم خانواده بستن لوله‌های انتقال دهنده اسپرم در مرد (واژکتومی) یا بستن لوله رحم در زن (توبکتومی) است که ممکن است به صورت دائمی یا موقت انجام شود؛ یعنی ممکن است مرد یا زن برای همیشه نازا شوند یا در اثر عمل جراحی، قدرت باروری مجدداً به آنها باز گردد. قبل از بررسی حکم فقهی عقیم کردن، لازم است معنای این اصطلاح را توضیح دهیم. منظور از عقیم کردن در اصطلاح رایج امروز، بستن لوله زن یا مرد یا عملی شبیه این دو است که با استفاده از آن هیچ‌گونه تغییری در غریزه جنسی و در چهره و حرکات و سکنات و جنبه‌های روحی انسان حاصل پدید نمی‌آید. بنابراین نازاسازی با آنچه در زمانهای گذشته رواج داشته - که مثلاً مردان را با روشهای خاصی اخته می‌کردند و برای همیشه موجب محرومیت آنان از زن و از بین رفتن غریزه جنسی آنان می‌گردیدند و در حرکات و چهره آنان دگرگونی ظاهر می‌شد - کاملاً متفاوت است. در نتیجه، اخته کردن) با تعقیم (نازاسازی)، یعنی بستن لوله بدون ایجاد تغییری در غریزه و ظاهر شخص متفاوت است.

ما بر این اعتقادیم که نازاسازی زن یا مرد با روشهای جدید پزشکی که هیچ گونه ضرر و زیانی برای آنها ندارد، در صورتی که مورد رضایت زن و شوهر باشد، هیچ دلیلی برای حرمت آن نداریم و اصل اباحه را در این مورد جاری می‌کنیم. البته برخی مسائل جانبی از قبیل دیدن یا لمس عورت توسط غیرهمسر در اجرای این روش، غیر از حکم شرعی اصل این روش است که اگر زن یا مرد راهی جز این روش نداشته باشند و تنظیم خانواده هم برایشان ضروری باشد به حکم قاعده نفی عسر و حرج می‌گوییم این نگرستن یا لمس عورت توسط غیرهمسر بدون اشکال است. ولی این حکم با حکم نازاسازی فی حد نفسه متفاوت است که ما معتقدیم نازاسازی چه به صورت موقت و چه به طور دائم جایز است و دلیلی بر حکم به حرمت آن در دست نداریم.

عده‌ای با عمل نازاسازی مخالفت کرده و آن را حرام می‌دانند که در اینجا به بحث و بررسی در مورد برخی از ادله که برای حکم به حرمت این عمل اقامه شده یا ممکن است اقامه شود می‌پردازیم تا نقاط ضعف استناد بدانها برای حکم به تحریم این روش مشخص شود.

### الف: استدلال به قرآن برای تحریم نازاسازی

برخی صاحب‌نظران مخالف با تنظیم خانواده برای حکم به حرمت نازاسازی به آیه ۱۱۹ سوره نساء تمسک می‌کنند که خداوند از قول شیطان چنین نقل کرده است:

وَلَا ضَلَّئْتَهُمْ وَلَا مَنِّيَّتَهُمْ وَلَا مَرَّتَهُمْ فَلَيُبْتِغِينَ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرَّتَهُمْ فَلَيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا.

«و البته و البته آنها (مردم) را گمراه می‌کنم و به آرزوهای باطل و دور و دراز سرگرمشان می‌کنم [تا از راه خداوند متعال باز مانند و از خیر و سعادت محروم شوند] و به آنها دستور می‌دهم تا گوش چهارپایان را چاک بزنند [تا علامتی باشد بر حرمت خوردن گوشت آنها که این از رسوم عرب بوده که اسلام آن را نسخ و باطل اعلام کرده است] و البته فرمانشان می‌دهم که در خلقت خداوند دگرگونی و تغییر ایجاد کنند. [ای بندگان بدانید که] هرکس ولایت شیطان را بپذیرد، ضرر و خسارت آشکاری را متحمل شده است.»

بحث ما در مورد این قسمت از آیه است که خداوند متعال از قول شیطان می‌فرماید: «البته

مردم را فرمان می‌دهم که در خلقت خداوند دگرگونی ایجاد کنند.<sup>۴۵</sup> برخی اخته کردن را از مصادیق این دگرگونی و تغییر ذکر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان از عکرّمه یاد کرد. مخالفان تنظیم خانواده از این قسمت از آیه برای حکم به حرمت عقیم کردن استفاده کرده و گفته‌اند:

عقیم کردن زنان با بستن لوله‌هایشان و عقیم کردن مردان با بستن لوله‌هایشان [توبکتومی و وازکتومی] از مصادیق واضحۀ تغییر دادن خلقت خداوند می‌باشد و از روشن‌ترین مصادیق اضلال و گمراه نمودن شیطان، که در این آیات مبارکات از پیامدها و نتایج سوء متابعت شیطان و پیروی از آن لعین شمرده شده است، پس کسی که بدین دو عمل دست بیالاید، خودش لعین خواهد شد.<sup>۴۶</sup>

در پاسخ به این مخالفان می‌گوییم آیه بر حرمت نازاسازی دلالت ندارد: اولاً، به طور قطع آیه شریفه درصدد تحریم هر نوع دگرگونی در مخلوقات نیست، زیرا تغییر در ساختار جمادات و نباتات حرام نیست. با توجه به سیاق آیه می‌توان گفت چون قرآن فرمان تغییر را از شیطان حکایت می‌کند پس آن تغییراتی که به فرمان شیطان انجام می‌گیرد ممنوع و حرام است، مثل تغییراتی که مردم را به سوی گناه سوق می‌دهد. پس اگر دلیلی در دسترس نباشد که ایجاد دگرگونی در مخلوقی به فرمان و خواست شیطان انجام می‌گیرد نمی‌توان حکم به حرمت آن داد و این مطلب را بخش قبلی آیه تأیید می‌کند. آنجا که شیطان گفته است «و من به آنان فرمان می‌دهم که گوشه‌های چهارپایان را بشکافند»، زیرا مسلماً شکافتن گوش چهارپا وقتی حرام است که انگیزه‌ای شیطانی، مثل جلب رضایت و خرسندی خدایان ساختگی و... در نظر باشد و در غیر این صورت، دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد. ثانیاً، آیه مزبور در مقام بیان حکم ایجاد تغییر در بدن انسان نیست، بلکه به گفته برخی مفسرین:

منظور از تغییر خلق الله، خارج ساختن انسانها از فطرت الهی و ترک دین حنیف است همان‌طور که خداوند متعال در آیه ۳۰ از سوره روم می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» در این آیه نیز تبدیل خلق خدا در ترک

دین حنیف استعمال شده است و دلالت صریح بر این معنا دارد و عبارت  
 «تغییر خلق الله» در آیه ۱۱۹ سوره نساء با تعبیر «تبدیل خلق الله» در آیه ۳۰  
 سوره روم، دارای یک سیاق و معنا می‌باشند.<sup>۴۷</sup>

دلیل بر این مطلب که مقصود از تغییر و دگرگونی در آیه ۱۱۹ از سوره نساء دگرگون کردن دین  
 خداوند است، روایتی می‌باشد که از امام باقر(ع) و امام صادق(ع) در معنای تغییر در این آیه نقل  
 شده که در آن آمده است: «تغییر در این آیه به معنای ایجاد دگرگونی در دین خداوند است.»<sup>۴۸</sup>  
 همچنین از قول مجاهد نقل شده که گفته است: «عکرمه دروغ می‌گوید که منظور از آیه اخته  
 کردن است. این تغییر، همان تبدیل دین خداست.»<sup>۴۹</sup>

با وجود مخالفت‌هایی که در تفسیر آیه مزبور صورت پذیرفته، هیچ فقهی به خود اجازه  
 نمی‌دهد با استناد به آن حکم به حرمت نازاسازی را صادر کند.

فائلاً، آنچه در معنای آیه احتمال داده شده کارهایی از قبیل مثله کردن و اخته کردن است و اگر  
 فرض کنیم که این احتمال نیز مستند قوی و محکمی داشته باشد به گونه‌ای که بتوان گفت آیه  
 ظهور در حرمت اخته کردن دارد، اما به هیچ وجه نمی‌توان از مفاد آیه تحریم تعقیم و بستن  
 لوله‌ها را در مرد یا زن استنباط کرد، زیرا چنان‌که اشاره شد کارشناسان بین اخته کردن و عقیم  
 کردن تفاوت محسوس و مشهودی ذکر کرده و گفته‌اند:

اخته کردن شامل برداشتن هر دو تخمدان یا هر دو بیضه با عمل  
 جراحی یا غیر فعال کردن آن با کمک اشعه X است و بنابراین اخته کردن نه  
 تنها شخص را برای همیشه عقیم می‌کند، بلکه موجب قطع تولید  
 هورمونهای جنسی توسط این غدد می‌گردد و در نتیجه مرد برای همیشه از  
 زن محروم می‌شود و غریزه جنسی‌اش از بین می‌رود و در چهره، روحیات  
 و حرکات او نیز دگرگونی آشکار می‌گردد. ولی در بستن لوله‌ها (واژکتومی)  
 در مرد تولید اسپرماتوزوئید و ترشح هورمون‌ها آسیبی نمی‌بیند و این عمل  
 موجب ضعف مردانگی و یا ضعف جنسی نمی‌گردد، بلکه اسپرماتوزوئید  
 تولید شده به وسیله عمل بیگانه‌خواری در داخل مجرا نابود می‌شود.<sup>۵۰</sup>

پس اگر از راه استدلال به این آیه یا از هر راه دیگری حرمت اخته کردن به اثبات برسد

نمی‌توان حکم حرمتش را به عقیم کردن نیز سرایت داد، زیرا تفاوت موضوع باعث تفاوت احکام می‌شود.

### ب: عدم دلالت روایات بر حرمت نازاسازی

ممکن است برخی از صاحب‌نظران اسلامی برای حکم به حرمت عقیم‌سازی به برخی از روایات که از طریق اهل سنت نقل شده است استدلال کنند. این روایات عمدتاً در باب اخصاء وارد شده‌اند که یکی از آنها را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

از ابن مسعود نقل شده است که می‌گفت: ما در یکی از جنگها همراه با پیامبر خدا (ص) بودیم و در آنجا زنانمان همراه با ما نبودند، به پیامبر (ص) عرض کردیم آیا اجازه می‌دهید خود را اخته کنیم؟ پیامبر (ص) ما را از این کار نهی فرمود. ۵۱

در پاسخ عرض می‌کنیم گذشته از سند این روایات که از طرق امامیه نقل نشده است، چنان‌که گفتیم اخته کردن عملی غیر از عقیم کردن است. عقیم کردن، روش جدیدی است که تنها از بارداری پیشگیری می‌کند و هیچ‌گونه اثر منفی جسمی و روحی ندارد، اما اخصاء که در این روایات از آن نهی شده است با عقیم‌سازی کاملاً تفاوت دارد و باعث عوارضی از قبیل از بین رفتن غریزه جنسی و تعادل جسمی و روحی می‌گردد و لذا از نظر شرعی نمی‌توان حکم آنها را یکسان دانست و برای حکم به حرمت بستن لوله‌ها به این قبیل روایات استدلال کرد.

### ج: استدلال بر حرمت نازاسازی از راه ممنوعیت اضرار به نفس

یکی از ادله‌ای که ممکن است برای حکم به حرمت عقیم‌سازی مورد استناد واقع شود، آن است که گفته شود این عمل از مصادیق ضررزدن به نفس به شمار می‌رود که از محرّمات شرعی است و لذا حرام می‌باشد. این استدلال نیز به دلایلی مخدوش به نظر می‌رسد: اولاً، چنان‌که قبلاً گفتیم عمل نازاسازی با شرایط و امکانات موجود به گفته کارشناسان و متخصصان مربوطه هیچ‌گونه ضرر و عارضه جسمانی یا روانی را متوجه شخصی که عقیم می‌گردد نمی‌سازد. آری، اگر این عمل برای فردی (به دلیل وضعیت خاصی که دارد) زیان‌آور

باشد حکم شرعی نیز درباره او متفاوت خواهد بود که این مسأله غیر از مسأله اصلی مورد مبحث ماست.

ثانیاً، چنانچه بپذیریم که عقیم‌سازی از برخی جهات مستلزم ضرر است، ولی نمی‌توانیم ضرر وارد کردن به خویش را به طور کلی و در همه جا و همه حال حرام بدانیم، بلکه اگر ضرر اندکی را با انگیزه عقلایی رسیدن به منافع و مصالح بالاتری بر خود وارد سازیم، حکم به حرمت چنین اضرائی بعید به نظر می‌رسد و مواردی از این قبیل ضررها که نمی‌توان به حرمت آنها ملتزم شد بسیار زیادند. مثل اینکه راضی نگه داشتن غریزه به کمک خوردن یا نوشیدن، انگیزه عقلایی دارد و اگر خردمندان را به خوردن و نوشیدن بیشتر وادار می‌کند، که گاهی هم از این ناحیه زیان‌هایی می‌بینند، بدان توجه نمی‌کنند و شرع هم آنها را حرام نکرده است. گویی عقلا تحمل این زیان را با لذت تناول غذا و... مبادله می‌کنند و با وجود ضررهایی هم که برای پرخوری بیان شده ولی تاکنون هیچ فقهی پرخوری را حرام ندانسته است. بنابراین در مواردی که اضرار به نفس دارای انگیزه عقلایی باشد حکم به حرمت مشکل به نظر می‌رسد.

اگر نازاسازی از روی آگاهی و اختیار زن و مرد انجام شود و این کار هم با انگیزه عقلایی صورت پذیرد مثل اینکه هدف تعلیم و تربیت فرزندان محدود یا طی کردن مدارج علمی و تخصصی جهت خدمت بیشتر به جامعه باشد و فرض کنیم که نازاسازی هم دارای ضرر اندکی است که عقلا بدان اهمیت نمی‌دهند، هیچ‌کس به خود اجازه تحریم این عمل را که دارای منافع و مصالح والای شخصی و اجتماعی می‌باشد به دلیل ضرر اندک آن نمی‌دهد.

از مطالبی که بیان شد نتیجه می‌گیریم که دلیل قابل پذیرشی برای حکم به حرمت وازکتومی و توبکتومی در دست نیست، لذا مطابق اصل براءت حکم به اباحه و جواز آنها می‌شود. البته رعایت برخی مسائل مثل آگاهی زن و مرد به اینکه شاید پس از عمل، دیگر امکان بازگشت باروری نباشد و نیز مسائل شرعی مربوط به عمل از قبیل حفظ عورت از نگاه و لمس توسط افراد غیر مجاز (جز در موارد ضرورت) باید مورد توجه قرار گیرد.

## یادداشتها:

- (۱) محمد نخعی، روشهای پیشگیری از حاملگی، نشر شهر آب، ۱۳۷۳، ص ۱۵.
- (۲) برای اطلاع بیشتر در این خصوص مراجعه کنید به:  
- محمدعلی صراطی، روشهای جلوگیری از آستانگی، تبریز: انتشارات نوبل، ۱۳۶۴.  
- معصومه فلاحیان و حمیدرضا جلیلی، راهنمای تنظیم خانواده برای مردم، انتشارات معاونت پژوهشی وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، بی تا.  
- لوسین لانس، دانستیهای پزشکی برای زنان، ترجمه محمد مهدی آل محمد و لطفعلی شجاعی مقدم، انتشارات جان زاده، ۱۳۷۲.  
- محمد نخعی، همان.
- (۳) شیخ محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، جلد ۷، ۱۳۹۰ ق.، ص ۴۱۷.
- (۴) همان.
- (۵) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۱۴، ۱۳۹۱ ق.، ص ۱۰۵.
- (۶) شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، جلد ۳، ۱۴۱۱ ق.، ص ۲۷۶؛ شیخ حر عاملی، همان، صص ۱۰۵ و ۱۰۶.
- (۷) محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۳، جزء ۹، ۱۹۵۸ م.، ص ۴۲.
- (۸) مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، بیروت: انتشارات دارالفکر، جلد ۱، ۱۴۰۸ ق.، ص ۶۶۷.
- (۹) محمدبن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، جلد ۱، ۱۳۹۵ هـ. ق.، ص ۶۲۰.  
- محمدبن عیسی بن سوره، سنن الترمذی، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۵، ۱۴۰۷ هـ. ق.، صص ۷۱ - ۷۴.  
- ابن قیم جوزیه، زاهد المعاد فی هدی خیر العباد، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، جلد ۲، جزء ۴، ۱۴۱۱ هـ. ق.، صص ۲۰ - ۲۲.
- (۱۰) محمدبن حسن طوسی، النهایه، بیروت: انتشارات دارالکتب العربیه، ۱۴۰۱ هـ. ق.، صص ۴۸۲ - ۴۸۳.
- (۱۱) شهید ثانی، الزّوْضَة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه، بیروت: انتشارات دارالعالم الاسلامی، جلد ۵، ۱۴۱۱ هـ. ق.، صص ۱۰۲ - ۱۰۵.
- (۱۲) شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، جلد ۲۳، ۱۴۱۰ هـ. ق.، ص ۸۷.
- (۱۳) مالک بن انس، الموطأ، بیروت: انتشارات دارالفکر، ۱۴۰۹ هـ. ق.، ص ۳۸۱.
- (۱۴) محمدبن ادریس شافعی، الآم، بیروت: انتشارات دارالمعرفه، جلد ۷، ۱۳۹۳ هـ. ق.، ص ۱۸۳.
- (۱۵) شمس الدین سرخسی، المبسوط، بیروت: انتشارات دارالمعرفه، جلد ۳۰، بی تا، ص ۲۳۰؛ ابوبکر بن مسعود کاشانی، بدایع الصنائع فی ترتیب الشراعی، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۵، ۱۴۰۶ هـ. ق.، ص ۱۲۶.
- (۱۶) عبدالله بن احمد بن محمود ابن قدامه و عبدالرحمن بن ابی عمر محمد بن احمد ابن قدامه، المغنی و الشرح الکبیر، بیروت: دارالکتب العربی، جلد ۸، ۱۳۹۸ هـ. ق.، ص ۱۳۲.
- (۱۷) محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه محمد خوارزمی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، جلد ۲، چاپ چهارم، ۱۳۷۶، صص ۱۰۷ - ۱۰۸.
- (۱۸) علی بن حزم اندلسی، المحلّی بالأثار، تحقیق عبدالغفار سلیمان البنداری، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۱۰، ۱۴۰۸ هـ. ق.، ص ۸۸.

- (۱۹) مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، همان.
- (۲۰) محمدبن حجر عسقلانی، فتح الباری (شرح صحیح بخاری)، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، جلد ۹، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۳۰۸.
- (۲۱) همان، ص ۳۰۹.
- (۲۲) محمدبن عیسی بن سوره، همان، ص ۷۳؛ احمدبن حسین بیهقی، السنن الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد ۷، ۱۴۱۴ هـ. ق، ص ۲۷۰.
- (۲۳) شیخ عباس قمی، سفینه البحار، بیروت: منشورات دارالمرتضی، جلد ۲، ۱۴۰۷ هـ. ق، ص ۶۳۲؛ ابن قیم جوزیه، همان، ص ۲۲.
- (۲۴) شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، تهران: المکتبه الاسلامیه، جلد ۲۹، ۱۳۶۵ هـ. ق، ص ۱۱۵.
- (۲۵) سیدابوالقاسم خویی، منهاج الصالحین، تهران: مکتبه لطفی، جلد ۲، ۱۳۵۳ هـ. ق، ص ۲۸۴.
- (۲۶) سید محمدرضا گلپایگانی، مجمع المسائل، قم: چاپخانه علمیّه، جلد ۲، ۱۴۰۳ هـ. ق، ص ۱۸۹.
- (۲۷) علی بن حزم اندلسی، همان، جلد ۱۱، ص ۳۱.
- (۲۸) احمدبن یحیی، البحر الزخار، مطبعة انصار السنة المحمدیه، جلد ۳، ۱۹۴۸ م، صص ۸۰ و ۸۱.
- (۲۹) شیخ نظام و جماعه من علماء الهند الاعلام، الفتاوی الهندیّه فی مذهب الامام الاعظم ابی حنیفه النعمان، قاهره: دارالمعارف قاهره، جلد ۵، ۱۹۶۳ م، صص ۳۶۵ - ۳۶۷.
- (۳۰) علی بن حزم اندلسی، همان، ص ۳۰.
- (۳۱) عبدالله بن احمد ابن محمود ابن قدامه و عبدالرحمن بن ابی عمر محمد بن احمد بن قدامه، همان، ص ۵۵۷؛ وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلّته، دمشق: انتشارات دارالفکر، جلد ۳، ۱۴۰۹ هـ. ق، ص ۵۵۶.
- (۳۲) وهبه الزحیلی، همان.
- (۳۳) محمد غزالی، همان، ص ۱۰۶.
- (۳۴) وهبه الزحیلی، همان.
- (۳۵) محمدبن اسماعیل بخاری، همان، جلد ۳، جزء ۹، ص ۱۴.
- (۳۶) عوض احمد ادیس، دیه، ترجمه دکتر علیرضا فیض، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ هـ. ق، ص ۱۸۶.
- (۳۷) محمدبن اسماعیل بخاری، همان، جلد ۳، ص ۱۱۴؛ مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، همان، جلد ۲، صص ۱۰۳ و ۱۰۴؛ محمدبن یزید قزوینی، همان، جلد ۲، ص ۸۸۲.
- (۳۸) علی بن حزم اندلسی، همان، ص ۳۰.
- (۳۹) علاقه‌مندان می‌توانند برای تحقیق گسترده در این خصوص به مباحثی که در این زمینه ارائه شده است از جمله کتاب استدلالی و ارزشمند دیه نوشته دکتر عوض احمد ادیس که با قلم شیوا و عالمانه دکتر علیرضا فیض ترجمه و توضیح داده شده و از سوی سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی انتشار یافته است مراجعه فرمایند.
- (۴۰) شیخ صدوق، همان، جلد ۱، ص ۱۲۴.
- (۴۱) محمدبن یعقوب کلینی، فروع الکافی، بیروت: دار الاضواء، جلد ۳، ۱۴۰۵ هـ. ق، ص ۱۰۸.
- (۴۲) شیخ حرّ عاملی، همان، جلد ۱۷، ص ۳۹۰.
- (۴۳) علاقه‌مندان می‌توانند به کتابهای حدیث در این باره مراجعه فرمایند. کتابهایی چون:

- محمد بن یعقوب کلینی، همان، جلد ۷، ص ۳۲۴.
- محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیه، جلد ۹، ۱۳۹۰ هـ. ق. ص ۳۷۹.
- شیخ حرّ عاملی، همان، جلد ۱۷، ص ۳۹۰ و جلد ۱۹، ص ۱۵.
- (۴۴) لوسین لانس، همان، صص ۲۲۵ - ۲۳۰.
- (۴۵) فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مکتب العلمیه الاسلامیه، جلد ۲، ۱۴۰۲ هـ. ق. ص ۱۱۳.
- (۴۶) محمد حسین حسینی طهرانی، کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۱۵ هـ. ق.، ص ۳۱۷.
- (۴۷) محمد حسین طباطبایی [علامه]، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین، جلد ۵، ۱۳۶۵، ص ۸۵.
- (۴۸) محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه نشر اسلامی، جلد ۳، ۱۴۱۳ هـ. ق.، ص ۳۳۴.
- (۴۹) همان.
- (۵۰) لوسین لانس، همان، ص ۲۴۰.
- (۵۱) محمد بن اسماعیل بخاری، همان، جلد ۳، جزء ۷، ص ۵.

۱

## مقایسه مسأله بازنگری در دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی ایران

محسن خلیلی\*

چکیده: قوانین اساسی علاوه بر اینکه فرآورده‌های سیاسی و حقوقی زمانهای خویشند، حاوی برخی بیانیها و روشهای همانند نیز هستند که در متن تمامی آنها به چشم می‌خورد. سازوکار بازنگریستن به قانون اساسی و اصلاح آن یکی از همانندیهای است که همه قوانین اساسی به شیوه‌های گوناگون به آن پرداخته‌اند. در این مکتوب کوشش شده است با بهره‌گیری از سه معیار روند، محتوا و شیوه به همانندیها و ناهمانندیهای دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی در عرصه بازنگری، اصلاح و تجدیدنظر اشاره شود.

قوانین اساسی محصول زمانهای خویشند و این امر

حقیقت دارد که زمانها تغییر می‌یابند.

در بحث بازنگری در قانون اساسی ما با یک قضیه منطقی روبه‌رو هستیم:

(۱) قانون زاییده شکل زندگی بشر است؛

(۲) شکل زندگی بشر دائماً در حال تغییر است؛

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

۳) قوانین نیز دائماً در حال تغییر هستند.

به تجربه ثابت شده است که نزد جوامع بشری هیچ قانونگذاری نمی‌تواند تمام روابط پیچیده و گوناگون اجتماعی را پیش‌بینی کند و برای همه آنها حکم روشن و قاطعی بیاورد. قانون اساسی به عنوان برترین و والاترین هنجار حقوقی یک کشور، قالبی حقوقی و سندی است که پویاییها را در خود گرد می‌آورد و منعکس می‌کند ولی از همان هنگام که به شکل مکتوب درمی‌آید ایستایی و ویژگی بنیادین آن می‌شود. رخدادهای پی در پی متن قانون اساسی را در معرض تکان و جنبش جدیدی قرار می‌دهند که می‌تواند کالبد حقوقی برتر را دچار آشفتگی کند. این تکانها و لرزه‌ها در صورتی قانون اساسی را دچار فروریزش نمی‌کند که بتوان با بازنگری پایه‌های آن را مستحکم و متن آن را روزآمد کرد. متن قانون اساسی پاسخگوی نیازهای مقطعی جوامع سیاسی است. از آنجا که نیازها و مقتضیات همدوش با پویاییها، تحولات و تبدلهای درونی جامعه دگرگون می‌شوند، قانون اساسی نیز باید طبعاً با اصلاحات و تغییراتی که در خود درون‌پذیر می‌کند، در جهت هماهنگی با شرایط منعکس‌کننده پدیده‌های نوین به حرکت درآید. بازنگری یا تجدید نظر عبارت است از تغییری که در اعلامیه حقوق (به عنوان نخستین و برترین بنیان هنجارهای حقوقی)، اصول قانون اساسی (همان شیوه ترتیب‌بندی برترین قواعد حقوقی مورد پذیرش جامعه)، مواد قوانین عادی (به عنوان متون حقوقی پذیرای قواعد برتر برای تنسيق امور اجتماعی) و یا قواعد نظم‌آفرین (به معنای ترکیب شیوه‌ها و سازوکارهای حل و فصل اختلاف و ایجاد وفاق)، صورت می‌پذیرد. روند و محتوای بازبینی‌های حقوقی و تغییرهای قانونی را تجدید نظر، اصلاح یا بازنگری می‌نامند. در زبان فارسی واژه‌هایی مانند تنقیح، تعدیل، تکمیل، تهذیب، الحاق، ترمیم و تتمیم برای بیان شیوه و محتوای بازنگری در قوانین اساسی به کار رفته است. در دانشواژه‌های حقوقی انگلیسی زبان نیز برای بیان مقصود بازنگری، عبارت‌ها و واژه‌هایی به کار می‌رود مانند: تغییر یا اصلاح برای بهترکردن قواعد مربوط به کوششهای عملی؛ تصحیح نادرستیهای پدید آمده در روندهای حقوقی بر اساس قاعده‌های حقوقی انصاف و تساوی؛ ایجاد تغییر در محتوای یک فرمان قانونی یا دادخواست حقوقی یا ادعاینامه‌های حقوقی برای تصحیح نادرستیهای اتهامی با پیش کشیدن طرح ادعاهای نوین قانونی؛ در مجموعه زبانهای لاتین واژه Amend و دیگر کلمه‌های هم ریشه آن؛ یعنی Amendatory, Amender

Amendment و Amendable همگی اقتباس از فعل لاتینی "Emmendare" و به معنای آزاد کردن از خطا و مصون نگهداشتن از نادرستی و کژی هستند.<sup>۱</sup> ثبات و تغییر، بایستگیهای آغازین در عرصه حقوق و قوانین محسوب می‌شوند زیرا از یک سو، ثبات حقوق به آرامش روانی و فعالیت و سازندگی مدد رساند و تغییر قوانین از دیگر سو، به انعطاف‌پذیری اجتماعی و سازگاری قواعد حقوقی با تغییر و تحولات زندگی جمعی کمک می‌کند. بنابراین، به یک معنا

داشتن تشکیلات حکومتی یا قانون اساسی نامتغیر ناممکن است زیرا  
این قوانین اساسی پدیده دوران مخصوص به خود و زائیده نیازهای زمان  
هستند.<sup>۲</sup>

قوانین هم باید ثابت باشند و هم متغیر، هم حافظ ارزشهای موجود جامعه باشند و هم قابلیت انعطاف داشته باشند؛ یعنی همراه با شرایط متغیر جامعه تغییر ماهیت و صورت دهند. این تعارض ظاهری از ماهیت حیات انسان ناشی می‌شود، چه زندگی ما هم ترکیبی از ثبات و تغییر است. ثبات و تغییر همزادند. ثبات بدون تغییر به مرگ بی‌شبهت نیست و باعث رکود، تنگ فکری و بی‌حاصلی می‌گردد و تغییر بدون ثبات، بحران و اغتشاش، تنهایی و تزلزل خاطر به وجود می‌آورد. قانون اساسی نباید آن قدر انعطاف‌ناپذیر باشد که نسل حاضر را دستخوش عقاید کهنه و مرده نسل قبل سازد و نه آن قدر منعطف باشد که در برابر هرگونه احساسات زودگذر و هیجانه‌های آتی حساسیت نشان دهد.

ایرانیان تاکنون دوبار تدوین و دراندازی قانون اساسی را تجربه کرده‌اند، زیرا هم در انقلاب مشروطیت و هم در انقلاب اسلامی، پیروزمندان دو انقلاب به دلیل طرح ادعاهای نوین نسبت به وضعیت پیشین هم به لحاظ سیاسی و هم از جنبه حقوقی، قاعداً موظف و مجبور بوده‌اند که تمنیات و مدعیات خود را در قالب و کالبدی نو طرح کنند. تدوین قانون اساسی مشروطیت به سال ۱۲۸۵ ه. ش. و تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی به سال ۱۳۵۸ ه. ش. بیان‌کننده مستند و مکتوب شدن مدعیاتی بوده است که انقلابیون کامروا خود را به آن متعهد می‌دیده‌اند. قوانین اساسی، فرزندان حقوقی و فرآورده‌های سیاسی زمانهای خویشند ولی حاوی برخی مبانی و شیوه‌های ثابتی هستند که در درون متن تمامی آنها به چشم می‌آیند که از آن میان می‌توان به سازوکار بازنگریستن به قانون اساسی و شیوه اصلاح آن اشاره کرد. در یک بررسی

مقایسه‌ای بین دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی ایران می‌توان به برخی همانندیهای شگفت‌آفرینی اشاره کرد که ریشه در درون مایه‌های فرهنگ سیاسی ایرانیان دارد. از باب نمونه شایان یادآوری است که در آغاز تدوین متن، نه در قانون اساسی مشروطیت و نه در قانون اساسی جمهوری اسلامی هیچ ماده و اصلی وجود نداشت که بگوید به هنگام نیاز به بازنگری چه باید کرد و با چه شیوه و سازوکاری می‌توان آن را انجام داد.

این مکتوب، متکفل بررسی مقایسه‌ای شیوه و محتوای بازنگریهای انجام شده\* در دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی است. به نظر می‌رسد پژوهشهای مقایسه‌ای در زمینه حقوق اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی هنوز آن چنان‌که شایسته است باب نشده و این مقاله گامی کوچک در فربه‌سازی زمینه‌ای فراخ به نام تاریخ تحولات حقوق اساسی در ایران است. نگارنده پی جوی پاسخ پرسش بنیادینی است که این مکتوب بر آن اساس، استوار شده: در یک بررسی مقایسه‌ای میان شیوه، روند و محتوای بازنگری در دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی چه همانندیها و ناهمانندیهایی وجود دارد؟ در عین حال تلاش خواهد شد که در متن پژوهش به سه پرسش دیگر نیز پاسخ داده شود: ۱- چرا در هر دو قانون اساسی از همان آغاز به مسأله بازنگری از حیث شیوه و چگونگی اشاره نشده بود؟ ۲- هر کدام از دو قانون اساسی چند بار مورد بازبینی قرار گرفته‌اند؟ ۳- هر دو قانون اساسی چه شیوه و سازوکاری را برای بازنگری برگزیده و در این قیاس هر کدام چگونه به کیفیت اقدام به اصلاح و متمیم اندیشیده‌اند؟ در مکتوبهای حقوقی چندان به فرضیه‌پردازی اقدام نمی‌شود اما نگارنده به دلیل انجام بررسی مقایسه‌ای مایل است ثابت کند می‌توان با توجه به شیوه حکومتگری متمایز در دو دوره سلطنتی و جمهوری، فرضیه‌ای را از باب استنتاج از قیاس میان دو مقوله‌گونه گون استخراج

\* در این مکتوب از واژه «بازنگری یا تجدید نظر» به معنای گسترده کلمه بهره برده‌ایم. به این تعبیر که طیف وسیعی از انواع اصلاحات، متمیمها و الحاقات را با یک واژه بیان کرده‌ایم. از یک سو، تغییر در یک واژه یا یک کاروبزه یا پیکره یک نهاد حقوقی را تجدید نظر یا بازنگری نام نهاده و از دیگر سو، تغییر و تحولات کلی و بنیادی را در ساختار کلی قانون اساسی و الحاق افزودنیها به متن اصلی قانون اساسی را نیز تجدید نظر یا بازنگری نامیده‌ایم. به همین دلیل افزایش طول دوره نمایندگی مجلس از دو سال به چهار سال، تغییر نام نهادهای حقوقی، متمیم قانون اساسی با افزودن الحاقیه جدید، ایجاد یک نهاد جدید حقوقی، اعطای اختیارات جدید به یک مقام یا نهاد قانونی و بازبینی کلی و همه جانبه در متن و اصول و فصول قانون اساسی را به صورت مساوی «بازنگری در قانون اساسی» تلقی کرده‌ایم.

کرد زیرا فقط در هنگام قیاس است که پژوهشگر می‌تواند به برتری و فروتری کیفی دو مقوله مورد قیاس دست یابد. بنابراین، فرضیه یا پاسخ موقت نگارنده به پرسش اصلی مقاله از این قرار است:

با بهره‌گیری از سه سنجه روند\*، محتوا\*\* و شیوه\*\*\* به نظر می‌رسد در تناسب میان دو قانون اساسی در مقوله بازنگری و اصلاح، انجام تجدید نظرها با بهره‌گیری از مکانیسمهای خارج از متون قانونی بوده و در جهت تکمیل ساختمان قانون اساسی، تصحیح سازوکارهای درونی قانون اساسی، افزون سازی اقتدارگرایی (در بازنگریهای قانون اساسی مشروطیت) و تمرکزگرایی (در بازنگریهای قانون اساسی جمهوری اسلامی) به عمل آمده است. در عین حال قانون اساسی جمهوری اسلامی شیوه مناسب‌تری را برای بازنگری برگزیده زیرا مشارکت مردمی را از آغاز تا انجام روند تکمیل و تنقیح برجسته‌تر ساخته و نیز با گسترده‌سازی بهنه محدودیتهای موضوعی بازنگری به پاسداشت و نگاهداشت حیطه حقوق اساسی و آزادیهای شهروندی مدد رسانده است.

بازنگری در قانون اساسی بر یک روند چهار مرحله‌ای استوار است:\*\*\*\*

\* روند: در بررسی «روند» برخی رویدادهای تاریخی مورد اشاره قرار می‌گیرد. چون در هر دو قانون اساسی شیوه بازنگری از آغاز قید نشده بود انجام اصلاحات و بازبینی‌ها متکی بر بهره‌وری از سازوکارهای فراقانونی بوده و بر زنجیره‌ای از رخدادهای تاریخی و نه حقوقی مبتنی شده است.

\*\* محتوا: هر کدام از بازنگریهای انجام شده در دو قانون اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی متکی بر «دلیل» ویژه‌ای بوده است و در بررسی «محتوا» به بن مایه‌جریایی انجام هر کدام از بازنگریها پرداخته می‌شود. با چنین تعبیری می‌توان هم به وجهه «سیاسی - تاریخی» و هم به جنبه «حقوقی» در بحث از «محتوای بازنگریها» اشاره کرد.

\*\*\* شیوه: بازنگری در هر قانون اساسی مبتنی بر سازوکاری ویژه است. در بررسی «شیوه» به بیان روشی که در قانون اساسی مشروطیت برای «تجدید نظر و بازنگری» انتخاب شده بود، در قیاس با روش برگزیده قانون اساسی جمهوری اسلامی برای اصلاح و بازبینی پرداخته می‌شود. بنابراین «وجوه حقوقی» دو شیوه بازنگری به مقایسه کشانده می‌شوند.

\*\*\*\* این بخش از مکتوب را مدیون پژوهشگران سنگ استادگرامی جناب آقای دکتر سیدمحمد هاشمی هستم که از کتاب زیر برگرفته شده است: محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران: اصول و مبانی کلی نظام، تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴، صص ۳۸-۴۱؛ همچنین برای شناخت بهتر و بیشتر

## ۱) مقام پیشنهاد کننده و آغازگر بازنگری در قانون اساسی

بر فرض آنکه قبول کنیم بازبینی در قانون اساسی امری حتمی و قطعی تلقی می‌شود نخستین پرسش آن است که کدام مقام یا مقامها و کدام نهاد یا نهادها حق دارند نسبت به بازنگری در متن قانون اساسی گامهای آغازین را بردارند. به تعبیر دیگر در اصول قانون اساسی حق شروع روند درخواست تجدید نظر، محدود و محصور به کدام مقام یا مقامها شده و حقوق و تکالیف آنان چگونه لحاظ شده است؟ می‌توان با نگاهی مقایسه‌ای به متون قوانین اساسی کشورهای جهان دستاوردهای گوناگونی را یافت: مجلس شورای ملی و مجلس سنا، هر کدام به تنهایی یا به صورت اجتماع یا اگر یکی از آن دو پیشنهاد کرد نیازمند تصویب دیگری نیز هست؛ هیأت وزراء، رئیس جمهور و نخست وزیر، هر کدام به تنهایی یا به اجتماع و یا اینکه تصویب پیشنهاد هر کدام به عهده مقام بالاتر همان قوه است؛ پادشاه به تنهایی یا بنا به پیشنهاد مقام یا نهاد دیگر، مقام رهبری خود به تنهایی یا بنا به پیشنهاد مقام یا نهاد دیگر، ابتکار مردمی به تنهایی یا پیشنهاد مردم به مقامها و نهادهای قانونی دیگری که حق اقدام به بازنگری در قانون اساسی را دارند. اما به هر حال شیوه‌های آغاز ورود به عرصه ترمیم قانون اساسی محصور به سازوکارهای گوناگونی است که پیشاپیش گفته شد؛ غیر از نظامهای فدرال که کمابیش حق اقدام آغازین میان مقامهای حقوقی محلی و فدرال به نسبت‌های گوناگون تقسیم شده است ولی به هر حال خارج از شیوه‌های مذکور نیست.

## ۲) اعضاء و ترکیب بازنگرندگان در قانون اساسی

بر فرض آنکه اقدامهای نخستین در پذیرش بازنگری صورت گیرد، پرسش دوم آن است که چه مقامها و نهادهایی و چه افرادی و با کدام ترکیب حق دارند به تهذیب قانون اساسی اقدام کنند و شیوه‌گزینش آنها باید چگونه باشد؟ به سخن دیگر، مؤسسان قانون اساسی به کدام افراد، مقامها و نهادها مجوز داده‌اند تاگرد هم آیند و تصمیم بگیرند که متن قانون اساسی را باید اصلاح

انواع گوناگون شیوه‌های بازنگری در قانون اساسی می‌توانید به کتاب زیر رجوع کنید:

Robert L. Maddex, *Constitutions of the World*, London: Routledge, 1995.

کنند؟ با نگاهی مقایسه‌ای به متون قوانین اساسی می‌توان به نکته‌هایی دست یافت: در قوه مقننه هر کدام از دو مجلس یا اجتماع کامل آنها و یا مجلسی ثالث از مجموع اعضای آن دو مجلس و یا مجلس سومی که اعضای آن حد نصاب کمتری را نسبت به مجموع دو مجلس داشته باشند و یا شورایی مجزا و خاص که از مجلس یا مجالس قوه مقننه جدا باشد و نیز خود مردم مستقیماً در گزینش تعدادی خاص خارج از نظام قوه مقننه دخالت داشته باشند و گروهی خاص را برای این کار انتخاب کنند. در مجموع، ترکیب و اعضای بازنگرندگان قانون اساسی محصور به شیوه‌هایی شده است که ذکر شد ولی در نظامهای فدرال به دلیل کارویژه‌های خاص، اصلاح‌کنندگان قانون اساسی (اعم از مقامات فدرال یا مرکزی و مقامات محلی) در عضویت در مجامع گوناگون محق در امر بازنگری از سهم‌های مساوی برخوردار هستند.

### ۳) محدودیتهای بازنگری در قانون اساسی

پرسش سوم در گام سوم آن است که آیا افراد و مقامهای ترمیم و اصلاح قانون اساسی مشروط و محدود به حدود و حیطه‌هایی هستند یا اختیار تام دارند که در هر زمینه‌ای بتوانند اقدام به ترمیم قانون اساسی کنند؟ به تعبیر دیگر آیا می‌توان در همه زمینه‌ها به اصلاح قانون اساسی دست زد یا آنکه قانونگذار مؤسس، بازنگرندگان قانون اساسی را از ورود به برخی زمینه‌ها ممنوع کرده به طریقی که بازنگری در آن عرصه‌ها مسموع و مجاز تلقی نشده است؟ چه هنجارها و ارزشهای اساسی و بنیادینی وجود دارد که مؤسسان قانون اساسی خواسته‌اند آن پایه‌ها برای همیشه جاویدان بماند و کس یا کسان را یارای آن نباشد که در آن حیطه‌ها گام بردارند و قانون اساسی را مواجه با تغییر سازند؟ علمای حقوق اساسی سه نوع محدودیت در بازنگری قانون اساسی را برشمرده‌اند:

یک) محدودیت موضوعی: اصول تعیین‌کننده نظام و ارزشهای اساسی زمامداری، بنیادهایی است که تغییر آن حتی از طریق بازنگری میسر نیست زیرا حس وفاداری به نظام سیاسی و اجتماعی را کاهش می‌دهد و از آن طریق قدرتمندی، کارآمدی و درازپایی نظام حاکم را مخدوش می‌کند.

دو) محدودیت به دلیل شرایط و اوضاع و احوال ویژه: هر قانون اساسی برای بازنگری

نیازمند مناسبتهای شکلی و صوری نیز هست زیرا تا زمان مساعد بازنگری فرا نرسد اقدام به آن کار درستی نیست؛ جنگ، بلایای طبیعی، اشغال نظامی و مسائل حادثی که امنیت ملی را مختل می‌کند و نیز اختلال در روند اداره و اجرای امور کشور در قوای سه‌گانه از مواردی است که به لحاظ زمانی، بازنگری در قانون اساسی را به تعویق و تأخیر می‌اندازد.

سه محدودیت زمانی: از آنجا که قانون اساسی والاترین هنجار حقوقی انتظام‌بخش امور عمومی است نباید اجازه داد که به هر شیوه و مستمسک، دمامد مورد اصلاح و ترمیم قرار گیرد زیرا در آن هنگام از حیثیت و شأنیت والای خود فرو خواهد افتاد. در برخی از قوانین اساسی، مجوز بازنگری محول به گذشت دوره‌ای از زمان شده است تا با طی ایامی چند، کاستیها و نادرستیهای قانون اساسی در عرصه عمل مشخص شود و آنگاه نسبت به اصلاح قانون اساسی اقدام گردد. مقامات واضع و مؤسس قانون اساسی خواسته‌اند با عدم اعطای اجازه بازنگری پیش از گذشت مدت و زمانی معین از هنگام تدوین آغازین قانون اساسی به مصونیت و استحکام آن کمک کرده باشند.

#### ۴) تصویب نهایی بازنگری در قانون اساسی

پرسش چهارم در چهارمین گام آن است که پس از طی مرحله‌های گوناگون، تصویب فرجامین و تأیید انجامین محصول روند بازنگری به عهده چه مقام یا نهادی است و چگونه روندی برای آن تعبیه شده است؟ مؤسسان قانون اساسی در طراحی و تدوین متن چه شیوه و یا ترکیبی را مسئول تصویب نهایی بازنگری کرده‌اند؟ به تعبیر دیگر، برای آنکه قانون اساسی بازنگری شده از وجهه آبرومندانه و عامتری برخوردار شود واضعین عالی‌تصویر قانون اساسی نهایی‌ترین گام بازنگری را در اختیار چه مقامی قرار داده‌اند؟ با نگاهی مقایسه‌ای به متون قوانین اساسی می‌توان به نکته‌هایی دست یافت: تصویب نهایی مجلس شورای ملی یا مجلس سنا به تنهایی یا به اجتماع و یا تصویب نهایی پادشاه، رئیس‌جمهور یا مقام رهبری و یا تصویب نهایی مردم و یا ترکیبهای گوناگونی از نهادهای قانونی، مقامهای عالی‌رتبه به همراه همه پرس‌مردمی، شیوه‌های مربوط به انجام آخرین گام در روند بازنگری است. شایان یادآوری است که در نظامهای فدرال نیز همین شیوه‌ها گزینش می‌شود اما اهتمام و التفات ویژه‌ای نسبت به سهم

مساوی نهادهای محلی و فدرال در تصویب نهایی بازنگری قانون اساسی اعمال می‌گردد.

این مقاله بر سه پیکره زیر استوار است:

گفتار یک) بازنگری در قانون اساسی مشروطیت؛

گفتار دو) بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی؛

گفتار سه) مقایسه شیوه بازنگری در دو قانون اساسی.

### گفتار یک: بازنگری در قانون اساسی مشروطیت

مظفرالدین شاه به حیث امضایی که از او زیر برگه «نظامنامه اساسی» باقی مانده از شهرتی متمایز نسبت به سایر پادشاهان قاجاریه برخوردار شده است زیرا همین کار او دولت و حکومت ایران را در عداد دول صاحب «کنستیتوسیون» در آورد. در هشتم دی ماه ۱۲۸۵ برابر با چهارم ذی‌قعدة سال ۱۳۲۴ با امضای پنجاه و یک اصل قانون اساسی مصوب مجلس شورای ملی توسط مظفرالدین شاه، ایران صاحب حکومت مشروطه شد، ولی در هیچ کدام از مواد آن اصلی قید نشد که نشان دهد در چه زمان، چگونه و به چه شیوه‌ای می‌توان اقدام به بازنگری در متن قانون اساسی کرد.

#### سخن یک) بی‌بهره‌گی قانون اساسی از شیوه تجدید نظر

مجلس اول قانونگذاری که مأمور تدوین قانون اساسی مشروطیت شده و از این حیث جنبه مجلس مؤسسان نیز به خود گرفته بود از بیم آنکه مبدا هواداران محمدعلی میرزا به بهانه تجدید نظر آن را به کلی از محتوای خود خالی کنند و به استبدادگرایی پیشین بازگردند، در این مورد عمداً سکوت کرده بود. پیروزی انقلاب مشروطه باعث محدود و مشروط شدن قدرت مستبدانه پادشاهان قاجار شد و ترس و واهمه از بازگشت آن حتی با توسل به اصول قانون اساسی بیم فراگیری بود که انقلابیون پیروزمند را به واکنشی عقلایی و اداری کرد که طی آن هیچ اصلی در قانون اساسی سخن از شیوه بازنگری به میان نیاورد. علت اصلی آن بود که نمی‌خواستند این مولود جدید الولاده را که هنوز استخوان‌بندی قرص و محکمی نداشت بی‌پناه و ملجأ در مقابل پادشاه مستبدی مانند محمدعلی شاه و دیگر دژخیمان استبداد قرار دهند،<sup>۳</sup> بنابراین عالماً و عامداً

چنین کاری را ترتیب دادند تا بهانه و دستاویزی برای دربار مستبد وقت نباشد و گرنه در ضرورت انجام آن تردیدی نداشتند.<sup>۴</sup> روایت تاریخی دیگری نیز در دست هست که البته در استنتاج نهایی تفاوتی ایجاد نمی‌کند و حتی مؤیدی بر ترس و واهمه انقلابیون از بازگشت مستبدین محسوب می‌شود:

شب یکشنبه ۱۷ شوال کمیسیون مخصوص مذاکرات اساسی تشکیل گردیده و در باب مواد قانون اساسی مذاکره شده که یک ماده اساسی از نظر محو شده و از قلم افتاده و آن ماده راجع به تجدید نظر در بعضی مواد است که آیا به چه ترتیب و در چه موقع می‌شود جرح و تعدیلی به عمل آید. در لزوم اضافه نمودن این ماده اتفاق نظر حاصل شد ولی در اینکه بعد از این اصلاحات این ماده اضافه شود و یا قبل رأی قطعی حاصل نگردید.<sup>۵</sup>

در مجموع، به نظر می‌رسد انقلابیون مشروطه‌خواه که در میان آنان حقوق‌دانان ماهری هم دیده می‌شدند صرفاً از واهمه ناشی از بازگشت استبداد و نه از سرشت‌بزدگی یا جهالت در فن نوشتن قانون اساسی عامدانه و عالمانه اصلی مبنی بر ترتیب و چگونگی تجدید نظر در قانون اساسی را قید نکردند بویژه آنکه مظفرالدین - پادشاه علیل و مشرف به موت قاجاریه - نکته‌ای را به انقلابیون یادآوری می‌کرد که ولیعهد، محمد علی میرزا، آن چنان مستبدی است که در صورت نیل به پادشاهی هیچ احترامی برای قانون اساسی قائل نخواهد بود. این نکته را مخصوصاً تبریزیان می‌فهمیدند که از نزدیک با خلق و خوی مستبدانه محمد علی میرزا، ولیعهد، آشنا بودند و از اتفاق همانها هم بودند که نمایندگان پایتخت‌نشین را مجاب کردند که چنین اصلی را در قانون اساسی ننگ‌جانند. انقلابیون تبریز البته پیش‌بینی بسیار درستی کرده بودند زیرا محمد علی میرزا به محض آنکه پادشاه شد کمترین احترام را نسبت به قانون اساسی روا نمی‌دانست هرچند که بارها قرآن را مه‌هور و مضی کرد که پاسدار قانون اساسی باشد. ولی به هر حال اصل مربوط به شیوه و چگونگی بازنگری در هنگام ضرورت در متن قانون اساسی قید نشد اما این عدم ذکر، مانع از آن نمی‌شد که به هنگام ضرورت حتی از طریق تشکیل مجلس مؤسسان یا به هر شیوه دیگر اقدام به اصلاح قانون اساسی مشروطیت نشود.<sup>۶</sup>

### سخن دو) متمم قانون اساسی مشروطیت به منزله نخستین بازنگری

اولین تجدید نظر در قانون اساسی مشروطه به شکل تتمیم و الحاق انجام گرفت، شتاب در تدوین قانون اساسی - در ابتدا نظامنامه اساسی می‌نامیدند که مشتمل بر پنجاه و یک اصل می‌شد - نشان‌دهنده اهمیت انقلابیون مشروطه خواه از فوت مظفرالدین شاه بود که در آن روزگار لحظه‌های آخر عمر خود را سپری می‌کرد، آنها قصد داشتند امضای متنی را هرچند ناقص از او بگیرند تا فرزندش، محمد علی میرزا، نتواند به هنگام پادشاهی از زیر باز شروط قانون اساسی شانه خالی کند. قانون اساسی نخستین به دلیل همان شتابزدگی معهود و معقول حاوی اصولی نبود که در آن به متساوی الحقوق بودن مردم، تضمین آزادیهای فردی، تفکیک قوای حکومتی، استقلال قوه قضاییه و مسئولیت وزرا در قبال مجلس اشاره کرده باشد.<sup>۷</sup> بویژه اینکه متن قانون اساسی درباره مسئولیت وزرا بسیار ناقص بود زیرا انقلاب مشروطه هنگامی اوج گرفت که انقلابیون خواستار مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی وزرا در مقابل یک مرجع مسئول شده بودند. اصول ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۴۰ و ۴۲ قانون اساسی به مسئولیت مستقیم وزرا در قبال مجلس اشاره نمی‌کرد و آنان را فقط در مقابل شاه مسئول می‌دانست.<sup>۸</sup> ولی مشروطه‌طلبان که می‌دانستند محمدعلی شاه با استناد به اصل ۳۷ قانون اساسی وزرا را فقط در مقابل خود مسئول می‌داند نه در مقابل مجلسیان، مایل بودند که به نوعی قانون اساسی تتمیم شود که طی آن پادشاه و دربار و وزرا نتوانند نسبت به مجلس بی‌اعتنایی کنند. از دیگر سو مشروطه خواهان اکنون نیرومند شده بودند و قانون اساسی را از باب آنکه اشاره‌ای به حقوق اساسی فردی و آزادیهای عمومی شهروندی نکرده بود دچار کاستی می‌دیدند و خواستار اصلاح و تتمیم آن شده بودند. اما مشروطه‌طلبان نیز دچار برخی تندرویها می‌شدند زیرا از یک سو «بر محمدعلی میرزا تقویت مشروطیت مشکل بود خصوصاً با تعلیمات روس»<sup>۹</sup> و از دیگر سو دعوات مشروطیت، معنایی از مشروطه را نزد مردم مطرح کرده بودند که از آن بوی عوام فریبی و ظاهرگرایی به مشام می‌آمد\* در حالی که معنای اصلی مشروطه را «از صد، تود و نه نفر»<sup>۱۰</sup> نمی‌دانستند. به محض

\* مهدیقلی هدایت نوشته است که مدعیان ظاهرگرا و عوام فریب معنا و مفهوم اصل مشروطیت را قلب ماهیت کرده و «نان دو ذرع درازا و کباب یک وجب پهنا» به مردم وعده داده بودند. رجوع کنید به: مهدیقلی هدایت، گزارش ایران: قاجاریه و مشروطیت، به اهتمام محمد علی صوتی، تهران: نشر نقره، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۱۸۶.

آنکه مظفرالدین شاه فوت کرد محمدعلی میرزا که اکنون پادشاه شده بود بنای بی‌احترامی و بی‌اعتنایی را به قانون اساسی و مجلسیان گذاشت زیرا کنشهای انقلابیون به او چنان فهمانده بود که قصد از مشروطه برداشتن اوست<sup>۱۱</sup> ولی تبریزیان که خلق و خوی او را می‌شناختند می‌دانستند که او ذاتاً نسبت به محدودیت قدرت خود بدبین است و به همین دلیل به شیوه‌ای فریبکارانه از یک سو خود را هوادار قانون اساسی جا می‌زند و از دیگر سو تا آنجا که در توان دارد نسبت به قانون اساسی و پیاده‌سازی اصول آن بی‌احترامی می‌کند. تبریزیان بنا بر اعتراضهای گسترده گذاشتند<sup>۱۲</sup> و دامان این درخواستها به تهران و سایر ایالات و ولایات نیز گسترده شد. وسعت اعتراضات به حدی بود که محمدعلی شاه خود مجبور شد در ۲۷ ذیحجه ۱۳۲۴ دستخطی را برای اصلاح قانون اساسی بدهد و طی آن موافقت خود را با ایجاد قوانین لازمه برای انتظام وزارتخانه‌ها و دوایر حکومتی و مجالس بلدی مطابق شرع اعلام کند.<sup>۱۳</sup> مجلس شورای ملی نیز در نخستین دورهٔ تقنینیه خود در این باب به بحث و بررسی پرداخت و قرار شد انجمنی ویژه معین شود تا آنها متن متمم را بنویسند و سپس در صحن مجلس مذاکره و تصحیح گردد.<sup>۱۴</sup> این کار از ۲۸ ذیحجه ۱۳۲۴ تا ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ به درازا کشید که طی آن کمیسیون مرکب از برخی نخبگان،<sup>۱۵</sup> کار تدوین متمم قانون اساسی مشروطه را به عهده گرفتند. اما در میانهٔ کار محمدعلی شاه به حیلت‌های گوناگون بهانه می‌تراشید و امضای آن را به تعویق می‌انداخت. تبریزیان دربارهٔ امضای متمم شتابزدگی می‌کردند، محمدعلی شاه نمی‌خواست متمم را امضا کند ولی نمایندگان انجمنهای ملی به اسم انجمن مرکزی در بهارستان جمع شده و درصدد مطالبه برآمده بودند و می‌گفتند تا به صبح و امضای شاه نرسد آنجا را ترک نخواهند کرد. تلگراف‌های متعدد نیز از ایالات و ولایات ایران به تهران واصل می‌شد که طی آن شاه و دربار را به عقب‌نشینی از مواضع خود توصیه می‌کردند اما محمدعلی شاه بر سر مادهٔ مربوط به قضاوت عرفیه و شرعیه میان روحانیان و غیرروحانیان دو دستگی انداخته بود و امضای متمم را به تأخیر می‌انداخت. آن ماده نیز با در نظر گرفتن یک راه حل میانه حل و فصل شد و محمدعلی شاه سرانجام در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ از سر اجبار و اکراه متمم را امضا کرد.<sup>۱۶</sup> متمم قانون اساسی مشتمل بر ۱۰۷ اصل بود و در آن از مساوی الحقوق بودن افراد، آزادیهای عمومی، تفکیک قوا، مسئولیت وزیران در برابر مجلس و ناشی شدن قوای سه‌گانه از ملت سخن به میان آمده و حق

قضاوت نه به روحانیان و دیگر حکام بلکه به قوه قضایی اختصاص یافته بود و از دیگر سو اوامر پادشاه را تنها زمانی قابل اجرا و رعایت تلقی کرده بود که به امضای وزیر مسئول رسیده باشد.<sup>۱۷</sup> متمم قانون اساسی\* هم می‌توانست ناشی از «ناسازگاری مشروطه اروپایی و کیش شیعی»<sup>۱۸</sup> باشد و هم می‌توانست ناشی از اقتباس محض از قوانین اروپایی و آماده نبودن سازمانهای دولتی مورد اشاره قانون اساسی تلقی گردد؛<sup>۱۹</sup> ولی مهدیقلی خان هدایت به دلایل دیگری نیز اشاره می‌کند از آن جمله به تکمیل تدریجی قوانین اساسی دول استناد می‌کند و معتقد بوده که:

منظور اساسی در اول مجلس عمل مالیاتی بود و طریق اعطای امتیازات و جلوگیری از استقراض.<sup>۲۰</sup>

منظور آن نبوده است که یک قانون اساسی بی‌عیب و نقص تدوین شود اما به هر حال با تدوین و تصویب متمم قانون اساسی، نخستین بازنگری در متن قانون اساسی مشروطیت به شکل ترمیم، متمم، تکمیل و الحاق صورت پذیرفت.

### سخن سه) فتح تهران و تغییر قانون انتخابات به منزله دومین بازنگری

پس از امضای متمم قانون اساسی محمد علی شاه کمترین میل و رغبت را نسبت به اجرای آن از خود نشان می‌داد. به تدریج دامنه اختلاف میان پادشاه و انقلابیون به قدری گسترده شد که محمد علی شاه چاره را در سرکوبی مشروطه‌طلبان و بستن مجلس شورای ملی و انسداد باب مشروطیت یافت. به همین دلیل کلنل لیاخوف وظیفه به توب بستن مجلس را به عهده گرفت و دوباره استبداد مطلق محمد علی شاهی برقرار شد ولی کوششهای انقلابیون ناکام و ناتمام باقی نماند. در دوره استبداد صغیر پادشاه تمایل داشت که هم قانون اساسی جدیدی نوشته شود و هم قانون جدید انتخابات و قانون مجلس شورا و مجلس سنا از نو تحریر گردد.<sup>۲۱</sup> شاید بتواند اختیارات از دست رفته را باز پس گیرد به همین دلیل دستور داد که مجلس خاصی تشکیل شود و

\* متمم قانون اساسی به نامهای دیگر از قبیل ضمیمه قانون اساسی، خاتمه قانون اساسی و نیز دنباله قانون اساسی آمده بود. رجوع کنید به مهدیقلی هدایت، خاطرات و خطرات: گوشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره زندگی من، تهران: زوار، چاپ چهارم، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹.

عنوان مجلس شورای کبرای مملکتی یا دولتی\* را به خود بگیرد.<sup>۲۲</sup> ریاست این مجلس به عهده عزالدوله گذاشته و قرار شد نظامنامه مفصلی نیز برای آن تهیه شود.<sup>۲۳</sup> در میان تکالیف بیست و هشت گانه مجلس شورای کبرای مملکتی هیچ نامی از اصلاح قانون انتخابات به میان نیامده بود و تنها «اصلاح مفاسد به یمن اتفاق»<sup>۲۴</sup> مد نظر بود ولی در نیمه دوم دوره استبداد صغیر هم به دلیل فشار مردم و هم مذاکرات مفصل و فشرده روسیه و انگلستان محمدعلی شاه متقاعد شد که در امر اصلاح قانون انتخابات و برقراری دوباره مجلس شورای ملی قدم پیش گذارد.<sup>۲۵</sup> مجلس شورای کبرای دولتی نیز جلسه‌های متعددی گذاشت و با کمک اعضا و با بهره‌گیری از تجربه‌های نخبگان نزدیک به محمد علی شاه کتابچه نظامنامه انتخابات را در تاریخ ۱۵ جمادی الاول ۱۳۲۷ از تصویب داخلی گذراند هرچند به قول عین السلطنه به دلیل کم شدن تدریجی اقتدار پادشاه و فزونی قدرت انقلابیون «جلسات مجلس شورای مملکتی چندان رونقی»<sup>۲۶</sup> نداشته است. اما سرانجام با تحریر نظامنامه انتخابات روزنه امید برای بهبود بخشیدن و رونق دادن به اوضاع مملکت پیدا شده بود. نخستین انتقادی که به نظامنامه پیشین انتخابات می‌شد همان وصف طبقاتی آن بود. مهدیقلی هدایت معتقد است هم مقتضیات وقت چنین صلاح می‌دیده و هم مدلول دستخط مظفرالدین شاه چنان بوده است که انتخابات دوره اول مجلس شورای ملی به صورت طبقاتی برگزار شود.<sup>۲۷</sup> گرچه نظام انتخابات اصنافی بر اساس حفظ وضع موجود و تلاش برای نگاهداشت و پیوستگی چیرگی طبقات متنفذ بر طبقات پایین دست بوده<sup>۲۸\*</sup> ولی به گفته عین السلطنه آیه قرآن و حدیث قدسی نبوده است که نتوان آن را تغییر داد زیرا اصلاً

\* برای آگاهی از ساختار، کاربزه‌ها و کردارهای مجلس شورای کبرای دولتی می‌توانید به مقاله زیر رجوع کنید که به شیوه‌ای موجز دانستی‌های بایسته را درباره چنان مجلسی در خودگرد آورده است: سید محمد دبیر سیاقی، «مجلس شورای کبرای دولتی»، بخارا، شماره ۱۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۹، صص ۳۰۸ - ۳۱۸.

\*\* در توجیه تبدیل شیوه انتخابات عبدالله مستوفی می‌نویسد:

شاید انتخابات دو درجه و صنفی برای دور اول چندان براه نبود زیرا در مردم ایالات و ولایات اشخاصی که از حیث دانش در خور وکالت باشند هنوز معروف نشده و آزادی را هم تهرانیها گرفته بودند. ولی در این سه چهار ساله عده زیادی از ولایات بود و نمود خود را ظاهر و استحقاق خویش را برای این مقام نمودار کرده بودند. تجدید برقراری آزادی توسط تمام مردم کشور به عمل آمده و تهرانیها در این مشروع اختصاصی نداشتند. بنابراین اصلاح طرز انتخابات از لوازم به شمار می‌آمد. رجوع کنید به: عبدالله مستوفی، شرح زندگانی من، تهران: زوار، چاپ چهارم، جلد ۲، ۱۳۷۷، صص ۲۹۰ و ۲۹۱.

طبقاتی بودن انتخابات به زعم او نادرست بوده است.<sup>۲۹</sup> ولی مشروطه‌خواهان با همدستی و کوشش بسیار تهران را فتح کردند، بدون درنگ پانصد نماینده از میان مجلس منحل، عموم علما و وجوه وکلا و وزرا و شاهزادگان و اعیان و اشراف و تجار و نیروهای چریک و بختیاری در تهران جمع شدند و خود را مجلس اعلا یا عالی خواندند ولی چون کثرت جمعیت مانع از تصمیم‌گیری می‌شد کمیسیون فوق العاده یا هیأت مدیره بیست و پنج نفره‌ای را تعیین کردند تا آنها به امهات امور رسیدگی کنند. آنان نیز شبانه در عنوان و هیأت مؤسسان محمد علی شاه را از امر خطیر سلطنت معاف کردند و به نصب احمدشاه به سلطنت رأی دادند اما چون پادشاه جدید به سن قانونی نرسیده بود عضدالملک را به نیابت برگزیدند.<sup>۳۰</sup> مهمترین و نخستین کار هیأت عالی مدیره برگزاری انتخابات بود تا دومین دوره مجلس شورای ملی رسماً برقرار شود. به همین منظور کمیسیون شانزده نفره ویژه‌ای کار تمیم و تدوین و اصلاح قانون انتخابات را برعهده گرفتند و این هیأت که از سوی هیأت عالی مدیره و با موافقت انجمنهای ایالتی تشکیل شد قانون انتخابات دو درجه و غیر مستقیم را در ۹ فصل و ۶۳ ماده به تصویب رسانید.<sup>۳۱</sup> قبل از خلع محمد علی شاه تصمیماتی درباره قانون انتخابات گرفته شده و در مجلس شورای کبری مملکتی نظریات موافق و مخالف زیادی ابراز شده بود بویژه از جانب تبریزیان که در این باره بسیار مخالف بودند.<sup>۳۲</sup> سرانجام تصمیم گرفته شد که انتخابات مجلس دوم بر اساس قانون انتخابات مصوب اواخر دوره استبداد صغیر برگزار شود ولی مشکلی در میانه راه به وجود آمد و برگزاری انتخابات را در حاله‌ای از ابهام فرو برد. زیرا مواد یک، پنجاه و هفت و پنجاه و هشت قانون انتخابات صراحتاً با اصول ۴، ۵، ۶ و ۴۹ قانون اساسی در تعارض بود. در ماده یک عده نمایندگان مجلس شورای ملی یکصد و بیست نفر تصویب شده در حالی که اصل ۴ قانون اساسی تعداد آنها را یکصد و شصت و دو نفر قید کرده بود. ماده پنجاه و هفتم رسمیت جلسه‌های مجلس را به حضور نصف به علاوه یک؛ یعنی شصت و یک نفر می‌دانست ولی اصل ۶ قانون اساسی رسمیت جلسات مجلس را به حضور نمایندگان تهران به تنهایی نیز مجاز کرده بود. ماده پنجاه و هشتم نیز ابتدای دوره انتخابیه را از روزی می‌دانست که مجلس شورای ملی رسماً افتتاح شود و مدت آن نیز دو ساله بود ولی اصل ۵ و ۴۹ قانون اساسی افتتاح مجلس را به صورت رسمی تنها منوط به حضور منتخبین تهران و ایالات کرده بود.<sup>۳۳</sup> برای رفع این محذور

به ناچار از شیوه‌ای غیرقانونی بهره برده و تصمیم گرفته شد که از یک سو قانون انتخابات - که در لسان حقوقی قانون عادی شمرده می‌شود - بتواند قانون اساسی را تغییر دهد و از دیگر سو با توجیه قضیه به این صورت که چهار اصل ۴، ۵، ۶، ۴۹ قانون اساسی ماهیتاً جزء قوانین عادی محسوب می‌شود، انتخابات مجلس دوم را بر اساس قانونی برگزار کردند که با قانون اساسی کاملاً در تعارض بود. اما چون واقف بودند که از نظر حقوقی اشکال قانونی اش همچنان پابرجاست برای رفع تنگنا کمیسیون تنظیم قانون انتخابات، مواد نظامنامه را به رأی انجمن‌های ایالتی و ولایتی\* گذاشت. انجمن‌های مذکور نیز حق اظهار نظر خود را به انجمن ایالتی آذربایجان\*\* تفویض کردند و انجمن ایالتی آذربایجان تغییر اصول چهارگانه قانون اساسی را با تصویب نظامنامه انتخابات دو درجه‌ای و غیرمستقیم مورد قبول قرار داد و دومین بازنگری قانون اساسی مشروطه نیز به انجام رسید.<sup>۳۴</sup> انجمن تبریز از طرف انجمن‌های ولایات و کیل و مختار شده بود و به تعبیری خودش را نایب مناب پارلمان می‌دانست تا با بهره‌گیری از سمت قائم مقامی مجلس شورای ملی درباره قانون انتخابات و تعارض آن با قانون اساسی تصمیم

\* انجمن‌های ایالتی و ولایتی در واقع به عنوان نماینده دولت مرکزی فعالیت می‌کردند و وظایفی چون نظارت بر انتخابات، رسیدگی به شکایات و جمع‌آوری مالیات برعهده آنان بود. هر انجمن ایالتی ۱۲ نفر و هر انجمن ولایتی ۶ نفر عضو داشت. در اثنای مقدمات تهیه متمم قانون اساسی بر اثر ممانعت‌هایی که شاه برای تداوم فعالیت‌های انجمنها (منبع از نظامنامه انتخابات ۱۳۲۴) پدید می‌آورد، واضعان متمم قانون اساسی بر آن داشت تا در فرصت به دست آمده در پنج اصل از اصول متمم قانون اساسی مشروطیت، به موضوع انجمنها بپردازند و آن را در قالب انجمن‌های ایالتی و ولایتی ترسیم و تدوین کنند. رجوع کنید به: حسین کوجکیان فرد، «انجمنها و انقلاب مشروطه»، نهضت مشروطیت ایران: مجموعه مقالات، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، جلد ۱، ۱۳۷۸، ص ۲۲۸؛ منصوره ربیعی، انجمن: ارگان انجمن ایالتی آذربایجان، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲، ص ۲۷.

\*\* تبریز وضعی کاملاً استثنایی داشت و قابل قیاس با هیچ یک از شهرهای دیگر ایران نبود. پس از پایتخت بزرگترین شهر ایران و محل اقامت ولیعهد بود... حکومت نشین آن در واقع دربار کوچکی محسوب می‌شد که انعکاسی از فعل و انفعالات سیاست داخلی و خارجی در آن مشهود بود. طعم تلخ شکستها و ناکامیها و فسادهای سران قاجاری در تبریز ملموس بود. اهمیت جغرافیایی زیادی داشت از آن جهت که میان روسیه و عثمانی واقع شده بود و کارگران و پیشه‌وران و بازرگانان زیادی به دو سوی مرزها در آمد و شد بودند. اقتصاد و سیاست در تبریز تحت تأثیر و زیر نفوذ پیوندهای تبریزیان با عثمانی و روسیه بود و بیداری سیاسی اهالی تبریز نیز از آنجا ریشه می‌گرفت.

رجوع کنید به: منصوره ربیعی، همان، صص ۳۰ و ۳۱.

بگیرد.<sup>۳۵\*</sup> برخی معتقدند که بنا به فراندوم و مراجعه‌ای که به افکار عمومی شده بود، آن چهار اصل قانون اساسی جز قانون عادی بود. بنابراین مجلس شورای ملی در دوره‌های بعدی می‌توانست نه به عنوان مجلس موسسان و نه در عنوان نایب مجلس موسسان، قانون انتخابات را تغییر دهد.<sup>۳۶</sup> در واقع به تعبیر دیگر جایگاه چهار اصل ۴، ۵، ۶، و ۴۹ در قانون اساسی نبوده و ماهیتاً تعلق به حیطه قانون عادی داشته است بنابراین با وصف مذکور کمیسیون تنظیم نظامنامه انتخابات می‌توانست رأی انجمن تبریز را مناط اعتبار بداند؛ وانگهی با تشکیل مجلس شورای ملی حق هرگونه تغییر در ید قدرت همان نهاد قانونی قرار می‌گرفت بویژه اگر دقت کنیم نخستین مجلس شورای ملی هم در تدوین قانون اساسی مشروطیت مقام مؤسس را داشت و هم در تدوین قانون اساسی به شکل متمم، مقام جانشین قوه مؤسس را یافته بود.

#### سخن چهار) انتقال سلطنت به منزله سومین بازنگری

اصل ۳۶ متمم قانون اساسی مشروطیت، سلطنت را در خاندان قاجار منحصر کرده بود، خلع محمدعلی شاه سلطنت دودمان قاجار را منقرض کرد و چند سال سلطنت احمدشاه به منزله یارانه‌های ریزه‌ای شد که بعد از بارندگیهای شدید فرود می‌آیند.<sup>۳۷</sup> در ابتدا بنا شد با پیش کشیدن مسأله جمهوریّت، تغییری مهم و پایه‌ای در قانون اساسی و سلطنت ایجاد شود به همین دلیل در جلسه ۱۴ فروردین ۱۳۰۴ عده‌ای پیشنهاد کردند که ملت ایران از طریق مجلس شورای ملی تبدیل رژیم سلطنتی به جمهوری را اعلام کنند و به وکلای مجلس پنجم اجازه دهند که در مواد قانون اساسی تجدید نظر نمایند.<sup>۳۸</sup> با توجه به اینکه کمابیش مشخص شده بود که احمدشاه از

\* در خاطرات عین السلطنه چنین آمده است: «مستشار الدوله گفت بسیار خوب شد زیرا من تا دیشب سرنیستاده بودم. در قانون اساسی چهار اصل متعلق به انتخابات است. حالا که به آن دست نمی‌خورد و حق هم همین است که دست نخورد با این نظامنامه جدید مخالفت پیدا می‌کند. اگر ما آن نظامنامه غلط را بخواهیم تغییر بدهیم باز دچار مشکلات زیاد می‌شویم. برهم بزیم مخالف قانون اساسی می‌شود. من الان می‌روم تلگرافخانه با تبریز گفتگو می‌کنم. شنیده‌ام سایر ولایات هم به تبریز وکالت داده‌اند و این خیلی سهل می‌شود». قهرمان میرزا عین السلطنه، روزنامه خاطرات عین السلطنه، جلد ۳، ص ۲۴۸۷.

سید حسن تقی زاده نیز می‌گوید: «قریب دو ماه از صبح زود تا نصف شب تلگراف می‌کردیم. شاید صدها هزار بلکه میلیون کلمه تلگراف رد و بدل شد تا بالاخره در مواد قانون جدید موافقت شد». زندگی طوفانی: خاطرات سید حسن تقی زاده، به کوشش ایرج افشار، تهران: علمی، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ص ۱۲۹.

سلطنت‌گریزان است و تمایلی برای بازگشتن به ایران ندارد ولی رضاخان سردار سپه می‌خواست منویات خود را از طریق سازوکارهای قانونی پیاده کند. بنا به مقتضیات وقت و برخی صوابدیدها تصمیم گرفته شد مسأله جمهوریت فراموش گردد و در عوض قرار بر آن شد که از طریق مجلس شورای ملی برای تغییر سلطنت و انتقال آن از خاندان قاجاریه به پهلوی به سرعت اقدام شود. در نخستین گام وضع به گونه‌ای ترتیب داده شد تا از میان پیرنیا و تدین، شخصی برای ریاست مجلس شورای ملی انتخاب شود که در طرح و به پیش بردن مسأله تغییر سلطنت از تنگناهای شخصی و محظورات اخلاقی کمتر و هواداری بیشتر از رضاخان برخوردار باشد به همین دلیل تدین به لطایف الحیل رئیس مجلس شد. سپس در روز ۸ آبان ۱۳۰۴ عده زیادی از نمایندگان مجلس به منزل رضاخان دعوت شدند و از آنها خواسته شد که پیش طرح خلع قاجاریه را امضاء کنند. در روز ۹ آبان نیز مراقبت شدید به عمل آمد تا نمایندگان جلسه را ترک نکنند تا مجلس از اکثریت نیفتد. در این روز طرحی\* از سوی نمایندگان با قید دو فوریت پیش کشیده شد که در آن با بیان عدم رضایت عمومی از سلطنت سلسله قاجاریه با توجه به شکایات فراوانی که شده بود برای حفظ مصالح عالی مملکت موضوع انقراض سلطنت قاجاریه و تشکیل حکومت موقت در حدود قانون اساسی و قوانین موضوعه به ریاست رضاخان به رأی گذاشته و تصویب شود. در عین حال تعیین تکلیف قطعی حکومت موکول به نظر مجلس مؤسسان شد که می‌بایست در اصول ۳۶، ۳۷، ۳۸ و ۴۰ متمم قانون اساسی مشروطه اقدام به تجدید نظر کند.<sup>۳۹</sup> گرچه برخی معتقد بودند که نمی‌توان با یک ماده واحده هم به خلع سلسله قاجاریه و هم اصلاح قانون اساسی رأی داد و هم رضاخان را به عنوان پادشاه آینده معرفی کرد زیرا مستلزم ارائه سه طرح جداگانه، سه بار مذاکره و سه بار رأی‌گیری بوده است،<sup>۴۰</sup> ولی

\* مواردی که توسط نمایندگان مجلس شورای ملی طرح شد چنین بود:

عدم رضایت عامه مردم از سلطنت سلسله قاجاریه؛

وفور شکایات از خانواده قاجاریه؛

حفظ مصالح عالی مملکت.

۸۰ تن از نمایندگان [از میان ۸۵ رأی دهنده] به این طرح رأی مثبت دادند. عطاءالله فرهنگ قهرمانی، قانون اساسی: اصلاحات و سی تکاملی آن، ص ۲۱.

\*\* موافقان و مخالفان اصلاح در قانون اساسی (برای خلع احمدشاه از سلطنت و اعطای سلطنت به رضاخان) استدلالهایی برای عقیده خود داشتند. مخالفان معتقد بودند که نمایندگان مجلس شورای ملی

سرانجام انتخابات مجلس مؤسسان صورت پذیرفت که در آن کسانی حق داشتند انتخاب شوند که در فهرست دولت صورت اسامی آنها داده شده بود،<sup>۴۱</sup> مجلس مؤسسان در ۱۵ آذر ۱۳۰۴ تشکیل شد و در آن رضاخان بیان کرد که بر حسب ضرورت و برای متابعت میل و افکار ملت، مؤسسان گرد هم آمده‌اند تا انتقال سلطنت را از خاندانی به خاندان دیگر تصویب کنند. جلسه‌های مجلس مؤسسان تا ۲۲ آذر ماه طول کشید و اصول ۳۶، ۳۷ و ۳۸ متمم قانون اساسی تغییر یافت.<sup>۴۲\*</sup> در اصل ۳۶ سلطنت را از طرف ملت به وسیله مجلس مؤسسان به رضا پهلوی مفوض می‌دانست که در اعقاب ذکور او نسل در نسل برقرار باشد. اصل ۳۷ ولیعهدی را منحصر به پسر بزرگ پادشاه کرد که مادرش ایرانی الاصل باشد و اگر پادشاه اولاد ذکور نمی‌داشت شخصی غیر از خانواده قاجار و به پیشنهاد پادشاه و تصویب مجلس شورای ملی ولیعهد می‌شد در حالی که اصل ۳۷ سابق ولایتعهدی را در صورت تعدد اولاد به پسر اکبر پادشاه که مادرش ایرانی الاصل و شاهزاده باشد منحصر می‌کرد که البته بیانی از مقتضیات وضعیت خانوادگی قاجاریه بود. اصل ۳۸ نیز در موقع انتقال سلطنت بیان می‌کرد که ولیعهد هنگامی می‌تواند متصدی مقام سلطنت شود که بیست ساله تمام شمسی باشد و اگر به این سن نرسیده باشد نایب السلطنه‌ای از غیر قاجاریه از جانب مجلس شورای ملی به این مقام انتخاب خواهد شد در حالی که اصل ۳۸ پیشین سن ولیعهد را هنگام انتقال سلطنت در حد هیجده سال کافی می‌دانست و اگر ولیعهد به چنین سنی نرسید بود با تصویب هیأت مجتمعه مجلس شورای ملی و مجلس سنا نایب السلطنه‌ای برای او تا رسیدن به سن هیجده سال انتخاب می‌شد.<sup>\*\*</sup>

سوکند خورده‌اند که به پادشاه وفادار باشند و قانون اساسی سلطنت را به خاندان قاجار واگذار کرده است و برای خلع قاجاریه باید قانون اساسی ترمیم شود بنابراین فقط نوعی همه‌پرسی می‌تواند تغییر قانون اساسی را اجازه دهد. موافقان نیز معتقد بودند که انبوه تلگرافهای مردم که خواهان خلع قاجاریه از سلطنت شده‌اند نشان دهنده بروز جمعی اراده عمومی و در حکم همه‌پرسی است، وانگهی برکناری پادشاه بی‌سابقه هم نیست زیرا محمد علی شاه پس از فتح تهران از سوی یک کمیسیون موقت در سال ۱۲۸۸ ه. ش. از سلطنت خلع شد. سیروس غنی، همان، ص ۳۹۲.

\* متن کامل مذاکرات مجلس مؤسسان سال ۱۳۰۴ را می‌توانید در منبع زیر مطالعه کنید:

«مذاکرات و تصمیمات اولین دوره مجلس مؤسسان ایران»، سالنامه دنیا، شماره ۲۸، سال ۱۳۵۱، صص ۲۵۷ - ۲۸۵.

\*\* یکی از نمایندگان مجلس مؤسسان ۱۳۰۴ ه. ش. که واقف شده بود عدم وجود شیوه بازنگری و تجدید نظر در قانون اساسی مشروطیت می‌تواند عیبی مهم تلقی و مانع از انجام اصلاحات بعدی در متن قانون

سخن پنج) تبدیل پادشاه ناخشنود به پادشاه اقتدارگرا به منزله چهارمین بازنگری در جریان بحران آذربایجان عده‌ای خواستار تشکیل مجلس مؤسسان و تجدید نظر در قانون اساسی شده بودند،<sup>۴۳</sup> ولی دعوت انگلیسیها از محمدرضا شاه برای سفر به انگلستان و دلگرمی دادن به او این حس را در پادشاه تقویت کرد تا با تجدید نظر در قانون اساسی بتواند حق انحلال مجلسین را به صورت همزمان به دست آورد.<sup>۴۴</sup> ولی شاه در جستجوی بهانه و مستمسکی بود تا بتواند منویات خود را پیش برد. حادثه ۱۵ بهمن ۱۳۲۷ و ترور ناموفق شاه توسط ناصر فخرآرایی فضا و وضعیتی اضطراری پدید آورد که شاه بدون درنگ از آن بهره برد و با طرح این ادعا که ضارب با توطئه‌ای کمونیستی و مذهبی مرتبط بوده است به سرکوبی کلیه مخالفان پرداخت، حکومت نظامی را دوباره برقرار ساخت، حزب توده را منحل اعلام کرد، دکتر مصدق را به املاکش و آیت‌الله کاشانی را به خارج از کشور تبعید کرد و روزنامه‌نگاران بسیاری را که نسبت به دربار بی‌احترامی کرده بودند روانه زندان ساخت.<sup>۴۵</sup> شاه پیش از آن اعلام کرده بود که از اقتدارات بسیار کم خود ناخشنود است و تمایل دارد که بتواند با تجدید انتخابات مجلسین هم بر سرنوشت کشور بهتر نظارت کند و هم انتخابات آزادتر و صحیح‌تری را شکل دهد. ناگفته نماند که تجدید انتخابات مجلسین تعبیر مؤدبانه و در عین حال اقتدارگرایانه از حق انحلال مجلسین بود. محمد ساعد مراغه‌ای در تاریخ ۴ اسفند ۱۳۲۷ به عنوان نخست وزیر نزد شاه می‌رود و با وی در زمینه تجدید نظر در قانون اساسی و تشکیل مجلس مؤسسان مذاکره می‌کند و سپس دستاورد آن را در جلسه ۹ اسفند ماه مجلس شورای ملی در اختیار نمایندگان قرار می‌دهد. شاه نیز به دولت دستور می‌دهد که مقدمات تشکیل مجلس مؤسسان را فراهم کند.<sup>۴۶</sup> با انجام

اساسی شود پیشنهاد کرده بود که «مفتاحی بازکنیم برای آینه... دری بگذاریم و کلیدش را به دست ملت بدهیم». شیوه پیشنهادی او از این قرار بود:

«اگر سه ریع اعضای مجلس شورای ملی تصویب کرد و اگر انجمنهای ایالتی و ولایتی اجازه دادند به وسیله مجلس مؤسسان در آینده می‌توانیم تجدید نظری در قانون اساسی بکنیم. ولی این پیشنهاد با این استدلال که مجلس مؤسسان ۱۳۰۴ ه. ش. تنها موظف به تعیین تکلیف قطعی حکومت و انتقال سلطنت از خاندان قاجار به پهلوی است وارد بحث بر سر چگونگی و شیوه تجدید نظر در قانون اساسی نشد و آن پیشنهاد مردود واقع شد». رجوع کنید به: «مذاکرات و تصمیمات اولین دوره مجلس مؤسسان ایران»، سالنامه دنیا، شماره ۲۸، سال ۱۳۵۱، ص ۲۸۲.

انتخابات مقدمات تشکیل مجلس مؤسسان فراهم می‌آید. روز پنج‌شنبه ۱ اردیبهشت ماه ۱۳۲۸ مجلس مؤسسان افتتاح می‌شود و محمدرضا شاه طی سخنانی هدف از تشکیل آن را چنین برمی‌شمرد:

عدم رعایت اصل تعادل قوای ثلاثه به طرزى که قوه مجریه نتوانسته است با اتکاء به قوه مقننه عمر و دوامی داشته باشد و از دیگر سو تنظیم و تصویب اصل جدیدی به منظور تعیین طریق برای تجدید نظر در اصول قانون اساسی، زیرا شاه مایل بود وسایل ریاست عالییه دولت و ملت و نظارت بر کردار سه قوه و نیز مراقبت از حسن جریان قوانین و مقررات در کشور را از طریق در اختیار گرفتن حق انحلال همزمان مجلسین شورای ملی و سنا و نیز تعبیه مکانیزم تجدید نظرهای ضروری در قانون اساسی کسب کند.<sup>۴۷\*</sup>

مجلس مؤسسان طی ۹ جلسه تا تاریخ ۲۰ اردیبهشت ۱۳۲۸ دست به دو کار مهم زد: از یک سو اصل ۴۸ قانون اساسی مورد تجدید نظر قرار گرفت و طی آن هم حق انحلال مجلسین به شاه داده شد - موردی که تا پیش از آن در اختیار مجلس سنا و هیأت دولت بود -<sup>\*\*</sup> و هم شیوه حل و فصل اختلاف میان مجلسین سنا و شورای ملی تغییر یافت و کمابیش نقش برتر به پادشاه داده شد؛ از دیگر سو اصل الحاقی به قانون اساسی سازوکار تجدید نظر در قانون اساسی را نشان

---

\* محمدرضا شاه تجدید نظر در قانون اساسی در سال ۱۳۲۸ را بر سه دلیل استوار کرده بود:  
حفظ ثبات و استقرار نظام سیاسی کشور؛  
استحکام وضع حکومت؛

تشبیه مبانی سلطنت. رجوع کنید به: عطاءالله فرهنگ فهرومانی، همان، ص ۹۵ و ۹۶.  
\*\* متن اصل ۴۸ قانون اساسی پیش از اصلاح اشعار می‌داشت که اگر پیشنهادهاى وزرا که در مجلس سنا تصحیح و تنقیح می‌شود مورد قبول مجلس شورای ملی واقع نگردد مجلس ثالثی مرکب از اعضای سنا و شورای ملی به حکم انتخاب اعضای دو مجلس و بالسویه تشکیل می‌یابد و در باب ماده متنازع فيه رسیدگی می‌کند. نتیجه رأی مجلس ثالث در مجلس شورای ملی قرائت می‌شود. اگر موافقت دست داد، سیر قانونی آن طی می‌شود ولی اگر چنین نشد برای اظهار نظر نزد پادشاه فرستاده می‌شود. اگر پادشاه رأی مجلس شورای ملی را تصدیق کند قانون مجری می‌شود ولی اگر تصدیق نکرد امر به تجدید مذاکره و مذاقه می‌گردد. اگر اتفاق آرا حاصل نشد مجلس سنا با اکثریت دو سوم آرا انفضال مجلس شورای ملی را تصویب می‌کنند، هیأت وزرا نیز باید جداگانه انفضال مجلس شورای ملی را تأیید کنند. پس از این مرحله فرمان پادشاه دایر به انفضال مجلس شورای ملی و حکم به تجدید انتخابات صادر می‌شود ولی مردم حق دارند دوباره همان منتخبین سابق را انتخاب کنند.

می‌داد موردی که کاملاً تازگی داشت و این نخستین بار بود که در متن قانون اساسی مشروطه چنین نکته‌ای ذکر می‌شد.\* به طور کلی مجلس مؤسسان ۱۳۲۸ معتقد بود که با اعطای حق انحلال مجلسین به پادشاه\*\* به عدم انتظام در اداره امور عمومی کشور و ضعف قوه مجریه، نابسامانی قوه مقننه و فقدان مرکزیت قطعی پایان داده است و از دیگر سو با تعبیه مکانیزم تجدید نظر، مفتاح بازبینی قانون اساسی را به روشنی بیان کرده و به جایگاه محکمی سپرده است.<sup>۴۸</sup> محمدرضا شاه نیز با یک تصمیم قانونی مصوبات مجلس مؤسسان را با عطف توجه به تقاضای ملت و رعایت مصالح کشور تأیید و تنفیذ کرد.<sup>\*\*\*۴۹</sup> محمدرضا پهلوی دریافته بود که اکنون فضای مساعدی برای اقتدارگرایی‌های بلندپروازانه‌اش فراهم شده است اما قدرت‌یابی دکتر مصدق و آیت الله کاشانی را حدس نزده بود که چگونه آنها توانسته بودند با اتکا به ملت و مجلس موانع مهمی بر سر راه جاه‌طلبیهای پادشاه میان سال پدید آورند.

### سخن شش) تکمیل اقتدارات پادشاهی به منزله پنجمین بازنگری

در پایان اصل الحاقی به قانون اساسی مشروطه به سال ۱۳۲۸ ه. ش. پیش بینی شده بود که مجلسین سنا و شورای ملی، مجلس واحدی را تحت ریاست مجلس سنا تشکیل خواهند داد و

\* مجموعاً مجلس مؤسسان ۱۳۲۸ به دو مورد قائل بود:

۱- تشکیل مؤسسان از روی احتیاج بوده ولی مبتنی بر اصلی از قانون اساسی که در آن صراحتاً از شیوه تجدید نظر نام به میان آورده باشد نبوده است. متن مذاکرات مجلس مؤسسان ۱۳۲۸، جلسه ششم، ۱۳۲۸/۲/۱۶، ص ۱۳.

۲- ملت به مجلس اجازه داده است که اصل جدیدی تصویب و تنظیم شود تا به وسیله آن «عندالافتضاء» بتوان در موارد ضروری در قانون اساسی تجدید نظر کرد متن مذاکرات مجلس مؤسسان ۱۳۲۸، جلسه چهارم، ۱۳۲۸/۲/۸، ص ۶ و همچنین عطاءالله قهرمانی، همان، ص ۵۴.

\*\* نمایندگان مجلس مؤسسان در مجموع معتقد بودند که واگذاری اختیار انحلال به پادشاه اصل نوبنی نیست و حق نوبنی واگذار نمی‌شود بلکه حق قانونی و مشروع اوست. متن مذاکرات مجلس مؤسسان ۱۳۲۸، جلسه هفتم، ۱۳۲۸/۲/۱۷، ص ۵. به این معنا که مجلس مؤسسان حق جدیدی به پادشاه نداده بلکه اختیار مشروع و قانونی او را کشف و بیان کرده است.

\*\*\* شاه در تصمیم قانونی مورخ ۱۳۲۸/۵/۲ خود اعلام کرده بود که اصل ۴۸ و هر یک از اصول دیگر قانون اساسی مورخ ۲۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۴ و متمم آن که مخالف مقررات این اصل است نسخ می‌شود. مجموعه قوانین سالیانه سال ۱۳۲۸، ص ۵۰.

در اصول ۴، ۵، ۶، ۷ و ۸ قانون اساسی و اصل ۴۹ متمم تجدید نظر خواهند کرد. اما اوضاع بر وفق مراد پادشاه نگشت و با روی کار آمدن دولت ملی دکتر مصدق نقشه‌های شاه برای تسلط تدریجی بر ساختار قوه مقننه به هم خورد. با سقوط دولت دکتر مصدق در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که به دام یک کودتای انگلیسی-آمریکایی افتاد، محمدرضا دوباره به عرصه شاهی بازگشت و تا سال ۱۳۳۶ به تحکیم همه جانبه قدرت خود پرداخت. شاه بنا به تقاضای اقبال که نخست وزیر بود ضمن فرمان برگزاری انتخابات دوره نوزدهم، دستور تشکیل مجلس واحد را نیز داد. تصمیم قانونی شاه در تاریخ ۹ اردیبهشت ۱۳۳۶ اعلام و مجلس واحد به ریاست محسن صدر در تاریخ ۱۷ همان ماه و سال تشکیل شد. کنگره واحد که از نمایندگان دو مجلس شورای ملی و سنا تشکیل شده بود و نقش مجلس موسسان را ایفا می‌کرد طی سه جلسه به بحث و بررسی پیرامون اصول ۴ تا ۸ قانون اساسی و ۴۹ متمم پرداخت و در ضمن آن تعداد نمایندگان مجلس را از ۱۶۲ نفر به ۲۰۰ نفر رساند. در این جلسات دوره دو ساله نمایندگان مجلس شورای ملی را به چهار سال افزایش داد و همچنین در تشکیل و رسمیت مجلس به جای حضور متخین تهران حضور دو ثلث نمایندگان را مقرر گردانید و به جای شرط حضور دو سوم نمایندگان برای شروع مذاکرات و سه چهارم برای تحصیل رأی مقرر گردید که مجلس با هر تعداد از نمایندگان مذاکرات را آغاز کند و برای رأی‌گیری حضور بیش از نصف نمایندگان کافی باشد. اصل ۴۹ متمم قانون اساسی نیز تغییر یافت و در حق انحصاری و اختصاصی مجلس شورای ملی در تصویب امور مالیه نقصانی پدید آورد و نظر پادشاه را در توی اولیه مصوبات مالی مجلس قابل بررسی مجدد دانست.\* محمدرضا شاه در ۳۰ اردیبهشت ۱۳۳۶ به زعم خود برای تحکیم و تکمیل اصول مشروطیت مصوبات کنگره واحد را تأیید و تنفیذ کرد.<sup>۵۰</sup>

\* ذیل اصل ۴۹ متمم قانون اساسی متنی افزوده شد:

در قوانین راجع به امور مالیه مملکت که از مختصات مجلس شورای ملی است [مطابق با بند اول اصل ۲۷ متمم قانون اساسی مشروطیت] چنانچه شاه تجدید نظری را لازم بداند برای رسیدگی به مجلس شورای ملی ارجاع می‌کند در صورتی که مجلس به اکثریت  $\frac{2}{3}$  از حاضرین در مرکز نظر سابق خود را تأیید کند پادشاه موظف به توشیح آن خواهد بود.

### سخن هفت) در آرزوی پیوستگی و تداوم سلطنت به منزله ششمین بازنگری

امیر عباس هویدا نخست وزیر در روز سه شنبه ۱۶ اسفند ماه ۱۳۴۵ به استناد اصل الحاقی به قانون اساسی لایحه‌ای را دال بر پیشنهاد دایر بر لزوم تشکیل مجلس مؤسسان به منظور تجدید نظر در اصول ۳۸، ۴۱ و ۴۲ متمم قانون اساسی به مجلس شورای ملی برد. وی تصریح کرد که برای تأمین مصالح عالی‌مملکت و تحکیم اصول مشروطیت لازم است تغییری در قانون اساسی داده شود تا هنگامی که سن پادشاه قانونی نشده باشد تشریفات مربوط به انتخاب نیابت سلطنت کاهش یابد تا حالت بلا تکلیفی پدید نیاید. مجلس شورای ملی در تاریخ ۱۳۴۵/۱۲/۲۱ در جلسه ۳۴۳ لایحه پیشنهادی دولت را به اتفاق آراء تصویب می‌کند،\* بلافاصله انتخابات مجلس مؤسسان انجام می‌گیرد و در ۱۳۴۶/۵/۲۸ با سخنان محمدرضا شاه افتتاح می‌شود و مصوبات آن به اتفاق آراء و بدون وجود هرگونه رأی منفی و ممتنع در تاریخ ۱۳۴۶/۶/۱۸ به تصویب می‌رسد.<sup>۵۱</sup> این عمل همزمان با شروع تدارک جشنهای ۲۵۰۰ ساله صورت پذیرفت و نشان از آن داشت که شاه در اوج اقتدار به سر می‌برد و مایل است قضیه تداوم سلطنت را در دودمان خود بدون هرگونه اتلاف وقت تضمین کند. در آخرین بازنگری قانون اساسی مشروطه اصول ۳۸، ۳۹، ۴۱ و ۴۲ متمم مورد تجدیدنظر قرار گرفت. طبق آن اگر در زمان فوت شاه ولیعهد به سن کامل هیجده سال نرسیده باشد نایب السلطنه منتخب هر دو مجلس، زمام امور را به دست می‌گرفت ولی در اصلاحیه سال ۱۳۴۶ مقرر شد اگر در زمان فوت شاه یا انتقال سلطنت ولیعهد به سن ۲۰ سالگی نرسیده و پادشاه قبلاً از حق مطلق خود برای تعیین جانشین استفاده نکرده باشد شهبانو یا ملکه به خودی خود نایب السلطنه اعلام می‌گردید.\*\* از دیگر سو شاه امتیاز وجود شورای سلطنت را در مدت مسافرت یا غیبت خود به

\* رجوع کنید به: مذاکرات مجلس شورای ملی، ۱۳۴۵/۱۲/۲۱، جلسه ۳۴۳، ص ۲۷. هر ۱۶۱ نفر حاضر در مجلس رأی مثبت می‌دهند. مجلس سنا نیز در تاریخ ۱۳۴۵/۱۲/۲۱ در جلسه ۱۹۲ مصوبه مجلس شورای ملی را اعلام وصول و اعلام می‌کند که در اولین فرصت مطرح خواهد کرد و درباره آن تصمیم گرفته خواهد شد. ولی نگارنده موفق به یافتن مصوبه مجلس سنا درباره نیاز به بازنگری قانون اساسی نشد. مذاکرات مجلس سنا، جلسه ۱۹۲، ۱۳۴۵/۱۲/۲۲، صص ۱۵۴ و ۱۵۵.

\*\* طبق اصل ۳۸ اصلاحی، نایب السلطنه موظف شد شورایی مرکب از نخست وزیر و رؤسای مجلسین و رئیس دیوان عالی کشور و چهار نفر از اشخاص خبیر و بصیر به انتخاب خود تشکیل و وظایف سلطنتی را طبق قانون اساسی و با مشاوره آن شورا انجام دهد. در صورت فوت پادشاه طبق اصول ۴۱ و ۴۲ اصلاح

## گفتار دو: بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی

پیروزی انقلاب اسلامی به سال ۱۳۵۷ ه. ش. در پی نفی بنیادین سلطنت و قانون اساسی مشروطه نیاز به پی افکنی یک قانون اساسی جدید را حتمی و قطعی کرد. به همین دلیل مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی مشهور به خبرگان قانون اساسی تشکیل شد و پس از بحث و مذاکرات فراوان و طولانی متنی را مشتمل بر ۱۲ فصل و ۱۷۵ اصل به همه پرسی گذاشت. اما در متن قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ اصلی که شیوه و کیفیت تجدید نظر در اصول قانون اساسی را نشان دهد وجود نداشت.

### سخن یک) بی‌بهره‌گی قانون اساسی جمهوری اسلامی از شیوه تجدید نظر

واضعین قانون اساسی سال ۱۳۵۸ ه. ش. مسأله تجدید نظر در قانون اساسی را به ابهام گذراندند و یافتن یک شیوه و راه حل قطعی را به رویدادهای روزگار محول کردند. اگر چه اصل ۱۴۸ پیش نویس قانون اساسی و همچنین اصل ۷۳/۱ گروه بررسی اصول مجلس خبرگان تدوینگر قانون اساسی به مسأله تجدید نظر اختصاص یافته بود\*\* اما سرانجام رأی کافی نیامد

شده متمم اگر نایب السلطنه تعیین نشده بود هیأتی مرکب از نخست وزیر، رؤسای مجلسین و رئیس دیوان عالی کشور و سه نفر از نخست وزیران سابق یا رؤسای سابق مجلسین به انتخاب هیأت دولت، امر نیابت سلطنت را عهده‌دار خواهند بود. اگر در این مدت انحلال یک یا هر دو مجلس اتفاق افتاده بود تا تشکیل مجلس جدید و انتخاب نایب السلطنه امور نیابت سلطنت موقتاً به عهده همین هیأت خواهد بود. ولی اگر دوره نمایندگی نمایندگان هر دو مجلس با یکی از آنها منقضی شده باشد و نمایندگان جدید انتخاب نشده باشند نمایندگان سابق حاضر می‌شوند و مجلسین منعقد می‌گردد.

\*\* بند انتهایی اصل ۴۲ متمم قانون اساسی مشروطیت: «پادشاه می‌تواند در موقع مسافرت و در غیاب خود شورایی برای اداره امور سلطنت انتخاب و یا نایب السلطنه تعیین کند که با مشاوره شورای مزبور، امور سلطنت را موقتاً برای مدت مسافرت و در غیاب پادشاه انجام دهد».

\*\*\* اصل ۱۴۸ پیش نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چنین بود:

هرگاه اکثریت نمایندگان مجلس شورای ملی یا رئیس جمهور به پیشنهاد هیأت وزیران لزوم تجدید نظر در یک یا چند اصل از قانون اساسی را عنوان کنند، طرح یا لایحه تجدید نظر از طرف مجلس با هیأت وزیران تهیه و مورد بررسی مجلس شورای ملی واقع می‌شود. این متن پس از تصویب سه چهارم نمایندگان مجلس

و مردود اعلام شد. به تعبیری می‌توان گفت که سکوت قانون اساسی جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۵۸ ناآگاهانه نبوده<sup>۵۲</sup> است ولی عواملی مانند بی‌توجهی، تازه کار بودن و انقلابی وار عمل کردن، شرایط ناشی از عدم استقرار همه جانبه و کامل نظام، ترس و واهمه از رجعت نیروهای رژیم پیشین با توسل به اصول قانون اساسی، واهمه از بهره‌گیری نادرست و قدرت طلبانه برخی مقامات صاحب قدرت در جمهوری اسلامی از اصول قانون اساسی برای افزایش قدرت، اندک بودن زمان و فرصت و توصیه‌های مؤکد رهبر انقلاب به استقرار سریع و همه جانبه نظام جمهوری اسلامی همگی دست به دست هم دادند و مانع از آن شدند که شیوه و چگونگی تجدید نظر و متمیم در قانون اساسی قید شود. از دیگر سو قدرت مدیریت و صلاحیت تصمیم‌گیری نایب رئیس مجلس خبرگان قانون اساسی و نیز مهمتر از همه وجود امام خمینی (س) و امیدواری همگان به ایشان در گره‌گشایی مشکلات در مواقع بحرانی باعث شد که در متن قانون اساسی شیوه اصلاح قید نگردد بلکه فقط در اصل ۱۳۲ قید شد که در مدتی که وظیفه‌های رئیس جمهور بر عهده شورای موقت ریاست جمهوری است چند کار را نمی‌توان انجام داد و از آن جمله نمی‌توان برای تجدید نظر در قانون اساسی اقدام کرد. ولی علیرغم عدم وجود چنین اصلی در قانون اساسی چهارم‌مرتبه در قانون اساسی اصلاحات جزئی، تغییر شیوه‌ها و بازنگری‌های کلی و همه جانبه به عمل آمد.

باید توسط فرماندوم مورد تأیید ملت قرار گیرد. اصل اسلامی بودن نظام حکومتی کشور مشمول این مطلب نیست.

رجوع کنید به: اداره کل امور فرهنگی مجلس شورای اسلامی، راهنمای استفاده از صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸، صص ۲۰ و ۲۱.

اصل ۷۳/۱ پیشنهادی گروه بررسی اصول قانون اساسی به مجلس خبرگان از قرار زیر بود: هرگاه مجلس شورای ملی تجدید نظر یا تغییر در یک یا چند اصل معین از اصول قانون اساسی را لازم بداند می‌تواند با اکثریت دو سوم آرا و تأیید رهبری، تشکیل مجلس خبرگان را تصویب نماید. این مجلس مرکب از تعداد هفتاد نفر از حقوق‌دانان و مجتهدان در مسائل اسلامی است که از طرف مردم انتخاب می‌شوند و اختیارات آن محدود به تجدید نظر در همان اصل یا اصول معین است و تصمیمات آن با دو سوم آرا معتبر می‌باشد. اصولی که در بخش کلیات قانون اساسی آمده از این حکم مستثنی است و قابل تجدید نظر نمی‌باشد. رجوع کنید به: همان، ص ۲۷۷.

### سخن دو) تغییر نام مجلس شورا از ملی به اسلامی به منزله نخستین بازنگری

در متن مصوب قانون اساسی به سال ۱۳۵۸ ه. ش. در همه جا صحبت از مجلس شورای ملی به میان آمده بود. اما در جلسه نوزدهم مذاکرات علنی مجلس شورا در تاریخ ۱۳۵۹/۴/۲۹ بحث از تغییر نام مجلس به میان آمد و پیشنهاد شد که واژه ملی به اسلامی تغییر یابد. عده‌ای معتقد بودند که چون در قانون اساسی قید ملی آمده است مجلس به عنوان مرجع فوטר حق ندارد آن را تغییر دهد،\* دسته دیگر بر این باور بودند که این کار نیازمند تفسیر قانون اساسی و به عهده شورای نگهبان است\*\* و گروهی نیز می‌گفتند که حتی خود مجلس نیز می‌تواند چنین تغییری را انجام دهد.\*\*\* در جلسه بیستم دو فوریت طرح تغییر نام مجلس به تصویب رسید و در جلسه بیست و یکم پس از بحثهای زیاد نام مجلس شورا از ملی به اسلامی تغییر یافت\*\*\*\* و در همان روز هم شورای نگهبان اعلام کرد که نخستین مصوبه مجلس شورا در نخستین دوره تقنینیه منافات و مغایرتی با قانون اساسی ندارد.<sup>۵۳</sup> علی‌رغم آنکه این مصوبه کمابیش اصلاحی جزئی در قانون اساسی پدید آورد ولی به دلیل آنکه طبق قواعد حقوقی مرجع صلاحیتدار در امر قانون عادی نمی‌تواند مصوبات قوه مؤسس قانون اساسی را تغییر دهد و از آنجا که مجلس شورا نمی‌توانست به عنوان جانشین قوه مؤسس عمل کند، این مصوبه با نص و ظاهر قانون اساسی

\* وقتی که قانون اساسی این را نوشته است [مجلس شورای ملی] مجلس شورای ملی هیچ تصمیمی نمی‌تواند بگیرد که برخلاف نص قانون اساسی باشد. مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی،... جلسه نوزدهم، ۱۳۵۹/۴/۲۹، ص ۲۵.

\*\* چون در قانون اساسی این کلمه قید شده است و تفسیر قانون اساسی با شورای نگهبان است این را ارجاع بفرمایید برابر بیان صریح و علمی که امام فرمودند این را تصحیحش نکنند و به ما ابلاغ کنند. چون تفسیر قانون اساسی است و در صلاحیت مجلس نیست. همان.

\*\*\* [نامگذاری مجلس] به عنوان مشیر بوده است و مقصود اسم گذاری نبوده است که اسم مجلس شورای ملی بوده باشد... ما الان می‌خواهیم اسم گذاری کنیم و تا حالا اسم گذاری نشده است. لذا مجلس شورای اسلامی اسم می‌گذاریم، آقایان رأی می‌دهند و هیچ وقت توهین به قانون اساسی هم نیست و مخالف با قانون اساسی هم نیست. همان.

\*\*\*\* مضمون کلی استدلال موافقان تغییر نام مجلس [که اکثر نمایندگان را نیز شامل می‌شده] چنین بوده است: «اینجا نه تفسیر قانون اساسی است و نه توضیح و تغییر قانون اساسی... اصلاً این مجلس در قانون اساسی نامی برایش تعیین نشده با یک سابقه ذهنی تعبیری از این مجلس شده مجلس شورای ملی آن هم به خاطر سابقه ذهنی که در تاریخ ما بوده. ما الان می‌خواهیم تعیین کنیم که آن نام دلخواه ما چیست. ما این نام را مجلس شورای اسلامی بگذاریم». همان، جلسه بیست و یکم، ۱۳۵۹/۴/۳۱، ص ۱۷.

مغایرت داشته ولی با روح و محتوای آن منطبق بوده است. برای رفع این محذور شورای بازنگری قانون اساسی طبق بند هشتم حکم امام خمینی (س) موظف شد تغییر نام مجلس شورای ملی به اسلامی را مد نظر قرار دهد. شورای بازنگری نیز واژه ملی را به اسلامی تغییر داد\* و سپس در همه پرسى مرداد ماه ۱۳۶۸ به تصویب ملت رسید و صورت قانونی یافت.

### سخن سه) طرح بحث ضرورت و افزایش اختیارات مجلس شورای اسلامی به منزله دومین بازنگری

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران طی اصول گوناگون، مصوبات مجلس شورای اسلامی را فقط در صورتی قانونی تلقی می‌کرد که شورای نگهبان آن را مطابق شرع و قانون بداند. بنابراین شورای نگهبان مرجع بالاتری بود که مجلس بدون آن از حیز انتفاع ساقط می‌شد. اما به تدریج بر اثر بروز برخی اختلافات میان مجلس و شورای نگهبان اصطلاح «ضرورت» وارد واژگان نظام حقوقی کشور شد زیرا بر سر قانون اراضی شهری\*\* مصوب مردادماه ۱۳۶۰ میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان اختلاف پدید آمد. شورای نگهبان این قانون را مغایر موازین شرع می‌دانست\*\*\* و مجلس هم به دنبال آن بود که توجیهی شرعی با عنوان ضرورت و حکم

\* کمیسیون چهارم شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چهل یک مورد تغییر نام مجلس شورای ملی به مجلس شورای اسلامی را در قانون اساسی و تأیید ماده واحد مصوبه ۱۳۵۹/۴/۳۱ مجلس را مورد بحث و بررسی و تصویب قرار داد. متن مذاکرات نشان می‌دهد که هیچ اختلافی بر سر تغییر نام وجود نداشته بلکه کلیه بحثها بر سر تکنیک چهل یک مورد تغییر نام در قانون اساسی دور می‌زده است. رجوع کنید به: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، راهنمای استفاده از صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۱۴ و ۱۵.

\*\* طبق این قانون کلیه اراضی موات شهری در اختیار دولت جمهوری اسلامی قرار می‌گرفت و اسناد و مدارک مالکیت صادره در مورد آنها فاقد ارزش قانونی تلقی می‌شد. در مورد اراضی بایر نیز فقط صاحبان آن حداکثر می‌توانستند تا هزار متر در اختیار داشته باشند و آن را عمران و احیا کنند و حق فروش آن را نداشتند مگر به دولت و با تقویم دولت و مالکان اراضی بایر و دایر شهری موظف شدند زمینهای مورد نیاز دولت و شهرداریها را با تقویم دولت به آنها بفروشند. رجوع کنید به: حسین مهرپور، «مجموع تشخیص مصلحت نظام و جایگاه قانونی آن»، دیدگاههای جدید در مسائل حقوقی، تهران: اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۴۸.

\*\*\* قسمتهایی از ماده ۷ و ۸ و تبصره‌های آنها و ماده ۱۰ که با اراضی بائر و دائر ارتباط دارد مغایر با آیه

ثانوی برای قانون اراضی شهری بیابد.\* نامه مورخه ۵ مهرماه ۱۳۶۰ از سوی ریاست وقت مجلس شورای اسلامی به امام خمینی (س) حاوی نکته‌ای بود که در آن برخی از مصوبات مجلس از باب ضرورت حفظ مصالح و دفع مفاسد قلمداد شده بود. در این نامه از ایشان خواسته شد که راه حلی برای مشکل مجلس و شورای نگهبان بیابند زیرا شورای نگهبان آن مصوبات را مطابق شرع نمی‌داند و مانع از تصویب آنها می‌شود به همین دلیل برخی امور مملکتی معطل می‌ماند.\*\* امام خمینی (س) نیز در پاسخ برای ممانعت از اختلال نظام و ایجاد فساد و حرج، فعل یا ترک فعل مواردی را که اکثر نمایندگان مجلس شورای اسلامی تصویب کنند، مجاز دانستند.\*\*\* به تعبیر دیگر هرگاه اکثر نمایندگان مجلس شورای اسلامی\*\*\*\* ضرورت

کریمة «لاتأكلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجاره عن تراض» و حدیث شریف معروف «لا یحل مال امری مسلم الا عن طیب نفس و قاعده مسلمة الناس مسلطون علی اموالهم» می‌باشد و به اکثر آراء فقها رد شد. تبصره ۲ ماده ۹ نیز به موجب الوقوف علی حسب مایوقفا اهلها تأیید نگردد. رجوع کنید به: مجموعه نظریات شورای نگهبان: دوره اول از تیرماه ۱۳۵۹ تا تیرماه ۱۳۶۵، تدوین و نگارش: حسین مهرپور، تهران: کیهان، جلد ۱، ۱۳۷۱، ص ۶۸.

\* طرفداران این طرح در توجیه آن بیان می‌کردند که وضع موجود و مشکل مسکن و ضرورت توجه دولت به این مشکل و رفع آن ایجاب می‌کند که این مقررات به تصویب برسد و حل معضل حاد و اجتماعی مسکن - که معتقد بودند بدین وسیله برطرف می‌شود - توجیه‌کننده رفع ید از حکم اولی سلطه مالک است. رجوع کنید به: حسین مهرپور، دیدگاه‌های جدید...، ص ۴۹.

\*\*\* نامه مورخه ۱۳۶۰/۵/۱۳۶۰/۵/۱۹ امام خمینی (س): «... قسمتی از قوانین که در مجلس شورای اسلامی به تصویب می‌رسد به لحاظ تنظیمات کلی امور و ضرورت حفظ مصالح یا دفع مفاسدی که بر حسب احکام ثانویه به طور موقت باید اجرا شود و در متن واقع مربوط به اجرای احکام و سیاستهای اسلام و جهانی است که شارع مقدس راضی به ترک آنها نمی‌باشد و در رابطه با این گونه قوانین به اعمال ولایت و تنفیذ مقام رهبری که طبق قانون اساسی هم قوای سه گانه را تحت نظر دارند احتیاج پیدا می‌شود...» رجوع کنید به: همان.

\*\*\*\* نامه ۱۳۶۰/۷/۱۹ امام خمینی (س): «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می‌شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی بنا تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می‌شود مجازند در تصویب و اجرای آن.» رجوع کنید به: همان، صص ۴۹ و ۵۰.

\*\*\*\*\* امام خمینی (س) در اجازه استفاده از عنوان ضرورت که به مجلس شورای اسلامی محول نمودند «تشخیص اکثریت وکلای مجلس» را معتبر دانستند ولی در تاریخ چهارم بهمن ماه سال ۱۳۶۱ تشخیص ضرورت و استفاده از عناوین ثانویه را از اکثریت به دو سوم نمایندگان مجلس موکول نمودند: «مجلس

وضع مقرراتی را تشخیص می‌دادند و تصویب می‌کردند، شورای نگهبان از ورود به بحث مطابقت یا عدم مطابقت مصوبه با شرع و قانون اساسی ممنوع و فارغ می‌شد و شورای نگهبان نیز با سکوت خود در مقابل چنین مصوبه‌هایی زمینه اجرای قانونی آن را فراهم می‌کرد. ۵۴ این تغییر با ظاهر قانون اساسی در تعارض بود اما با عنایت به اختیارات ولی فقیه با روح قانون اساسی منطبق می‌نمود.\*

### سخن چهار) طرح بحث مصلحت و تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام به منزلهٔ سومین بازنگری

پس از طرح مسأله ضرورت، اصطلاح دیگری وارد سیستم قانونگذاری جمهوری اسلامی شد که پیش از آن سابقه نداشت. اصطلاح مصلحت و نهادی که متعاقب آن تشکیل شد، سومین و شاید بزرگترین و مهمترین تکان مهم به قانون اساسی بود.\*\* لایحهٔ قانون کار مصوب مجلس شورای اسلامی الزاماتی را برای اشخاص در نظر می‌گرفت که آزادی ارادهٔ آنها را محدود می‌کرد. شورای نگهبان موافق دخالت دولت در روابط اجتماعی افراد نبود و مسلم بود که این قانون را با شرع مغایر می‌دانست. وزیر وقت کار و امور اجتماعی استفتای پیشگیرانه‌ای را

لااقل دو تئیس رأی بدهد به اینکه این امر اضطراری است». رجوع کنید به: حسین مهرپور، مجموعه نظریات...، ص ۷۴.

\* دکتر حسین مهرپور در این زمینه چنین نوشته است: «هرچند این ترتیب جدید به کاسته شدن اختیار و اقتدار شورای نگهبان تعبیر می‌گردد و احیاناً گفته می‌شد با قانون اساسی سازگاری ندارد ولی برداشت امام از قانون اساسی این بود که تشخیص موضوع و ورود در جزئیات و سنجش مصالح و مفاسد با شورای نگهبان نیست بلکه کار مجلس است و در واقع باید به تشخیص اکثر نمایندگان برگزیدهٔ مردم در مورد مصالح مملکت و ضرورت انجام امری برای انتظام امور جامعه، اعتماد کرد و بر آن مبنا حکم شرعی و فقهی قضیه را بیان داشت.» رجوع کنید به: حسین مهرپور، دیدگاههای جدید...، ص ۵۱.

\*\* سیر قضیه چنین بود که در برخی قوانین الزاماتی برای اشخاص در نظر گرفته می‌شد که آزادی ارادهٔ آنها را محدود می‌کرد. گاه شبهه ایحاد می‌شد که دولت تا چه حد دارد در روابط اجتماعی افراد دخل شود و محدودیتهایی برقرار سازد و اموری را بر آنها تحمیل کند و حتی علی‌رغم میل و ارادهٔ خود آنها در نحوهٔ تنظیم قراردادهای مداخله نماید... آیا الزاماتی که دولت بر روابط اجتماعی افراد وارد می‌آورد مشروع محسوب می‌شود یا خیر؟ رجوع کنید به: حسین مهرپور، همان، ص ۵۳.

خدمت امام خمینی (س) طرح کرد\* و ایشان نیز دولت را مجاز دانستند که در زمینه‌های مورد بحث و اختلاف شروط الزامی مقرر کنند.\*\* کم کم امام خمینی (س) زوایای دیگری از طرح نظریه ولایت مطلقه فقیه را روشن کردند و سرانجام در پاسخ نامه بهمن ماه ۱۳۶۶ سران نظام،\*\*\* دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را برای حل نهایی اختلافات مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان صادر کردند.\*\*\*\* نهادی که هیچ سابقه‌ای در قانون اساسی نداشت و باعث کاهش اختیارات کم و بیش مطلق شورای نگهبان می‌شد. سرانجام در بند ششم حکم بازنگری قانون اساسی، به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام به صورت قانونی و در متن قانون اساسی اشاره شد این نهاد صورت و ظاهر قانونی یافت در حالی که تا پیش از آن شک و شبهه‌ای در زمینه توجیه حقوقی وجودی آن پدید آمده بود. تشکیل چنین نهادی گامی به پیش و در حقیقت منطبق با روح و فلسفه قانون بود گرچه با ظاهر قانون اساسی مغایرت داشت.

### سخن پنج) بازنگری همه جانبه قانون اساسی به منزله چهارمین بازنگری

متن مصوب قانون اساسی جمهوری اسلامی به سال ۱۳۵۸ ه. ش. به مدت ده سال بیان کننده چهارچوب عملکرد ساختارهای گوناگون کشور بود ولی رخدادهای گوناگونی اتفاق افتاد که هر کدام بر متن قانون اساسی تکانی وارد می‌کرد اما به دلیل وقوع جنگ ایران و عراق و پدید آمدن فضایی ملتهب ناشی از برخی رویدادهای آشفته‌زا امکان وقوع بازنگری در قانون اساسی

\* آیا می‌توان برای واحدهایی که از امکانات و خدمات دولتی و عمومی... به نحوی از انحا استفاده می‌نمایند اعم از اینکه این استفاده از گذشته بوده و استمرار داشته باشد یا به تازگی به عمل آید در ازای این استفاده شروط الزامی را مقرر نمود؟ همان، ص ۵۵.

\*\* پاسخ امام خمینی (س) در تاریخ ۱۳۶۶/۹/۱۶: «در هر دو صورت چه گذشته و چه حال دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید». همان.

\*\*\* «... اطلاع یافته‌ایم که جنابعالی درصدد تعیین مرجعی هستید که در صورت حل نشدن اختلاف مجلس و شورای نگهبان از نظر شرع مقدس یا قانون اساسی با تشخیص مصلحت نظام و جامعه حکم حکومتی را بیان نماید...». همان، ص ۶۲.

\*\*\*\* پاسخ امام خمینی (س) در تاریخ ۱۳۶۶/۱۱/۱۷: «... برای غایت احتیاط در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعاً و قانوناً توافق حاصل نشد مجمعی... برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد و در صورت لزوم رأی اکثریت اعضای حاضر این مجمع مورد عمل قرار گیرد». همان، ص ۶۲ و

امری بود که عقلایی نمی نمود. اما با پایان گرفتن جنگ، دوران آرام و مناسی فراهم شد و هنگام آن بود که مشکلات گوناگون قانون اساسی که در عرصه اداره کشور چهره نشان می داد با اقدام به تجدید نظر در قانون اساسی رفع شود. در ۲۷ فروردین ۱۳۶۸ عده‌ای از نمایندگان مجلس شورای اسلامی نامه‌ای خطاب به امام خمینی (س) نوشتند و در آن ضمن اشاره به کاستیهای قانون اساسی در زمینه‌های رهبری، قوه قضاییه و قوه مجریه از ایشان درخواست کردند که در قانون اساسی جمهوری اسلامی تجدید نظر به عمل آید زیرا بدون اصلاح کاستیها و نادرستیها اداره امور کشور با مشکلات جدی رو به رو خواهد شد. دو روز بعد اعضای شورای عالی قضایی هم نامه‌ای خطاب به امام خمینی (س) نوشتند و در آن قید کردند که فصول و اصول مربوط به رهبری و قوای سه گانه نیاز میرم به متمم یا اصلاحیه دارد. امام خمینی (س) نیز در تاریخ ۴ اردیبهشت ۱۳۶۸ طی نامه‌ای خطاب به ریاست وقت جمهوری اسلامی دستور تشکیل شورای بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی را صادر و در آن محورهای مورد بحث و بررسی را طی هشت بند مشخص کردند.\* بن مایه بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی

\* بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به طور عقلی و منطقی با بهره‌گیری از ده مقدمه مقبول، صورت پذیرفت:

- ۱- ایران کشوری است که در آن قانون اساسی وجود دارد.
- ۲- در هر کشوری تحولات زیادی در زمانهای گوناگون روی می‌دهد.
- ۳- متن مکتوب قانون اساسی قالب حقوقی و هنجار برتر است.
- ۴- ویژگی هر سند حقوقی مکتوب ایستایی است زیرا به مثابه عکس و تصویری ثابت از رویدادهای زمانه عمل می‌کند.
- ۵- ویژگی تحولات و آمد و شد روزگار، پویایی است زیرا به مثابه فیلم و تصویری متحرک نشان دهنده تحولات و تبدلات زمانه است.
- ۶- چون قانون اساسی به مثابه متنی ایستا عمل می‌کند تا حدی که در گنجایش آن است پویایی‌ها را تحمل می‌کند.
- ۷- اگر قانون اساسی نتواند پویایی‌ها را تاب بیاورد با اقدام به بازنگری و تغییر و متمم قانون اساسی عمل انطباق یا برهمنش پویاییها و ایستاییها صورت می‌گیرد.
- ۸- انقلاب اسلامی ایران زاینده قانون اساسی جمهوری اسلامی و تحولات متعاقب آن بود.
- ۹- به نظر می‌رسد پویاییهای زمانه در سند حقوقی مدون به سال ۱۳۵۸ نمی‌گنجیدند و قانون اساسی تاب و توان تحمل تحولات را در خود نداشت.
- ۱۰- بنابراین بازنگری در قانون اساسی جمهوری اسلامی و کوشش در جهت انطباق تحولات با متن قانون اساسی با توجه به مشکلات و برنامه‌های پیش‌روی امری قطعی و بایسته بود.

ایران بر مریعی از ویژگی عمومی، اصول عمومی، و ویژگیهای توجیهی و عوامل شتابنا استوار شده است:

### ۱- ویژگی عمومی:

برهمنهادن پویاییهای ناشی از انقلاب اسلامی بر قانون اساسی و کوشش در جهت روز آمد سازی قانون اساسی با توجه به کاستیها و نادرستیهای آن.

### ۲- اصول عمومی:

الف) تغلیظ وظایف هدایتی رهبری در رأس هرم قدرت؛

ب) تمرکز قدرت در اجرا و مرکزیت تصمیم‌گیری در مجریه؛

پ) حل و فصل نهایی و قانونمندانۀ آشفتگیهای ناشی از عدم توافق در قوه مقننه؛

ت) آسان و سریعتر شدن تصمیم‌گیریهای متمرکز و حمایتی از دو قوه در قوه قضاییه.

### ۳- ویژگیهای توجیهی:

الف) نیاز به بازسازی و نوسازی پس از جنگ هشت ساله عراق با ایران؛

ب) نیاز به تمرکز در تصمیم و اجرا و حذف شورایی بودن امور؛

پ) حل و فصل سریع و آسان اختلافات قوای سه‌گانه؛

ت) گذر از شرع و قانون به مصلحت نظام و جامعه.

### ۴- عوامل شتابنا:

الف) کناره‌گیری مسالمت‌آمیز آیت‌الله منتظری از رهبری آینده نظام جمهوری اسلامی ایران؛

ب) بیماری شدید و صعب‌العلاج امام خمینی (س) و واهمه از ارتحال نابه‌هنگام ایشان؛

پ) مناسبت زمانی و آرامش ناشی از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ و پایان جنگ بین دو کشور

عراق و ایران؛

ت) تهیه برنامه پنج ساله اول توسعه همه‌جانبه در ایران و نیاز به تمرکز در دستگاههای

مدیریتی و اجرایی برای پیاده‌سازی و تعمیق توسعه؛

ث) شرایط سیاسی و اقتصادی جهانی ناشی از پیروزی اقتصاد بازار آزاد بر اقتصاد متمرکز

سوسیالیستی و فروپاشی کمونیسم و اتحاد جماهیر شوروی.\*

\* تاریخ تحولات معاصر ایران از میانه دوره ناصرالدین شاهی تا به امروز کم و بیش و با فراز و نشیبهای

در اصول مربوط به رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران سه تغییر اساسی به عمل آمد.

یک) حذف شرط مرجعیت برای عهده داری زعامت: از یک سو با کناره گیری آیت الله منتظری از رهبری آینده نظام [که مرجعیت ایشان مسلم محسوب می شد و در عین حال بیشترین قربت را از منظر فقهی - سیاسی (نگرش سیاسی به ولایت فقیه) در میان سایر مراجع عظام تقلید با امام خمینی (س) داشتند] و از دیگر سو، ناهمدلیهای فقهی - سیاسی مراجع بزرگ و موجود تقلید با امام خمینی (س) و نظریه ولایت مطلقه فقیه [که طبیعتاً مانع از انتخاب آنان به عنوان مقام رهبری و ولی فقیه منطبق با اصول قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ ه. ش. و خط مشی فقهی - سیاسی چیره و پیروزمندانه امام خمینی (س) بود] اجباراً و با توسل به نامه مورخه ۱۳۶۸/۲/۹\* شرط مرجعیت از میان شروط و صفات رهبری مندرج در اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ ه. ش. حذف شد.

دو) حذف شیوه شورای رهبری و گزینش یک نفر به عنوان رهبر یا ولی فقیه: اصول ۱۰۷ و ۱۰۹ قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ ه. ش. از عبارت رهبر یا شورای رهبری سخن به میان آورده بود. اما از آنجا که شیوه شورایی بودن در امور گوناگون کشوری کارآمدی خود را اثبات نکرده بود و با توجه به نیازمندی عقلانی به بازسازی و سازندگی و رفع مشکلات پیشاروی کشور عقلاً فرصتی برای طرح نظریه شورای رهبری باقی نمی گذاشت؛ با توسل به جمله ای از نامه مورخه ۶۸/۲/۹ امام خمینی (س) به شورای بازنگری [که در آن عبارات «باید فردی را انتخاب کنیم...»

قابل تأمل تحت تأثیر کارویژه های مرتبط با تحولات نظام بین الملل قرار گرفته و بویژه رویدادهای بسیار بزرگ و شگفت آفرینی در سطح نظام بین المللی کارکردهای حکومتی و زمامدارانه را در ایران از جنبه های گوناگون سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، مذهبی و اجتماعی، تحت تأثیر تکانها و جنبشهای شدید خود قرار داده است.

\* ... من از ابتدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست... در اصل قانون اساسی من این را می گفتم ولی دوستان در شرط مرجعیت پافشاری کردند. من هم قبول کردم. من در آن هنگام می دانستم که این در آینده نه چندان دور قابل پیاده شدن نیست.

«مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان» و «وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند» به تأکید و تکرار به کار رفته بود [شیوه رهبری شورایی حذف و به جای آن ولی فقیه واحد برگزیده شد.

سه) توسعه اختیارات رهبری به شکل ولایت مطلقه فقیه: نظریه ولایت مطلقه فقیه توسط امام خمینی (س) صراحتاً در سال ۱۳۶۶ ه. ش. به این سو طرح شد ولی جایگاه قانونی در متن قانون اساسی نیافته بود. بنابراین، وظایف و اختیارات رهبری صراحتاً در اصول ۵۷ و ۱۱۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی افزون شد تا نظریه ولایت مطلقه فقیه به شکل قانونمند درآید.\*

قوه مجریه نیز به دلیل نیازمندی پسینی و عقلانی به بازسازی و سازندگی در کشور و همچنین وجود اختلافات مهم و متعدد بین رئیس جمهور و نخست وزیر (که از همان آغاز ریاست جمهوری ابوالحسن بنی صدر و نخست وزیری محمدعلی رجایی پدید آمده و تا سالهای پس از آن هم تداوم یافته بود) بر سر تسهیم قدرت اجرایی (که از ابهام و کاستیهای قانون اساسی ناشی می‌شد و موجبات برداشتهای گوناگون از قانون اساسی را فراهم می‌آورد) محتاج بازنگری اساسی بود تا چاره‌رهایی از بن‌بستهای اجرایی و کم‌کاریهای اداری به دست آید. به همین دلیل تصمیم گرفته شد در قوه مجریه مدیریت متمرکز پدید آید و با حذف نخست وزیر از سیستم اجرایی کشور، قوه مجریه تنها در اختیار رئیس جمهور و مقام رهبری باشد. با همین استدلال اختیارات و مسئولیتهای رئیس جمهور نسبت به قانون اساسی مصوب سال ۱۳۵۸ ه. ش. بسیار افزون شد و در حقیقت اقتدارات نخست وزیر را مجموعاً به رئیس جمهور محول کردند. در بخش قوه مقننه نیز می‌بایست جایگاهی قانونی برای مجمع تشخیص

\* در حکم بازنگری قانون اساسی که امام خمینی (س) به رئیس جمهور نوشتند اشاره‌ای گذرا به «رهبری» در محدوده مسائل مورد بحث کرده و مانند سایر بندها که دستورهای اکید و واضحی داده بودند صراحتاً در آن دیده نمی‌شد. در بند ۲ و ۳ و ۴ از «تمرکز» در مدیریت قوه مجریه و قضاییه و صدا و سیما نام بردند، در بند ۶ وظیفه مجمع تشخیص مصلحت را روشن کردند و در بند ۷ و ۸ از راه بازنگری در قانون اساسی و تغییر نام مجلس شورای ملی به اسلامی سخن گفتند. ولی در باب رهبری هیچ دستورالعمل یا ارشاد ویژه‌ای ارائه نکرده و از آن گذشته بودند. بازنگرندگان قانون اساسی با توسل به نامه ۱۳۶۸/۲/۹ امام خمینی (س) به شورای بازنگری شرط مرجعیت و شورایی بودن را در رهبری حذف کردند و با توجه به دیدگاه ویژه ایشان در زمینه اختیارات مطلقه ولی فقیه، وظایف ولی فقیه را در قانون اساسی افزون ساختند.

مصلحت نظام (که برای حل و فصل اختلافات میان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در سال ۱۳۶۶ پدید آمده بود) در متن قانون اساسی تعبیه گردد و از سوی دیگر می‌بایست مکانیزمی برای تنظیم و محدود ساختن روند افزایش نمایندگان مجلس شورای اسلامی تعبیه می‌شد که چنین کاری نیز در اصل ۶۴ قانون اساسی صورت پذیرفت. در بخش قوه قضاییه نیز وجود «شورای» عالی قضایی و سازوکار اتفاق آراء در اخذ تصمیمات (پدیده‌ای که در فرهنگ سیاسی ایرانیان هنوز جایگاهی مناسب نیافته و شیوه کار گروهی شأنیت پیدا نکرده است) مسئولیت سنگین قضاوت را لوٹ می‌کرد زیرا امکان وقوع اتفاق آراء بسیار کم بود و تصمیم گرفته شد که مجموعه مسئولیتهای قوه قضاییه به یک نفر سپرده شود تا بتوان با سرعت به قضاوت و تصمیم‌گیریهای حمایتی پرداخت. شورای بازنگری قانون اساسی طی چهل و یک جلسه و از تاریخ ۱۳۶۸/۲/۷ تا ۱۳۶۸/۴/۲۰ بازنگری کلی و همه جانبه‌ای را در قانون اساسی به عمل آورد که در تاریخ ۱۳۶۸/۵/۶ در یک همه‌پرسی به تصویب ملت رسید.<sup>۵۵</sup> یکی از کارهای مهم شورای بازنگری افزودن اصل ۱۷۷ و فصل ۱۴ به قانون اساسی بود که طبق آن زمان، شیوه و کیفیت بازنگریهای بعدی در قانون اساسی معلوم شد.

### گفتار سه: بررسی مقایسه‌ای

#### سخن یک) روند

الف) قانون اساسی مشروطیت: ترس از فوت زود هنگام یا نابه هنگام مظفرالدین شاه، انقلابیون مشروطه خواه را وادار کرد که با شتاب تمام متنی را هرچند ناقص به امضای پادشاه برسانند به همین دلیل کاستیهای قانون اساسی مشروطیت، نیاز به متمم را حتمی ساخت. ولی تدوین متمم به دلیل آنکه مطابق با شیوه و اصلی مصرح در متن اولیه قانون اساسی نبود از راه بهره‌گیری از مکانیسمهای فراقانونی ممکن شد. دومین بازنگری به سال ۱۲۸۸ ه. ش. نیز به همین سرنوشت دچار شد زیرا با خلع محمد علی شاه و در نبود مجلس، انجمن ایالتی آذربایجان مأمور به اظهار نظر درباره متنی از قانون انتخابات شد که به صراحت با اصل قانون اساسی و متمم آن در تضاد بود. در این مرحله هم هنوز شیوه مصرح تجدید نظر در متن قانون اساسی

نیامده بود و دومین تجدید نظر نیز از راه فراقانونی میسور شد. سومین بازنگری در قانون اساسی مشروطیت از راهرو مجلس شورای ملی صورت گرفت و آن هم مکانیزمی فراقانونی بود تا بتوان با بهره‌گیری از احساسات توده مردم رأی به نفع انتقال سلطنت از خاندان قاجار به پهلوی داد. چهارمین بازنگری به سال ۱۳۲۸ نیز با بهره‌وری از سازوکارهای فراقانونی فراهم آمد ولی محمدرضا آن قدر زرنگ بود که طی آن هم حق انحلال مجلسین را به دست آورد و هم شیوه‌ای مصرح در قانون اساسی برای تجدید نظر فراهم کند تا بتواند منویات خود را در سالهای بعد از طرق قانونی پیاده نماید. پنجمین و ششمین بازنگری در قانون اساسی مشروطیت از حیث وجهه حقوقی، قانونمندان و با بهره‌گیری از مکانیزمهای مصرح در متن قانون اساسی به عمل آمد.

ب) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: هر چهار بازنگری جزئی و کلی در قانون اساسی جمهوری اسلامی با بهره‌گیری از اختیارات مطلقه ولی فقیه (که مبتنی بر شیوه مشورت دهی - مشورت پذیری میان نخبگان و مقام رهبری بود) و خارج از مکانیزمهای قانونی فراهم آمد. این بازنگریها کاملاً بر وجهه فرهمندان و هوشمندانه امام خمینی (س) و نه بر سازوکارهای قانونی مبتنی بود و به نظر می‌رسید برتری سیاسی - فقهی ایشان و همچنین قدرت رهبری و مؤسس بودنشان بر چارچوبه قانون اساسی برتری داشته و این شخص ایشان بوده است که به قانون اساسی کارآمدی می‌بخشیده و نهادهای حقوقی کشور را از بن بست می‌رهانیده است. شایان یادآوری است که نوپا بودن نظام جمهوری اسلامی و برخورد دو مجموعه منفک از همدیگر (فقه با تمامی ابواب و حکومت با تمامی لوازم) با همدیگر که برای نخستین مرتبه رخ می‌داد، در نبود شیوه بازنگری در قانون اساسی، فرصت، زمان و میدان لازم را برای ولی فقیه به عنوان زعیم حکومت فراهم می‌آورد تا او بتواند دست به کوششهایی فرادستوری بزند. چنین قاعده‌ای در پیوند با ویژگیهای کم و بیش منحصر به فرد امام خمینی (س) قدرتی بسیار قابل توجه فراهم می‌کرد تا آنجا که بسیاری از سازوکارهای قانونی و نهادهای حقوقی در مقابل فرمانها و صوابدیدهای ایشان خاضع و خاشع می‌شدند.

## سخن دو) محتوا

الف) قانون اساسی مشروطیت: نخستین بازنگری در قانون اساسی مشروطیت بر تتمیم و تکمیل ساختمان قانون اساسی، تحدید حیطة قدرت پادشاه و مشخص کردن حدود پیوند قوا با همدیگر مبنی بوده، دومین بازنگری بر تصحیح و تنقیح سازوکارهای درونی قانونی اساسی ابتدا داشته و قاعده‌ای ارگانیک همانند قانون انتخابات را اصلاح کرده است، سومین بازنگری به انتقال سلطنت به مثابه نخستین حلقه از روند رو به تکمیل اقتدارگرایی فزاینده پهلوی اختصاص یافت، چهارمین بازنگری ساخت اقتدارگرایانه رژیم پهلوی را متراکمتر کرد و با اختصاص حق انحلال مجلسین به پادشاه و تصریح شیوة بازنگری در قانون اساسی افسار کنترل کابینه‌ها (که در زمانه سالهای ۱۳۲۰ - ۱۳۲۷ بسیار متزلزل شده بودند) را به دست پادشاه سپرد و تمنیات بعدی را در افزون سازی نظام اقتدارگر با حفظ ظواهر قانونی (سلطنت مطلقه نه مستبده) یا به دست‌گیری آغاز و انجام بازنگری در قانون اساسی توسط پادشاه به شخص اول مملکت منحصر کرد، پنجمین و ششمین بازنگری نیز حلقه‌های بعدی تکمیل روند اقتدارگرایی و تطویل زعامت در خاندان پهلوی محسوب می‌شد.

ب) قانون اساسی جمهوری اسلامی: نخستین بازنگری غیر رسمی در قانون اساسی عبارت از تسری تمنیات دین مدارانه و انقلابی به درون دایرة نامگذاری مجلس مقنن بود، دومین و سومین بازنگری غیر رسمی بیان‌کننده تصحیح انتظاراتی آرمان‌گرایانه از نحوه پیوند شرع، عرف و قانون بود که طی آن تصور می‌شد با بنیادگیری یک رژیم مبنی بر دین، تمامی قوانین به سادگی صورت و سیرت شرعی می‌یابند ولی با بروز برخی مشکلات که ناشی از تضاد دستگاه فقه با تمامیت حکومت بود دامنه شرع به نفع عرف، قانون و الزامات حکومتگری محدودتر شد. چهارمین بازنگری که صورتی کمابیش رسمی و اعلامی یافت نشان از اصلاح کامل، بازیبنی همه جانبه و اصلاح و تصحیح در همه سازوکارهای حقوقی قانون اساسی داشت و طی آن به نظر می‌رسید که دوره‌ای نوین از حیات جمهوری اسلامی آغاز شده است به ویژه آنکه دامنه و وسعت بازنگری در قانون اساسی مصوب ۱۳۵۸ ه. ش. به حدی بود که به نظر می‌آمد یک قانون اساسی جدید تدوین شده که با قانون اساسی پیشین بسیار متفاوت است.

## سخن سه) شیوه

الف) زمانه و هنگام بازنگری: اصل الحاقی به قانون اساسی مشروطیت مصوب ۱۳۲۸ و نیز اصل ۱۷۷ قانون اساسی جمهوری اسلامی از دو عبارت متفاوت برای بیان زمان و فضای ورود به عرصه تجدید نظر بهره برده‌اند: در قانون اساسی مشروطه از عبارت «در هر موقعی» و در قانون اساسی جمهوری اسلامی از عبارت «در موارد ضروری» استفاده شده بنابراین نقطه آغاز تمایز در همان زمان کاریست بازنگری در قانون اساسی است. از آنجا که بازنگری در قانون اساسی نباید به صورت یک رویه در آید عبارت موارد ضروری نسبت به عبارت هر موقع از وزانت و شأنیت حقوقی بیشتری برخوردار است.

## ب) مقام پیشنهادکننده یا آغازگر بازنگری

۱- قانون اساسی مشروطه: در قانون اساسی مشروطه هم مجلس شورای ملی و هم مجلس سنا هر یک جداگانه خواه مستقلاً خواه نظر به پیشنهاد دولت می‌توانستند تقاضای تجدید نظر در قانون اساسی کنند. بنابراین:

یک) مجلس شورای ملی به صورت مستقل؛

دو) مجلس سنا به صورت مستقل؛

سه) مجلس شورای ملی بنا به پیشنهاد دولت؛

چهار) مجلس سنا به پیشنهاد دولت می‌توانستند تقاضای تجدید نظر را مطرح کنند در حالی که پادشاه یا هیأت دولت به تنهایی و مستقلاً نمی‌توانستند چنین کاری را انجام دهند. تصمیم به تجدید نظر می‌بایست به تصویب دو سوم کلیه اعضا همان مجلس می‌رسید. طبق اصل ۱۴۳ قانون اساسی مشروطیت، مجلس سنا مرکب از شصت نفر بود. طبق اصل ۴۵ قانون اساسی سی نفر را پادشاه منصوب می‌کرد (پانزده نفر از اهالی تهران و پانزده نفر از اهالی ولایات) و سی نفر را نیز ملت انتخاب می‌کردند (پانزده نفر به انتخاب اهالی تهران و پانزده نفر به انتخاب اهالی ولایات).

بنابراین تصمیم به تجدید نظر می‌بایست توسط حداقل ۴۰ نفر از اعضای مجلس سنا به تأیید می‌رسید. از دیگر سو مطابق با اصل ۴ قانون اساسی عده نمایندگان مجلس شورای ملی

۲۰۰ نفر بود و تصمیم به تجدید نظر در قانون اساسی می‌بایست توسط ۱۳۴ نفر از وکلای مجلس شورای ملی به تأیید می‌رسید. در انتهای مرحله نخست پادشاه بایستی در صورت توافق با روند تجدید نظر، نظر مجلسین\* را تأیید کند و تنها در آن صورت بود که فرمان تشکیل مجلس مؤسسان و انتخابات آن داده می‌شد.

۲- قانون اساسی جمهوری اسلامی: دومین جمله اصل ۱۷۷، تشخیص ضرورت بازنگری در قانون اساسی را به عهده مجمع تشخیص مصلحت نظام و تأیید و تصویب ضرورت بازنگری در قانون اساسی را به عهده مقام رهبری گذاشته بنابراین میان مجمع تشخیص و مقام رهبری پیوند مشورت دهی - مشورت‌گیری پدید آمده است. اما در نهایت تصویب آغازین ورود به روند بازنگری در اختیار مقام رهبری است. البته سایر مقامها و نهادها نیز می‌توانند ضرورت بازنگری در قانون اساسی را به عنوان یک امر حتمی به مجمع تشخیص انتقال دهند.

### پ) ترکیب و اعضای بازنگرندگان به قانون اساسی

۱- قانون اساسی مشروطه: طبق بند دوم اصل الحاقی مجلس مؤسسان مجموعاً مساوی با تمام نمایندگان دو مجلس شورای ملی و سنا بود. بنابراین جمع دویست و شصت نفره‌ای بود که طبق قانون انتخابات خاصی توسط مردم برگزیده می‌شدند.\*\* اختیارات مجلس مؤسسان به تجدید نظر در همان اصل یا اصولی که مورد رأی مجلسین یا پادشاه بود محدود می‌شد و غیر از آن هیچ اختیاری نداشت.

\* هر یک از دو مجلس سنا و شورای ملی می‌باید تصمیم به تجدید نظر را در یک یا چند اصل معین از قانون اساسی یا متمم آن اعلام می‌کردند و نمی‌توانستند تصمیم خود را به بازنگری به طرز مبهم و نامعین اعلام کنند.

\*\* ماده واحده مصوب ۱۳۴۵/۱۲/۲۷ مجلس شورای ملی اشعار می‌داشت که انتخابات مجلس مؤسسان طبق قوانین و مقررات انتخابات مجلس شورای ملی صورت می‌پذیرد. ولی با این تفاوت که از هر حوزه انتخابیه طبق جدول انتخابات مجلس شورای ملی یک یا چند نفر نماینده و تعداد ۶۰ نفر بقیه اعضای آن [چون مجلس مؤسسان جمعی دویست و شصت نفره و مجلس شورای ملی جمعی دویست نفره بود] با توجه به میزان جمعیت بنا به پیشنهاد وزارت کشور و تصویب هیأت وزیران از حوزه‌های انتخابیه مراکز استان یا فرمانداری کل برای عضویت مجلس مؤسسان انتخاب می‌شدند. ولی شرط حداکثر سن هفتاد سال [که برای نمایندگان مجلس شورای ملی شرط اصلی محسوب می‌شد] در مورد اعضای مجلس مؤسسان لازم‌الرعا به محسوب نمی‌شد. رجوع کنید به: عطاءالله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۹۱.

۲- قانون اساسی جمهوری اسلامی: بند ۱ تا ۹ اصل ۱۷۷، اعضا و ترکیب شورای بازنگری قانون اساسی را معین کرده است. این اعضا مجموعه‌ای از مقامات منصوب و افراد منتخب هستند که به لحاظ ماهیت و شیوه انتخاب تعداد کاملاً معینی را دربرنمی‌گیرد.

#### ت) محدودیتهای بازنگری در قانون اساسی

۱- قانون اساسی مشروطه: بند سوم اصل الحاقی به متمم قانون اساسی، آنچه را که نه مجلسین نه پادشاه و نه مجلس مؤسسان نمی‌توانستند در آن زمینه اقدام به تجدید نظر کنند چنین برشمرده بود: هرکدام از اصول قانون اساسی و متمم آن که مرتبط با دین مقدس اسلام، مذهب رسمی کشور، احکام مذهب رسمی کشور و سلطنت مشروطه کشور باشد، تا ابد این اصول غیرقابل تغییر و تجدید نظر محسوب شده بود.

۲- قانون اساسی جمهوری اسلامی: آخرین بند اصل ۱۷۷، محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام، ابتدای کلیه قوانین و مقررات بر اساس موازین اسلامی، پایه‌های ایمانی و اهداف جمهوری اسلامی، جمهوری بودن حکومت، ولایت امر و امامت امت، اداره امور کشور به اتکا آرای عمومی و دین و مذهب رسمی ایران را غیرقابل تجدید نظر دانسته است.

#### ث) تصویب نهایی بازنگری در قانون اساسی

۱- قانون اساسی مشروطه: آخرین جمله بند دوم اصل الحاقی به قانون اساسی مشروطیت برای تصویب نهایی تجدید نظر در قانون اساسی دو شرط را با اولویت ترتیبی ارائه کرده بود: یک) تصمیمات مجلس مؤسسان از جانب اکثریت دو سوم آرا کلیه اعضا آن اخذ شده باشد؛ دو) موافقت پادشاه و تصویب تصمیمات مجلس مؤسسان توسط وی به روند تجدید نظر خاتمه می‌داد. بنابراین، از جمع ۲۶۰ نفره مجلس مؤسسان تجدید نظر ۱۷۴ نفر می‌باید موافق محتوای بازنگری می‌بودند و اگر پادشاه آن را توشیح نمی‌کرد، روند تجدید نظر به طور کلی جنبه قانونی نمی‌یافت و متوقف می‌شد.

۲- قانون اساسی جمهوری اسلامی: اصل ۱۷۷ قانون اساسی سه گام را در مرحله نهایی بازنگری قانون اساسی قرار داده است:

یک) تصویب درونی در شورای بازنگری با اکثریت آراء؛  
 دو) تأیید و امضای مقام رهبری؛  
 سه) تصویب نهایی توسط اکثریت مطلق شرکت کنندگان در همه پرسی.

### سخن چهار) دستاورد فرجامین

طبق اصل ۱۵ قانون اساسی مشروطیت، مجلس شورای ملی حق داشت در عموم مسائل، آنچه را که صلاح ملک و مملکت می دانست به تصویب و سپس آن را به تأیید مجلس سنا و توشیح پادشاه برساند. عمومی بودن این اصل را اصل الحاقی به قانون اساسی محدود می کرد زیرا در زمینه بازنگری در قانون اساسی هر دو مجلس می توانستند به طور جداگانه پیشنهاد تجدید نظر بدهند. اصل ۱۷ قانون اساسی مشروطیت (که لوایح لازمه را در ایجاد قانون، تغییر، نسخ و تکمیل قوانین به عهده مجلس شورای ملی و با تصویب مجلس سنا و پادشاه گذاشته بود) نیز عمومیت و شمولی داشت که اصل الحاقی مصوب سال ۱۳۲۸ ه. ش. در مورد تجدید نظر در قانون اساسی، آن را خاص کرده بود. اصل ۴۴ قانون اساسی مشروطیت، تصویب نظامنامه های مجلس سنا را به عهده مجلس شورای ملی گذاشته بود ولی مطابق با اصل الحاقی، مجلس شورای ملی نمی توانست از حق مستقلانه مجلس سنا برای بازنگری در قانون اساسی ممانعت به عمل آورد. اصل ۴۶ قانون اساسی مشروطیت که اشعار داشته بود تمام امور باید پس از انعقاد مجلس سنا به تصویب هر دو مجلس برسد عمومیتی داشت که باز هم اصل الحاقی به آن تبصره ای زده و آن را محدود و خاص کرده بود. بنابراین هر دو مجلس می توانستند مستقلاً پیشنهاد تجدید نظر را با تأیید اکثریت دو سوم مجموع آراء به پادشاه بدهند و در این زمینه نیازمند تأیید یکدیگر نبودند. اصل ۷ قانون اساسی مشروطیت، شروع مذاکرات مجلس شورای ملی را با هر تعدادی مجاز کرده بود ولی طبق آن اکثریت آراء هنگامی برای تصمیم گیری حاصل می شد که بیش از نصف حضار در جلسه به قبول یا رد موضوعی رأی می دادند. ولی اصل الحاقی اکثریت دو سوم آراء را برای تجدید نظر لحاظ کرده بود، مفاد اصل ۷ از مناط اعتبار می افتاد. اصل ۱۴ قانون اساسی مشروطیت، تنظیم و ترتیب نظامنامه داخلی مجلس شورای ملی را به عهده همان مجلس نهاده بود. ولی مطابق با صراحت اصل الحاقی، مجلس شورای ملی نمی توانست

نظامنامه خود را برای موردی مانند تجدید نظر در قانون اساسی تحریف کند و اکثریت دو سوم مجموع آرا را برای تأیید شروع به بازنگری در قانون اساسی کاهش یا افزایش دهد. بجز محدودیتهای مصرح در اصل الحاقی، محدودیتهای مستتر نیز در سایر اصول قانون اساسی مشروطیت به چشم می‌خورد. اصل ۲ متمم قانون اساسی، بر ابدی بودن هیأت علمای تراز تأکید می‌کند. اصل ۷ (که به نحوی مؤکد اعلام کرده بود اساس مشروطیت به طور جزئی و کلی تعطیل شدنی نیست) و اصل ۲۸ که برای همیشه قوای ثلاثه را از همدیگر ممتاز و منفصل دانسته بود نمونه‌ای از محدودیتهای موضوعی مستتر محسوب می‌شود. مختص بودن امور مالی به مجلس شورای ملی و صلاحیت انحصاری آن مجلس در تصویب قوانین راجع به دخل و خرج مملکت از ویژگیهای انحصاری مجلس شورای ملی دانسته شده بود که اصول ۲۷، ۴۶ و ۴۹ متمم قانون اساسی مشروطیت بر آن تأکید می‌کرد و این نیز نوعی محدودیت مستتر در امر بازنگری تلقی می‌شد تا تجدیدنظرکنندگان نتوانند اقدام به کسر اختیارات مجلس شورای ملی کنند. اصل ۶۳ متمم با لحنی مؤکد موقوف بودن کلی عنوان وزارت افتخاری را برشمرده و اصل ۲۷ متمم شرح و تفسیر قوانین را از وظایف مختصه مجلس شورای ملی دانسته بود که آن ممنوعیت و این اختصاص یک عمل به یک نهاد حقوقی، خود نوعی محدودیت موضوعی مستتر در هنگامه بازنگری در قانون اساسی محسوب می‌شد.

قانون اساسی جمهوری اسلامی آغازکننده رسمی و قانونی روند بازنگری مقام رهبری است که از مشورت دهی مجمع تشخیص مصلحت نظام بهره می‌گیرد. مقام رهبری موارد اصلاح یا متمم قانون اساسی را به شورای بازنگری پیشنهاد می‌کند که مشول و مدیر اجرایی این شورا شخص رئیس جمهور است. نقش و جایگاه مقام رهبری در ترکیب شورای بازنگری بسیار محسوس است و چهل نفر از ترکیب هفتاد و چند نفره شورای بازنگری مستقیماً منصوب مقام رهبری هستند ولی از دیگر سو نقش و جایگاه انتخاب مردمی در ترکیب شورای بازنگری بسیار کم محسوس است و از این جنبه انتخاب ترکیب شورای بازنگری بیشتر به مقام رهبری سپرده شده است تا مردم. محدودیتهای موضوعی زیادی با دامنه وسیع در اصل ۱۷۷ ذکر شده ولی تنها در اصل ۱۳۲ است که از نوعی محدودیت به دلیل اوضاع و احوال سخن به میان آمده و یادآوری شده است که در مدتی که اختیارات و مسئولیتهای رئیس جمهور بر عهده معاون اول یا

فرد دیگری است نمی‌توان برای تجدید نظر در قانون اساسی اقدام کرد. تصویب اولیه مصوبات شورای بازنگری توسط مقام رهبری، شرط کافی و بدون آن روند بازنگری بلا اثر است. از دیگر سو مردم هم اگر بر دستامد کار شورای بازنگری که به تأیید و امضای مقام رهبری رسیده است صحنه نگذارند مصوبات شورای بازنگری قانونی نخواهد بود. در حقیقت نقش مقام رهبری در آغاز کار بازنگری در قانون اساسی، مهم و در فرجام کار نقش ملت دارای اهمیت است. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱- قانون اساسی مشروطیت برای بیان هنگام بازنگری از عبارت «در هر موقعی» و قانون اساسی جمهوری اسلامی از عبارت «در موارد ضروری» بهره برده‌اند. باید توجه کرد که هر قانون اساسی نباید چنان روش سخت و متصلبانه‌ای را در پیش گیرد که به ندرت بتوان در آن اقدام به تجدید نظر کرد و همچنین نباید روشی را استعمال کند که بتوان به سهولت و با انعطاف زیاد متن آن را مورد اصلاح قرار داد. قانون اساسی برترین هنجار حقوقی سامان بخش دستگاه اداره کشور است و نباید دستخوش بازنگریهای متعدد و «در هر موقع» قرار گیرد. منطقی حقوقی چنین می‌نمایند که اگر «در موارد ضروری» قانون اساسی بازنگری شود، بهتر می‌توان از آن انتظار کارآمدی داشت. قانون اساسی در اصل برای آن پدید آمده است که بتواند از حقوق اساسی و آزادیهای فردی پاسداری کند زیرا ماهیت و طبع قدرت سیاسی عبارت است از محدود کردن زمینه‌های آزادی دیگران به نفع و وسعت بخشیدن به قدرت و اقتدار خود. به نظر می‌رسد چنین سامانه برتر قانونی نباید در هر موقع که خواسته شود مورد بازنگری قرار گیرد بلکه سنجیده آن است که در موارد ضروری به دام بازنگری بیفتند. در این صورت حقوق اساسی و آزادیهای فردی، فرصتهای بهتری برای بروز می‌یابند و کمتر مورد تجاوز قرار می‌گیرند. در این زمینه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران واژگان بهتری را به استخدام درآورده و قانون اساسی را به دست آشفته‌گیهای زمانه نسپرده است.

۲- در مورد مقام پیشنهادکننده ضرورت و آغازگر روند بازنگری دو قانون اساسی مورد سنجش شیوه‌های متفاوتی را به کار برده‌اند. در قانون اساسی مشروطیت، مجلسین شورای ملی و سنا جداگانه و یا با همدیگر و در صورت تصویب پادشاه می‌توانستند کلید بازنگری در قانون اساسی را بزنند. بنابراین، به نظر می‌رسد در تشخیص ضرورت بازنگری، قانون اساسی

مشروطیت نمایندگی از جانب مردم را به صورت مستقیم‌تری دخالت داده بود، ولی قانون اساسی جمهوری اسلامی گام نخست را به طور کلی در اختیار مقام رهبری گذاشته و تنها اوست که ضمن مشورت‌گیری، ضرورت بازنگری را می‌پذیرد و موارد اصلاح یا متمیم را معین می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد حق نمایندگی مردم در قدم اول در قانون اساسی جمهوری اسلامی کمتر رعایت شده است و به صورت غیرمستقیم دخالت داده شده‌اند.

۳- ترکیب بازنگرندگان به قانون اساسی مشروطیت مستقیماً مردمی بود؛ زیرا اعضای مجلس مؤسسان را خود مردم انتخاب می‌کردند، ولی در ترکیب شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی روش تلفیقی به کار رفته و آمیخته‌ای از منتخبین مقام رهبری و مردم است. بنابراین ترکیب شورای بازنگری متشکل از افرادی است که هم به طور مستقیم نمایندهٔ مردمند و هم از طریق مقام رهبری به گونه‌ای غیرمستقیم منتخب مردم تلقی می‌گردند.

۴- در زمینهٔ محدودیت‌های بازنگری؛ در قانون اساسی مشروطیت دو نوع محدودیت به کار رفته است: ۱- محدودیت‌های مصرح در اصل الحاقی؛ ۲- محدودیت‌های مستتر در سایر اصول. اما دامنه و زمینهٔ محدودیت‌های مصرح در اصل الحاقی بسیار کم، مبهم و بدون نگاهبانی از حقوق شهروندی است. در قانون اساسی مشروطیت در قسمت محدودیت‌های بازنگری صریحاً ذکر نشده بود که حقوق مردم، انتخابات و آرا عمومی را نمی‌توان مورد بازنگری قرار داد. وانگهی بنیانهایی که یک قانون اساسی بر آن استوار می‌گردد، به طرزی مبهم برشمرده و در کل قانون اساسی را از تحریف در امان نگاه نداشته بود همچنان که متعرض محدودیت به دلیل شرایط و اوضاع و احوال خاص نیز نشده بود. اما در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران علاوه بر بنیادها و هنجارهای نظام جمهوری اسلامی که صریح برشماری شده، حقوق مردمی نیز مراعات گشته است. جمهوری بودن حکومت و ادارهٔ امور کشور با اتکا به آرا عمومی از محرمانتی تلقی شده که در آن زمینه‌ها به بازنگری در قانون اساسی نمی‌توان اقدام کرد. از دیگر سو محدودیت به دلیل اوضاع و احوال خاص نیز در اصل ۱۳۲ تصریح شده است.

۵- در زمینهٔ تصویب نهایی روند بازنگری؛ قانون اساسی مشروطیت نقش اصلی را به پادشاه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به مردم سپرده است. از آنجا که در قانون اساسی مشروطیت پادشاه مقامی بود که جایگاه خود را به واسطهٔ توارث به دست می‌آورد، گام نهایی در تصویب فرجامین بازنگری در قانون اساسی در اختیار کسی بود که نه منتخب مردم بود و نه به واسطه و مبنای گزینش و انتخاب صاحب اقتدار پادشاهی شده بود. اگر بپذیریم که قانون اساسی

برای مردم و برای پاسداری از حقوق آنها بنا شده است، بنابراین باید مردم خود دربارهٔ قانون اساسی بازنگری شده، بتوانند تصمیم بگیرند که آیا مورد تأییدشان هست یا نه؟ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در انجام کار مردم را محق دانسته که در یک همه پرسی به مصوبات شورای بازنگری که به تأیید و امضای مقام رهبری نیز رسیده است رأی آری یا نه بدهند.

در مجموع به نظر می‌رسد قانون اساسی جمهوری اسلامی با محدود کردن امر تجدید نظر به موارد ضروری، افزودن حیطهٔ ادارهٔ امور کشور یا اتکا به آرا عمومی به موارد محدودیتهای بازنگری و دخیل کردن مردم در نهایی‌ترین و مهمترین مرحلهٔ اصلاح و ترمیم قانون اساسی شیوهٔ سنجیده‌تری را نسبت به قانون اساسی مشروطیت به کار بسته است.

### یادداشتها:

- (۱) برای دانستن بهتر و بیشتر می‌توانید به منابع زیر رجوع کنید:  
Henry Campbell, *Black's Law Dictionary*, Minnesota: West Publishing Company, Fifth ed., 1983, P. 42.  
A *Concise Dictionary of Law*, Oxford: Oxford University Press, Second ed., 1991, P. 21.  
Bryan Garner, *A Dictionary of Modern Legal Usage*, Oxford: Oxford University Press, 1987, P. 40.  
Gavin Mcfarlane, *The Layman's Dictionary of English Law*, London: Waterlow Publishers, 1984, P. 13.  
Robert L. Maddex, *The Illustrated Dictionary of Constitutional Concepts*, London: Routledge, 1996, PP. 22-24.
- (۲) گائانوموسکا و گاستون بونو، تاریخ عقاید و مکتبهای سیاسی از عهد باستان تا امروز، ترجمهٔ حسین شهیدزاده، تهران: مروارید، ۱۳۶۳، صص ۳۱۲ و ۳۱۳.
- (۳) متن مذاکرات مجلس مؤسسان سال ۱۳۲۸، بی‌جا: مجلس شورای ملی، بی‌تا، جلسهٔ ششم، صص ۹ - ۱۰.
- (۴) رجوع کنید به: قاسم قاسم‌زاده، خلاصهٔ حقوق اساسی، بی‌جا: بی‌تا، چاپ سوم، ۱۳۲۶، ص ۴۳۶؛ محسن نصر، مجلس مؤسسان دوم: اردیبهشت ۱۳۲۸ برابر با ۲۵۰۸ شاهنشاهی، بی‌جا: حوزهٔ امور اجتماعی وزارت کشور، بی‌تا، ص ۱۹. [نویسنده معتقد است که عدم پیش‌بینی مورد بازنگری قانون اساسی یک نوع تضمینی بوده است برای آنکه قوانین مزبور قابل تغییر نباشد و گرنه در صورت انجام آن در موقع و زمان مناسب انقلابیون مشروطه‌خواه تردیدی نداشته‌اند].
- (۵) رجوع کنید به: خاطرات و اسناد مستشارالدوله صادق: مجموعهٔ اول، یادداشتهای تاریخی و اسناد سیاسی، به کوشش ایرج افشار، تهران: فردوسی، ۱۳۶۱، صص ۱۷۷ - ۱۷۸؛ همچنین: احمد عراقی، حقوق اساسی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۳۴، ص ۹۶.

- ۶) جعفر بوشهری، حقوق اساسی: کلیات حقوق اساسی و حقوق اساسی ایران، تهران: دانشگاه تهران، چاپ ششم، ۱۳۵۳، ص ۱۵۱.
- ۷) رجوع کنید به: مصطفی رحیمی، قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، بی‌جا: ابن سینا و فرانکلین، ۱۳۴۷، صص ۹۰ و ۹۱.
- منصوره اتحادیه (نظام مافی)، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت: دوره اول و دوم مجلس شورای ملی، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱، صص ۸۱ - ۹۰.
- ۸) رجوع کنید به: منصوره اتحادیه، همان، صص ۸۳ و ۸۵ [از آنجا که در نوشتن قانون اساسی مشروطیت متن قوانین اساسی کشورهای اروپایی مورد تقلید قرار گرفته بود نقص موجود در قانون اساسی در زمینه مسئولیت وزرا نیز برگرفته از نقص قانون اساسی ۱۸۳۰ فرانسه بود که مختص دوران‌گذار از سلطنت محدود به مشروطه تدوین شده بود. از دیگر سو، مسئولیت وزراء در قانون اساسی مشروطیت گاهی اوقات به رقابتها و حسادتهای شخصی (مانند رقابت مسینوز بلژیکی با سعدالدوله وکیل و ناصرالملک وزیر مالیه) نیز آلوده می‌شد و از حیز انتفاع می‌افتاد.
- ۹) مهدیقلی هدایت (مخبرالسلطنه)، گزارش ایران: قاجاریه و مشروطیت، به اهتمام محمدعلی صوتی، تهران: نشر نقره، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸. هدایت چنین استدلال می‌کند که محمد علی شاه تسلیم روسها بوده و روسها منکر حکومت مشروطه بوده‌اند. بنابراین، از همان آغاز میان پادشاه و مشروطه‌خواهان بر سر تنجیم قانون اساسی درگیری شروع شد؛ همان، ص ۱۸۵.
- ۱۰) همان، ص ۱۸۶.
- ۱۱) همان، ص ۱۸۰ و ۱۸۱ [هدایت معتقد است مشروطه‌خواهان بیهوده خاطر پادشاه را مشوش کردند، زیرا اگر ندادم سلطنت او را تضمین می‌کردند و قید می‌نمودند که نصب ولیعهد به موجب فرمان پادشاه خواهد بود، خاطر او را راحت و ایمن می‌کردند.]
- ۱۲) احمد کسروی، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران: امیرکبیر، چاپ نهم، ۱۳۵۷، ص ۲۸۵.
- ۱۳) قانون اساسی: اصلاحات و سیر تکاملی آن، تهیه و تنظیم عطاء‌الله فرهنگ، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۵۶، صص ۱۳ و ۱۴.
- ۱۴) مذاکرات مجلس دوره اول تقنینیه: ۱۷ شعبان ۱۳۲۴ تا ۲۲ جمادی الاولی ۱۳۲۶ مطابق ۱۳ میزان ۱۲۸۵ تا سرطان ۱۲۸۷ شمسی، بی‌جا: مجلس شورای ملی، ضمیمه روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی ایران: اول خرداد ماه تا پایان مرداد ماه ۱۳۲۵، ص ۷۹. در مذاکرات روز سه شنبه ۲۸ ذیحجه الحرام ۱۳۲۴ در ابتدا قرار شد هر کسی میل داشته باشد متمم را بنویسد و پیشنهاد کند ولی با توجه به کثرت احتمالی منتهاایی که افراد تهیه می‌کردند قرار شد انجمن مخصوصی تعیین گردد و سپس چهار نسخه گوناگون نوشته شود و در آن انجمن، نسخ گوناگونی از متممهای پیشنهادی مورد بحث واقع گردد.
- ۱۵) برخی کتابها به نامهای گوناگون اشاره کرده‌اند، رجوع کنید به: احمد کسروی، همان، ص ۲۸۵؛ عطاء‌الله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۱۱۴؛ مصطفی رحیمی، همان، صص ۹۳ و ۹۴.
- ۱۶) رجوع کنید به: احمد کسروی، همان، ص ۲۹۳؛ مصطفی رحیمی، همان، ص ۱۰۰؛ یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، تهران: عطار و فردوس، چاپ ششم، جلد ۲، ۱۳۷۱، صص ۱۴۹ - ۱۵۱.
- ۱۷) رجوع کنید به: عطاء‌الله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۱۵؛ مصطفی رحیمی، همان، ص ۹۵. [سه‌شنبه ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ / ۱۵ مهر ۱۲۸۶ / ۱۸ اکتبر ۱۹۰۷].

۱۸) احمد کسروی، همان، صص ۲۹۱ و ۲۹۳. [کسروی معتقد است که در هنگامه تدوین متمم قانون اساسی مردم دیگر آن زور و شور زمانه تدوین قانون اساسی را نداشتند و انگهی سبش دیگری به نام شریعت خواهی در دل‌های بعض کسان پیدا شده بود و تدوین متمم را به معطلی می‌انداخت.]

۱۹) کتاب نارنجی: گزارش‌های سیاسی وزارت خارجه روسیه تزاری درباره انقلاب مشروطه ایران، ظل السلطان و محمد علی شاه رو در رو، به کوشش و ویرایش احمد بشیری، ترجمه حسین قاسمیان، بی‌جا: نشر نور، چاپ دوم، جلد ۱، ۱۳۶۷، صص ۴۳. [روسها قانون اساسی مشروطیت را تلفیقی از قوانین اروپایی می‌دانستند و معتقد بودند در کشوری که هنوز یک دهم ادارات و مؤسساتی که در مجموعه قوانین اساسی از آن نام برده شده بود وجود ندارد تدوین قانون اساسی موانع غیرقابل رفتنی را به دنبال خواهد آورد که به تدوین متمم ختم شد.]

۲۰) مهدقلی هدایت (مخبرالسلطنه)، همان، صص ۱۷۶. [مخبرالسلطنه بخشی از ماجرای تدوین متمم قانون اساسی را به درگیری شخص سعدالدوله (که در میان وکلای آذربایجان او را ابوالمله نامیده‌اند) با صنیع الدوله (که رئیس کمیسیون تدوین قانون اساسی بود) مربوط می‌داند زیرا سعدالدوله کار صنیع الدوله را ناقص می‌دانسته است. مخبرالسلطنه می‌گوید ما هم به نادرستی و کاستی قانون اساسی مشروطیت اذعان داشتیم ولی (نمی‌خواستیم مواد را برف انبار کنیم) موقعیت مساعد نشده بود؛ همان، صص ۱۷۹. فریدون آدمیت نیز فکر اصلاح ترتیب قانون اساسی را در اصل از آن سعدالدوله می‌داند که عموماً در ارتباط با قضیه مسئولیت پارلمانی دستگاه اجرایی و خصوصاً درباره موضوع عزل کامران میرزا وزیر جنگ به میان آمده بود. رجوع کنید به: فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران: جلد ۱، تهران: پیام، بی‌تا، صص ۴۰۸.

۲۱) فهردان میرزا عین السلطنه، روزنامه خاطرات عین السلطنه: روزگار پادشاهی محمدعلی شاه و انقلاب مشروطه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، جلد ۳، تهران: اساطیر، ۱۳۷۷، صص ۲۴۲۲ و ۲۴۳۹ و ۲۴۴۰. عین السلطنه نوشته است که در دوره میان استبداد صفیر و فتح تهران سفرای دول متحابه در سفارتخانه آمریکا جمع شده و قانون اساسی تازه‌ای به اقتضای حال امروز مملکت نوشته‌اند. در عین حال می‌گوید محمد علی شاه می‌خواسته است با تدوین قوانین اساسی و انتخاباتی جدید و تصحیح قانون مجلس سنا مشروطه جدیدی منعقد شود.

۲۲) رجوع کنید به: منصوره اتحادیه (نظام مافی)، مجلس و انتخابات از مشروطه تا پایان قاجاریه، تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۷۵، صص ۱۱۱۸ همچنین رجوع کنید به: همان، ویرایش و کوشش احمد بشیری ترجمه فتح الله دیده‌بان و دیگران، تهران: نشر نور، جلد ۲، ۱۳۶۶، صص ۶۵ - ۶۷. به زعم روسها قصد محمدعلی شاه از تشکیل چنین مجلسی جلوگیری از نقض عدالت و شریعت، نظارت بر وزارتخانه‌ها و مشورت‌گیری از نخبگان و عالی مقامان بوده و دستور تشکیل این مجلس در تاریخ ۲۰ رجب ۱۳۲۶ داده شده است.

۲۳) عبدالصمد میرزا سالور عزالدوله و دو سفرنامه او به اروپا در سالهای ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰، تهیه، تنظیم و تصحیح مسعود سالور، تهران: نشر نامک، ۱۳۷۴، صص ۷۹ و ۸۴ - ۹۰. نظام نامه داخلی مجلس شورای کبرای مملکتی نیز در این کتاب درج شده است.

۲۴) همان، مجموعه دوم، به کوشش ایرج افشار، تهران: فردوسی و ایران و اسلام، ۱۳۶۲، صص ۲۴۰. در زمینه کار ویژه مجلس شورای کبرای مملکتی دو نظر هست: یکی آن‌که تهیه نظامنامه انتخاباتی جزء تکالیف آن نبوده و محمدعلی شاه بعد از مدتی این مهم را به آن مجلس مشورتی محول نمود. (مسعود سالور، همان، صص

- ۹۲) دیگر آنکه مستشار الدوله صادق این مجلس را با نام مجمع تنظیم‌کننده انتخابات فقط برای امر انتخابات قلمداد کرده است به طرزى که پس از اتمام انتخابات مجلس شورای ملی دیگر مجلس شورای کبرای مملکتی موضوع بحث نخواهد بود. همان، مجموعه اول، به کوشش ایرج افشار، ص ۱۵۲.
- ۲۵) رجوع کنید به: منصوره اتحادیه (نظام مافی)، مجلس و انتخابات...؛ از مشروطه تا جمهوری: نگاهی به ادوار مجالس قانونگذاری در دوران مشروطیت، تحقیق و نگارش از یونس مروارید، تهران: نشر اوحدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹.
- ۲۶) قهرمان میرزا عین السلطنه، همان، ص ۲۲۶۵. در ضمن، خاطرات دوجلدی مستشارالدوله صادق نیز از تنظیم و تحریر کتابچه نظامنامه انتخابات در بهارستان با توجه به تجارب پیشین و صورت مسوده اوراق قبلی سخن به میان آورده است. رجوع کنید به: همان، مجموعه اول، به کوشش ایرج افشار، صص ۱۷۵ و ۱۷۶؛ همان، مجموعه دوم، به کوشش ایرج افشار صص ۲۴۱ - ۲۴۳.
- ۲۷) مهدیقلی هدایت (مخبرالسلطنه)، همان، ص ۱۷۴.
- ۲۸) مجید سائلی کرده، سیر تحول قوانین انتخاباتی مجلس در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۸. قهرمان میرزا عین السلطنه با ذکر این نکته که اصلاً طبقاتی بودن انتخابات غلط است می‌نویسد: «آنکه در عهد مظفرالدین شاه نوشته بودند که هیچ معنی نداشت و در هیچ دولتی معمول نیست. تمام ظلم بود مثلاً طهران شصت و دو وکیل داشت اما آذربایجان که پنج کروور جمعیت دارد دوازده تا، آن وقت هم نه نفر وکیل از شهر تبریز آمده بود و یک نفر از خوی و دو تا از جای دیگر یعنی قفقاز». رجوع کنید به: قهرمان میرزا عین السلطنه، همان، جلد ۳، ص ۲۴۵۳.
- ۲۹) قهرمان میرزا عین السلطنه، همان، ص ۲۴۵۷.
- ۳۰) رجوع کنید به: یونس مروارید، همان، ص ۲۰۱؛ منصوره اتحادیه (نظام مافی)، مجلس و انتخابات...، ص ۱۲۰. [آن کمیسیون کوچکتر شامل بیست و چند تن را «هیأت مدیره» می‌نامد و در عین حال معتقد است محمدعلی شاه به نفع پسرش احمد میرزا از سلطنت استعفا کرد و او را عزل نکردند.] مهدیقلی هدایت (مخبرالسلطنه)، همان، ص ۲۳۸؛ عطاءالله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۱۷؛ احمد کسروی، همان، ص ۶۱؛ یرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند و حسن شمس‌آوری و محسن مدیر شانه‌چی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۹۱؛ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر پیکان، چاپ پنجم، بخش دوم، ۱۳۷۷، صص ۴۹۴ و ۴۹۵.
- ۳۱) رجوع کنید به: عطاءالله فرهنگ قهرمانی، همان، صص ۱۷ و ۱۸؛ مجید سائلی کرده، همان، صص ۱۶۲ - ۱۶۸. [تدوین‌کنندگان قانون جدید عقیده داشتند فعلاً برای رفع هرج و مرج، جلوگیری از تنشها و خستونهای سیاسی و اجتماعی قانونی تهیه گردد که به واسطه آن مجلسی تشکیل بشود تا بتواند جو و فضای سیاسی را آرام کند: مجید سائلی کرده، همان، صص ۲۰۳ و ۲۰۴.]
- ۳۲) قهرمان میرزا عین السلطنه، همان، ص ۲۵۷۹ و ۲۵۸۸؛ منصوره اتحادیه (نظام مافی)، پیدایش و...، ص ۱۸۹. [نظامنامه جدید انتخابات مخالفان و موافقانی داشت، همان، صص ۲۴۹۲ و ۲۴۹۳] ولی در آغاز صنیع الدوله گفته بود که این نظامنامه صراحتاً با قانون اساسی مخالف است (همان، ص ۲۴۸۸) مستشار الدوله نیز گفته بود که برای رفع مغایرتهای نظامنامه انتخابات با قانون اساسی باید با ولایات گفتگو کرد (همان، ص ۲۴۸۸).

۳۳) عطاء‌الله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۴۰؛ کتاب تاریخی...، همان، به کوشش و ویرایش احمد بشیری، جلد ۲، صص ۲۳۳ - ۲۴۰؛ پرواند آبراهامیان، همان، ص ۹۱؛ کتاب آبی: گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران، به کوشش و ویرایش احمد بشیری، تهران: نشر نو، جلد ۳، ۱۳۶۳، صص ۶۶۶ و ۶۶۷.

۳۴) عطاء‌الله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۱۱۸؛ منصوره اتحادیه (نظام مافی)، مجلس و انتخابات...، صص ۱۳۰ و ۱۳۱ و ۲۱۳. [نویسنده به پیوند مستحکم مجلس شورای کبیرای مملکتی منعقد در اواخر سلطنت محمدعلی شاه با انجمن ایالتی آذربایجان اشاره دارد و نشان می‌دهد که وکالت انجمن آذربایجان از سوی انجمن‌های ایالتی و ولایتی سراسر کشور بی‌پایه و اساس نبوده است. همان، ص ۱۱۹] همچنین: در کتاب آبی از «خیراندیشان ممالک مهمه ایران» سخن به میان می‌آید که حق رأی خود را به تبریز و انجمن آذربایجان محول کردند، کتاب آبی...، ص ۶۶۶. در کتاب نارنجی نیز از رأی خلاف قانون اساسی انجمن آذربایجان تعبیر به «پیروزی عقل سلیم» شده است کتاب نارنجی...، صص ۱۹۵ و ۱۹۶.

۳۵) قهرمان میرزا عین السلطنه، همان، جلد ۳، ص ۲۵۸۷. کتاب آبی: گزارش‌های محرمانه...، جلد ۲، ۱۳۶۲، ص ۴۳۱. همچنین: ملک الشعراى بهار در جلسات نود و سوم و نود و چهارم دوره چهارم مجلس شورای ملی به سال ۱۳۰۱ ه. ش. صورت دقیق ماجرا را بیان می‌کند و می‌گوید: فرزندم حاصل شد و انجمن ایالتی آذربایجان اختیار گرفت تا با ملقى کردن چهار اصل قانون اساسی به کمیسیون انتخابات مستقر در تهران دوره چهارم، بی‌جا: اداره روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی ایران، ۱۳۳۰، جلسه ۹۳ برابر با یوم پنجشنبه، هفتم برج ثور ۱۳۰۱ و جلسه ۹۴ برابر با یوم یکشنبه دهم برج ثور ۱۳۰۱، ص ۲۵۲.]

۳۶) صورت مشروح مذاکرات...، دوره چهارم، ص ۲۵۳ [در جلسه نود و چهارم گفته شده که آن هیأت یا کمیسیون به منزله مجلس مؤسسان نبوده و فقط در این چهار ماده دخالت کرده زیرا خود را به منزله نایب مجلس مؤسسان نیز نمی‌دانسته و کار را به مجالس بعدی واگذار کرده است در حالی که نظری دیگر بر آن بوده که تنها هیأت مؤسس حق داشته است قانون انتخابات را تغییر دهد و مجلس نمی‌تواند و صالح برای این کار نیست. صص ۲۵۳ و ۲۵۴]

۳۷) یحیی دولت‌آبادی، همان، ص ۳۷۵.

۳۸) محمدتقی بهار، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران: انقراض قاجاریه، تهران: امیرکبیر، جلد ۲، ۱۳۶۳، صص ۶۱ و ۶۲.

۳۹) رجوع کنید به: سیروس غنی، برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسیها، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نیلوفر، ۱۳۷۷، صص ۳۸۹ و ۳۹۰؛ حسین مکی، تاریخ بیست ساله ایران: انقراض قاجاریه و تشکیل سلسله دیکتاتوری پهلوی، تهران: علمی، چاپ چهارم، جلد ۳، ۱۳۷۴، ص ۵۰۳؛ عطاء‌الله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۲۱.

۴۰) سیروس غنی، همان، ص ۳۹۲.

۴۱) حسین مکی، همان، ص ۵۴۹.

۴۲) عطاء‌الله فرهنگ قهرمانی، همان، صص ۲۴ - ۲۷. [مجلس مؤسسان به ریاست مستشارالدوله صادق تشکیل شد و طی آن با رأی مثبت ۲۵۷ نفر از ۲۶۱ نفر اصول ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ متمم قانون اساسی تغییر یافت. اصل چهل را کمیسیون مطالعه مقدماتی مجلس مؤسسان تغییری نداده بود و مجلس مؤسسان هم وارد بحث

در باره آن نشد.]

(۴۳) گروه پژوهش جامی، گذشته چراغ راه آینده است، تهران: نیلوفر، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۳۸۳.

(۴۴) زندگی طوقانی...، به کوشش ایرج افشار، ص ۲۸۹.

(۴۵) رجوع کنید به: فخرالدین عظیمی، بحران دموکراسی در ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۳۲، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: نشر البرز، چاپ دوم، ۱۳۷۴، ص ۲۷۴. [عظیمی این دوره را «تلاش سلطنت برای کسب برتری و قدرت» می‌نامد و معتقد است مشغله ذهنی شاه افزایش اختیاراتش از طریق تجدید نظر در قانون اساسی بوده است و ماجرای مشکوک ۱۵ بهمن ۱۳۲۷ فضا و وضعیت اضطراری را پدید آورد و شاه هم به خوبی و بدون درنگ از آن بهره برد، همان، صص ۲۷۱ و ۲۷۲.]  
یرواند آبراهامیان، همان، ص ۲۲۵. [آبراهامیان معتقد است شاه حتی کوشید قوام السلطنه را در توطئه دخیل نشان دهد.]

(۴۶) رجوع کنید به: عطاءالله فرهنگ قهرمانی، همان، ۹۳ و ۹۴؛ روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی ایران، سال ۴، شماره ۱۱۸۳، جلسه ۱۴۸ از صورت مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، سه شنبه ۱۳۲۷/۱۲/۱۰، ص ۴۰۴۵، محمدرضا شاه نیز دستخطی داد که طی آن مقرر کرد که دولت در تشکیل مجلس مؤسسان اقدام نماید. می‌توانید رجوع کنید به: مجموعه قوانین سالیانه سال ۱۳۲۷، بی‌جا: مجلس شورای ملی، بی‌تا؛ مجموعه قوانین سالیانه سال ۱۳۲۸، بی‌جا: مجلس شورای ملی، بی‌تا.

(۴۷) عطاءالله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۹۵ و ۹۶.

(۴۸) متن مذاکرات مجلس مؤسسان ۱۳۲۸، جلسه هشتم، ۱۳۲۸/۲/۱۸، ص ۲؛ همچنین می‌توان دلایل مجلس مؤسسان ۱۳۲۸ را برای بازنگری قانون اساسی چنین تقویم کرد:

- ۱- فقدان طریق ترمیم و تکمیل قانون اساسی؛
- ۲- عدم انتظام در اوضاع عمومی و دوری مردم و مجلس از یکدیگر؛
- ۳- ضعف قوای مجریه و عدم تقویت مجلس و مردم از آن قوا و ناتوانی آن در انجام وظایف صحیح و حقیقی خود؛
- ۴- ضعف قوه حاکمه و فقدان مرکزیت قطعی در امور اجراییه؛
- ۵- ظهور هرج و مرج و اختلال در کلیه امور مملکت؛

[عطاءالله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۵۵ و ۵۶]؛ از دیگر سو محمدرضا بهلوی از اعطای حق انحلال مجلسین به او به عنوان «تدوین قانون اساسی جدید» نام برده است. می‌توانید رجوع کنید به: محمدرضا بهلوی، پاسخ به تاریخ، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: مترجم، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵.

(۴۹) مجموعه قوانین سالیانه سال ۱۳۲۸، تصمیم قانونی شماره ۶۱۹۵، ۱۳۲۸/۴/۳۰، صص ۳۴ و ۳۵. شاه در فرمان خود اعلام کرده بود که نظر به تقاضای عموم اهالی و رعایت مصالح عالی کشور، تصمیم مجلس مؤسسان را تأیید و تنفیذ می‌کند. فخرالدین عظیمی از باب آنکه این بازنگری در قانون اساسی به دوره‌ای از مشروطیت که ویژگی آن ناسامانی و عدم کارآیی پارلمانی بود پایان داده است آن را توفیق شاه و «تحولی مثبت یا گریزناپذیر» می‌نامد. [فخرالدین عظیمی، همان، ص ۲۷۵.]

(۵۰) رجوع کنید به: صورت مشروح مذاکرات مجلس واحد (کنگروه)، بی‌جا: بی‌تا، نخستین جلسه ۱۳۳۶/۲/۱۷، دومین جلسه ۱۳۳۶/۲/۲۶، سومین جلسه ۱۳۳۶/۲/۲۹؛ قانون اساسی و متمم و ضمائم آن، به اهتمام و خط حسن فصیحی شیرازی، بی‌جا: بی‌تا، ۱۳۴۲، ص ۸۰.

عطاءالله هوشنگ قهرمانی، همان، صص ۷۱ - ۷۷. برای تشکیل کنگره واحد از دو مجلس شورای ملی و سنا، شاه تصمصیم قانونی ۱۳۳۶/۲/۹ خود را اعلام کرد. مجلس واحد در هفدهم اردیبهشت همان سال با کمیسیون ۲۴ نفره‌ای تشکیل شد و ضمن ۵ جلسه مقدماتی گزارش کار خود را به مجلس واحد داد. مجلس واحد نیز در دومین جلسه در ۱۳۳۶/۲/۲۶ با ۱۲۴ رأی موافق، ۲ رأی ممتنع و ۱ رأی مخالف کلیات لایحه را تصویب کرد و در سومین جلسه به تاریخ ۱۳۳۶/۲/۲۹ صورت جلسه قبلی را کلیتاً تصویب کرد. شاه طی فرمان قانونی در ۱۳۳۶/۲/۳۰ تصمیمات مجلس واحد کنگره را تأیید و تنفيذ کرد که این تصمیم با شماره ۳۵۸۵ در روزنامه رسمی کشور شاهنشاهی به تاریخ ۱۳۳۶/۳/۱۱ درج شده است.

(۵۱) رجوع کنید به: مذاکرات مجلس مؤسسان: جلسه ۱ - ۹، شنبه ۲۸ مرداد ۱۳۳۶ تا یکشنبه ۱۹ شهریور ۱۳۳۶، تهران: بی‌نا، ۱۳۳۶. عطاءالله فرهنگ قهرمانی، همان، ص ۸۸.

«اصول ۳۸، ۴۱ و ۴۲ از متمم قانون اساسی اصلاح شود زیرا این اصول مربوط به انتخاب مقام نیابت سلطنت در دوره‌ای است که پادشاه به سن ۲۰ سال تمام نرسیده باشد که در مقام اجرا مستلزم آن است که طی تشریفاتی که طبعاً مدتی به طول خواهد انجامید نایب السلطنه انتخاب گردد و فاصله‌ای ایجاد می‌شود بدون آنکه هنوز نایب السلطنه انتخاب شده باشد و این موجب حالت بلاتکلیفی می‌گردد. حال آنکه بهتر است نیابت سلطنت برای مدتی که پادشاه به سن ۲۰ سال نرسیده باشد مستقیماً و به سرعت توسط شهبانو یا ملکه تصدی شود تا اختلال پیش نیاید. [صورت مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره ۲۱، جلسه ۳۳۳، ۱۳۴۵/۱۲/۱۶، ص ۵].

(۵۲) عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی: حقوق اساسی و مبانی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، امیرکبیر، جلد ۱، ۱۳۶۶، صص ۴۴۷ و ۴۴۸.

(۵۳) رجوع کنید به: مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی [اسلامی] جمهوری اسلامی ایران؛ یک جلسه نوزدهم، ۱۳۵۹/۴/۲۹، صص ۲۴ و ۲۵ و ۲۶؛ دو جلسه بیستم، ۱۳۵۹/۴/۳۰، صص ۱۹ و ۲۰؛ سه جلسه بیست و یکم، ۱۳۵۹/۴/۳۱، صص ۱۷ - ۲۱. [ماده واحده مصوبه نمایندگان مردم ایران در مورد نامگذاری مجلس به مجلس شورای اسلامی مغایرتی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ندارد. از طرف اعضای شورای نگهبان - محمدرضا مهدوی کنی.]

(۵۴) می‌توانید رجوع کنید به: حسین مهرپور، «مجمع تشخیص مصلحت نظام و جایگاه قانونی آن»، دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی، تهران: اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۷۴، صص ۴۵ - ۸۰؛ همچنین: حسین مهرپور، مجموعه نظریات شورای نگهبان: دوره اول از تیرماه ۱۳۵۹ تا تیرماه ۱۳۶۵، تهران: کیهان، جلد ۱، ۱۳۷۱، صص ۶۸ - ۸۰.

(۵۵) رجوع کنید به: روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۸/۶/۶ [نامه شماره ۱۳۰۶۳، ۱۳۶۸/۵/۲۴] و [نامه شماره ۵۷۶۵۰، ۱۳۶۸/۵/۳۰]؛ همچنین برای آگاهی‌های بیشتر درباره ریشه‌های حقوقی و سیاسی بازنگری سال ۱۳۶۸ در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌توانید به دو منبع زیر رجوع کنید: محسن خلیلی، تأثیر تحولات پس از پیروزی انقلاب اسلامی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و چگونگی بازنگری آن، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، بهمن ۱۳۷۲؛ همچنین: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.

## نکاتی چند در خصوص کلمه توحید

سید حسن خمینی\*

چکیده: یکی از مسائل علم کلام که به طور استطرادی در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد «کلمه توحید» یا «لا اله الا الله» است. در این مقاله، پس از توضیح کوتاهی در مورد مفهوم استثناء، در خصوص معانی مختلف حرف «لا» و همچنین امکان حذف خیر آن بحثی مطرح می‌شود تا محل نزاع و اشکال در مورد کلمه توحید مشخص گردد. در وهله بعد، نگارنده دیدگاه علمای مختلف را در پاسخ به این اشکال مطرح ساخته و در پایان بهترین نظر را برمی‌گزیند.

در این مقال برآنیم تا یکی از مباحث مطرح شده در علم اصول فقه را بازخوانی کنیم. قبل از شروع بحث اصلی و ضمن اعتراف به عجز علمی خویش لازم می‌دانم تا ابتدا نکاتی را در مورد موضوع این نوشتار یادآوری کنم:

الف) موضوع مورد بحث بیشتر به مباحث علم کلام شباهت دارد تا مباحث علم اصول. اما به مناسبت بحث «مفهوم استثناء» در کتابهای اصولی این موضوع نیز در این کتابها مورد بررسی و مناقشه قرار گرفته است. به طور کلی می‌توان گفت این موضوع از مباحث استطرادی علم

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

اصول است.

ب) تعرّض تقریباً جمیع اصولیین متأخّر به این موضوع، بیشتر از باب آن است که این موضوع در متون اصلی علم اصول مطرح شده است و شرح و تعلیق این متون، بویژه کفایة الاصول مرحوم محقق خراسانی، می‌طلبیده است تا هر آن کس به این مهم مشغول می‌گردد این بحث را نیز مورد نظر قرار دهد.

ج) در این نوشتار بیشتر تلاش شده است تا جنبه اصولی این موضوع مدّ نظر قرار گیرد، گرچه ناگزیر به حوزه‌های ادبیات و تفسیر نیز داخل شده‌ایم. در واقع، اگر این موضوع از زاویه‌ای دیگر بررسی می‌شد، طبعاً شیوه استدلال دیگری را می‌طلبید و احتمالاً نتایج به طریق دیگری حاصل می‌شد.

د) آنچه مورد بحث قرار می‌گیرد، صرفاً مناقشه‌ای علمی است و ضمن آنکه نشانه دقت نظر اصولیین بزرگوار - علیهم‌الرحمه - می‌باشد، چون و چرایی است در دفتر درس و بحث. ظاهراً بحث مورد نظر کمتر ثمره علمی در پی داشته باشد، ولی بسیاری از اهل تحقیق معتقدند نداشتن ثمره علمی نه تنها از ارزش آن نمی‌کاهد، بلکه می‌تواند منشأ جوشش و بینشی ژرف در ساخت اندیشه گردد و این ادعا دفتری گشاده می‌طلبد که درباره حدود و ثغور آن به بحث بنشینیم و امیدواریم که چنین مهمی حاصل آید.

اینک به بررسی موضوع مورد بحث در این نوشتار می‌پردازیم.

۱- از جمله مباحث علم اصول، بحث مفاهیم و از جمله مفاهیم مورد بررسی در این علم «مفهوم استثناء» است. پرسشی که در مورد این مفهوم مطرح می‌شود این است که آیا از جمله‌ای که همراه استثناء واقع می‌شود، دو حکم استفاده می‌شود یا یک حکم؟ به بیان دیگر، آیا جمله حاوی استثناء، همان‌طور که حکم را در مستثنی‌منه ثابت می‌کند، حکم را از مستثنی سلب می‌نماید یا خیر؟ به عنوان مثال، آیا از جمله «اکرم القوم الا زیداً» علاوه بر آنکه وجوب اکرام قوم استفاده می‌شود، عدم وجوب اکرام زید نیز فهمیده می‌شود یا اینکه جمله مذکور نسبت به اکرام زید ساکت است و احتمال دارد جمله دیگری متعرض بیان حکم اکرام زید شود؟ تقریباً تمام اصولیین مفهوم استثناء را پذیرفته و تصریح کرده‌اند که استثناء از جمله سلبیه، حکم ایجابی را در مستثنی ثابت می‌کند و استثناء از جمله ایجابیه، حکم را به صورت سلبی در

مستثنی برقرار می‌سازد.<sup>۱</sup> آنان برای اثبات این مدعای خود استدلال‌هایی نیز آورده‌اند. (البته از ابوحنیفه نقل شده که این مفهوم را قبول ندارد و استدلال‌هایی برای رد آن آورده که ارائه آنها از حوصله این مقال بیرون است<sup>۲</sup>). از جمله استدلالها، استدلالی است که مرحوم شیخ انصاری و مرحوم صاحب فصول مطرح کرده‌اند.<sup>۳</sup> اقامه این استدلال سبب بحثها و مناقشاتی شده است که به بررسی آن می‌پردازیم.

۲- ایشان با تمسک به کلمه توحید، یعنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» مدعی هستند که استثناء مفهوم دارد. استدلال ایشان چنین است که - بنابر نقل تاریخ - اعراب فقط با گفتن کلمه توحید و شهادت به رسالت حضرت نبی اکرم (ص) به دین مبین اسلام مشرف می‌شدند. پس شهادت به این دو جمله در دیدگاه نبی مکرم اسلام (ص) برای ورود به اسلام کفایت می‌کرده است و این خود دلیل بر آن است که استثناء دارای مفهوم است. چرا که اگر استثناء فاقد مفهوم می‌بود، جمله مذکور صرفاً نفی خدایان را بیان می‌کرد و اثبات خدای واحد - جل و اعلی - را متکفل نمی‌بود. پس همین که رسول گرامی اسلام، اعراب را به صرف گفتن این جمله داخل در اسلام می‌دانستند دلیل بر آن است که استثناء مفهوم دارد. برخی از بزرگان بر این استدلال خدشه‌هایی وارد کرده‌اند<sup>۴</sup>، اما ما موضوع سخن خود را بیشتر به نکاتی اختصاص می‌دهیم که به واسطه این استدلال، در کلمات اصولیین رایج شده است.

۳- قبل از ورود به بحث، لازم است ابتدا نکاتی را از ادبیات عرب در مورد حرف «لا» متذکر شویم. حرف «لا» در ادبیات عرب سه معنای اصلی دارد:<sup>۵</sup>

یک) «لا»ی نافی که چندین معنا دارد و دو معنای آن مشهور و مورد ابتلاست:  
الف: «لا»ی نفی جنس که «لا»ی تبریئه هم نامیده می‌شود<sup>۶</sup> و همانند «إِنَّ» عمل می‌کند، به این معنا که بر سر مبتدا و خبر وارد می‌شود و مبتدا را که همان اسم «لا»ست مبنی بر فتح می‌کند. (توجه شود که اسم «لا» منصوب نمی‌شود بلکه مبنی بر فتح می‌شود) و خبر را که خبر «لا» باشد بر اعراب قبل، یعنی رفع باقی می‌گذارد. از ویژگیهای این «لا» آن است که خبر آن در موارد بسیار زیادی بخصوص در نزد اهل حجاز محذوف واقع می‌شود؛<sup>۷</sup> مثل «قَالُوا لِالضَّمِيرِ»<sup>۸</sup> و «قَالُوا

فَزَتْ»<sup>۹</sup>.

ب: «لا»ی شبیه لیس که همانند «لیس» عمل می‌کند، به این معنا که بر مبتدا و خبر وارد می‌شود و اسم آن را که همان مبتدأست مرفوع و خبر آن را منصوب می‌کند.<sup>۱۰</sup>

دو) «لا»ی ناهیه که بر سر فعل مضارع در می‌آید و معنای نهی ایجاد می‌کند.<sup>۱۱</sup>

سه) «لا»ی زاید که برای تأکید می‌آید. همان طور که در آیه شریفه «لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ»<sup>۱۲</sup> آمده است.

روشن است که «لا» در کلمه شریفه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» از سنخ «لا»ی نفی جنس است و خبر آن حذف شده است. از آنجا که بنا بر نظر اکثر علمای نحو نمی‌توان جمله‌ای را بدون خبر در نظر گرفت مجبوریم خبر آن را در تقدیر گرفته و این جمله را با توجه به خبر محذوف معنا کنیم. (البته برخی در این مورد که همیشه لازم باشد برای «لا» خبری را در نظر گرفت تشکیک کرده‌اند که نظر این افراد را در ادامه مطرح خواهیم کرد).

۴- حال با توجه به اینکه خبر «لا» حذف شده باشد به تبیین محل نزاع می‌پردازیم. سؤال این است که خبر محذوف در جمله شریفه «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» چیست؟ در پاسخ دو احتمال به ذهن می‌آید. خبر یا می‌تواند «موجود» باشد یا «ممکن». مطابق قواعد ادبیات عرب هر جا مطلبی حذف شده باشد و قرینه بخصوصی نیز در کار نباشد باید به سراغ مشتقات افعال عموم از قبیل «موجود»، «کائن» و... رفت. حال، اگر خبر محذوف «موجود» باشد، در جمله یاد شده - با توجه به آنچه در بند ۱ آوردیم - یک حکم سلبی و یک حکم ایجابی داریم: «لا اله موجود» و «الله موجود» و اگر خبر محذوف «ممکن» باشد دو حکم ما به این صورت در می‌آید: «لا اله ممکن» و «الله ممکن».

توحید، یعنی اثبات وجود حق تعالی و نفی امکان الوهیت از غیر او<sup>۱۳</sup>. انسان برای آنکه موحد شناخته شود باید به این هر دو شهادت دهد؛ یعنی هم باید به وجود حق تعالی شهادت دهد و هم شهادت دهد که خدایی غیر از او ممکن نیست. اکنون با توجه به معنای توحید، اگر خبر محذوف در کلمه توحید را «ممکن» فرض کنیم، نفی امکان الوهیت از غیر می‌شود ولی وجود حق تعالی مورد شهادت قرار نمی‌گیرد، بلکه امکان وجود حق تعالی مورد شهادت قرار

می‌گیرد و هستند ممکن الوجودهایی که موجود نیستند، مانند عقدا که ممکن است اما موجود نیست. اگر خبر محذوف را «موجود» در نظر بگیریم وجود حق تعالی مورد شهادت واقع شده است ولی آنچه از خدایان دیگر سلب شده، وجود آنهاست و نه امکان آنها. در حالی که پیشتر دانستیم آنچه در توحید لازم است شهادت به ممکن نبودن خدایان دیگر است و نه صرفاً موجود نبودن آنها.<sup>۱۴</sup>

۵- مرحوم آخوند خراسانی<sup>۱۵</sup> و به تبع ایشان مرحوم نائینی<sup>۱۶</sup>، مرحوم آقا ضیاء عراقی<sup>۱۷</sup>، مرحوم آیت الله خویی<sup>۱۸</sup>، مرحوم آیت الله بجنوردی - علیهم‌الرحمه -<sup>۱۹</sup> هر کدام با تفاوتی اندکی که در تقریر مطلب دارند، تلاش کرده‌اند تا اشکال مطرح شده را پاسخ گویند. پاسخ مرحوم آخوند<sup>(ره)</sup> این است که لفظ «اله» که در مستثنی منه ذکر شد، به معنای واجب الوجود است و آنچه در جمله شریفه خبر واقع شده «امکان عام» است، زیرا فقط می‌توان امکان عام را بر خدا حمل کرد و حمل امکان خاص بر واجب الوجود به تناقض می‌انجامد. چون قسیم یک شیء را نمی‌توان محمول آن شیء قرار داد.\* بنابراین اگر خبر محذوف را «ممکن» در نظر بگیریم جمله شریفه چنین می‌شود: «لا واجب الوجود ممکن بامکان عام و الله ممکن بامکان عام». همین که واجب الوجودی ممکن نبود معلوم می‌شود ممتنع است و همین که الله - تبارک و تعالی - ممکن است معلوم می‌شود موجود است، چرا که واجب اگر ممکن باشد موجود است و اگر موجود نباشد ممتنع است.

اگر خبر محذوف را «موجود» در نظر بگیریم جمله شریفه چنین می‌شود: «لا واجب الوجود موجود و الله موجود» و همین که نفی وجود از واجب الوجودی شد معلوم می‌شود که ممتنع است. به عبارت دیگر، در واجب الوجود امکان باوجود، مساوق است و لذا هر کدام از دو کلمه

\* امکان خاص قسیم وجوب و امتناع است. آنچه واجب است ممکن نیست و آنچه ممکن است واجب نیست. ولی امکان عام، حالتی است اعم از وجوب و امکان و یا اعم از امتناع و امکان. به عبارت دیگر، در امکان عام آنچه منتفی است یک ضرورت است (یا ضرورت وجوب و یا ضرورت امتناع) در حالی که در امکان خاص طرفین ضرورت (هم امتناع و هم وجوب) سلب می‌شوند [برگرفته از: حاشیه ملا عبدالله علی التهذیب، ص ۲۱۹ و المنطق مرحوم مظفر، جلد ۱ و ۲ و ۳، ص ۱۶۷] و به این دلیل می‌توان گفت «واجب الوجود ممکن است به امکان عام» در حالی که نمی‌توان واجب الوجود را به امکان خاص ممکن نامید.

«ممکن» و «موجود» خبر واقع شوند، نقش دیگری را نیز ایفا می‌کنند؛ یعنی هم امکان و هم موجود را از خدایان نفی می‌کنند و هم امکان و هم وجود را در ذات باری تعالی اثبات می‌کنند. بزرگانی از جمله مرحوم امام، مرحوم محقق اصفهانی و مرحوم آیت الله بروجرودی و همچنین شهید آیت الله سید مصطفی خمینی - علیهم الرحمة - بر این استدلال مرحوم آخوند(ره) اشکال کرده‌اند:

الف) کلمه «اله» در عرف عرب نه تنها به معنای واجب الوجود استعمال نشده و در کتابهای لغت آن را «معبود» معنا کرده‌اند<sup>۲۰</sup>، بلکه در استعمال مجازی هم از «اله» به معنای واجب الوجود استفاده نشده است.<sup>۲۱</sup> شاید در اصطلاحات علوم فقهی چنین وضع و یا چنین استعمالی مرسوم باشد، اما در محاورات یومیة اعراب چنین نیست. پیامبر اکرم(ص) در حالی این جمله شریفه را به عنوان شهادت از عرب و غیرعرب می‌پذیرفتند که بسیاری از آنها کمترین اطلاعی از اصطلاحات فلسفی نداشتند.<sup>۲۲</sup> به بیان دقیقتر، اصلاً در آن زمان علوم فلسفی چنین اصطلاحی به این معنا نداشتند. از اخبار منقول از ائمه می‌توان استفاده کرد که کلمه «اله» یا به معنای خلق<sup>۲۳</sup> «إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ» بوده یا معبود.<sup>۲۴</sup>

ب) اساساً ممکن نیست «اله» در موضوع مورد بحث ما به معنای واجب الوجود باشد، چرا که پیامبر اکرم(ص) وقتی این جمله را از کفار عرب می‌پذیرفتند که آنان بتها را می‌پرستیدند، اما بتها را واجب الوجود نمی‌دانستند.<sup>۲۵</sup>

۶- در جواب اشکال بر کلمه توحید گروهی، از جمله شهید ثانی(ره)، چنین پاسخ داده‌اند<sup>۲۶</sup> که همان‌طور که در ادبیات عرب «کان»ی تامه داریم، «لا» هم در این جمله، اسمیه و تامه است و به این دلیل اصلاً محتاج خبر نیست تا مشکلی پدید آید. همچنین، بعضی از بزرگان اضافه کرده‌اند که در تمام مواردی که عرب از «لا» بدون خبر استفاده کرده است، «لا» تامه بوده و اصلاً محتاج خبر نیست.<sup>۲۷</sup>

این پاسخ مورد مناقشه گروهی از بزرگان از جمله مرحوم مشکینی و مرحوم آیت الله حائری یزدی - علیهما الرحمة - قرار گرفته است. چرا که اولاً، بر فرض که «لا» تامه باشد و محتاج خبر نباشد، باز مشکلی حل نمی‌شود، زیرا معنا کماکان نفی وجود از خدایان است و نه نفی امکان از

ایشان.<sup>۲۸</sup> به عبارت دیگر (این تعبیر مرحوم مشکینی در تقریر مطلب است)، هر قضیه محتاج جهت است و جهت به معنای کیفیت نسبت میان موضوع و محمول<sup>۲۹</sup> می‌باشد. در این صورت اگر جهت قضیه «ضرورت» باشد معنا چنین می‌شود: «اله معدوم است بالضروره جز الله» و این جمله جز امکان حق تعالی مدلولی را بیان نمی‌کند و از اثبات وجود حق تعالی قاصر است و اگر جهت قضیه «فعلیه» باشد معنا چنین می‌شود: «اله معدوم است بالفعل جز الله» و این جمله نفی وجود از خدایان می‌کند و نه نفی امکان.<sup>۳۰</sup> شاید بتوان به تقریر مرحوم مشکینی اشکالی به این صورت متوجه ساخت که آنچه باعث پیدایش قضایای موجهه می‌شود جهت است. در قضایای ثلاثیه که مفاد «کان»ی ناقصه می‌باشند این جهت قابل تصور است، ولی در قضایای ثنائیه که مفاد «کان»ی تامه هستند این جهت قابل تصور نیست، چراکه جهت نسبت ثبوت محمول برای موضوع است در حالی که در قضایای ثنائیه، ثبوت موضوع محل بررسی است و بس. به هر حال، در هر صورت ملاک موجود در قضایا موجهه در موضوع مورد بحث ما قابل تصور است. در نتیجه راه حلی که «لا»ی تامه را مطرح می‌سازد با بیان مرحوم محقق حائری قابل تأمل و تخریب است. ثانیاً، هرچند نقل است که «لا» به صورت تامه نیز استعمال شده است<sup>۳۱</sup> ولی حمل جمله شریفه بر استعمالات نادر چندان پسندیده نیست.

۷- مرحوم آیت الله حائری یزدی برای دفع اشکال به این صورت استدلال کرده‌اند که «اله» به معنای خالق است و جمله مذکور چنین معنا می‌شود: «خالق تمام موجودات موجود نیست جز خدا» که نتیجه این می‌شود که بقیه موجودات مخلوقات حق تعالی هستند و می‌دانیم که هرچه مخلوق است، ممکن است.<sup>۳۲</sup> محقق اصفهانی در مقابل این استدلال پاسخی آورده‌اند (پاسخ ایشان در کلمات بعضی از متأخرین نیز به چشم می‌خورد)، بدین ترتیب که اگر چه «اله» در کلمات بعضی متأخرین نیز به معنای خالق به کار رفته است<sup>۳۳</sup>، لکن جمله شریفه بر فرض مذکور یک حکم سلبی دارد (غیر خدا خالق نیست) و یک حکم ایجابی (خدا خالق است). مخلوقیت دیگران از مدلولات این جمله نیست، بلکه حکم عقل است و به این دلیل مورد شهادت قرار نمی‌گیرد.<sup>۳۴</sup> به عبارت دیگر، جمله‌ای که به عنوان شهادت قرار می‌گیرد باید با دلالت مستقیم خویش، مطلبی را که مورد شهادت است بنمایاند نه اینکه با اضافه شدن به ادله عقلی دیگر

مطلب را تبیین کند.

۸- بزرگانی چون مرحوم امام، مرحوم اصفهانی و مرحوم آیت الله بروجردی، به مشکلی که در مورد کلمه توحید مطرح شده چنین پاسخ داده‌اند که اعراب اصل وجود حق تعالی را قبول داشتند و تنها معتقد بودند خدایان دیگری هم هستند که خدای تعالی رب آنهاست. خدایان ارباب عالم هستند که مسئولیت تربیت موجودات را برعهده دارند.<sup>۳۵</sup> به عبارت دیگر، آنها واسطه در فیض هستند. بنابراین، می‌توان گفت ایشان در توحید ذات و توحید صفات مشکلی نداشتند و تنها در عبادت، مشرک محسوب می‌شدند. آنان خدایان را به عنوان شفیع می‌پرستیدند و قرآن از قول ایشان می‌فرماید: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْمَى»<sup>۳۶</sup> و جمله شریفه در مقام شهادت بر بطلان عقیده ایشان وارد شده است و به این دلیل کلمه «اله» به معنای معبود به کار رفته و خبر هم «موجود» است و جمله چنین معنا می‌شود: «معبودی موجود نیست مگر خدا» و اساساً این جمله، برای شهادت بر توحید در عبادت وارد شده و توحید در ذات امری مفروغ عنه بوده است.<sup>۳۷</sup> به تعبیری «اله» به معنای مستحق عبادت است؛ یعنی «هیچ کس مستحق عبادت نیست جز خدا»<sup>۳۸</sup>.

بعضی از بزرگان از جمله صاحب آراء الاصول به این مطلب اشکال کرده‌اند که در تاریخ اگر نگوییم بسیاری از مردم از جمله ثنویه، توحید ذات را قبول نداشتند، مسلماً این نکته که توحید ذات در بین جمیع مشرکین امری پذیرفته شده بوده محل تردید است و به این جهت کلمه توحید باید متضمن شهادت به توحید ذات هم باشد.<sup>۳۹</sup>

مرحوم شهید سید مصطفی خمینی نیز ضمن تأکید بر این مطلب اضافه کرده‌اند: بر فرض که در آن زمان چنین بوده است، لکن این از مسلمات اسلام است که کافری که معتقد بر ذات باری تعالی - جل و اعلی - نیست هم اگر این جمله و جمله محمد رسول الله را ادا کند، داخل در دین اسلام می‌شود. درحالی که با توجیه مذکور، تنها این جمله می‌تواند مشرکین در عبادت را داخل در اسلام کند و نمی‌تواند به عنوان شهادت چنان کافرینی محسوب شود.

۹- مرحوم آیت الله شهید مصطفی خمینی دو راه حل دیگر نیز ارائه کرده‌اند:<sup>۴۰</sup>

الف) خبر هم «ممکن» باشد و هم «موجود» و این از ناحیه ادبیات عرب مشکلی ایجاد نمی‌کند.

ب) خبر در هر مقام به اختلاف حالات تفاوت می‌کند. اگر مقام، مقام شهادت بر توحید در عبادت است به گونه‌ای و اگر مقام شهادت بر توحید ذات است به گونه‌ای دیگر.<sup>۴۱</sup> به نظر می‌رسد می‌توان به دومین راه حل ایشان اشکالاتی وارد کرد، چرا که هر کس یکبار شهادت بدهد وارد دین مبین اسلام می‌شود و با این حساب اگر کافر غیر معتقد به حضرت حق یکبار کلمه توحید را بر زبان جاری سازد، مسلمان به حساب می‌آید. در این صورت آن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که یکبار ادا شده است چه معنایی دارد؟ دانستیم هرچه خبر واقع شود، نمی‌تواند جمله‌ای بسازد که تمام توحید را افاده کند.

۱۰- از آنچه گذشت به نظر می‌رسد می‌توان به یکی از سه طریقه متوسل شد:

الف) راه حل صاحب تحریرات آیت الله شهید این است که خبر دو لغت است که به صورت مشترک نقش خبر «لا» را ایفا می‌کند و چنان‌که ابن مالک در الفیه و سیوطی در شرح خویش بر الفیه تصریح کرده‌اند، این امر در ادبیات عرب امری رایج و متداول است «واصبروا بائین او باکثرا عن واحد لم سراقه شعرا»<sup>۴۲</sup>. همین نکته را ابن هشام نیز مورد تصریح قرار داده است<sup>۴۳</sup> و دیگری این را اختیار جمهور علمای نحو معرفی کرده است.<sup>۴۴</sup> در این صورت جمله شریفه می‌فرماید: «هیچ خدایی ممکن و موجود نیست و خدای تعالی ممکن و موجود است».

ب) راه حل حضرت امام<sup>۴۵</sup> - مطابق عقیده‌ای که در شماره ۸ گذشت - این است که اعراب اصل وجود خدای تعالی را قبول داشتند و تنها در عبادت شرک می‌ورزیدند و لذا خبر در جمله شریفه «ممکن» است و معنای جمله چنین می‌شود: «خدایان ممکن نیستند و خدای تبارک و تعالی ممکن است» و این معنا با ضمیمه اینکه وجود خدا مسلم می‌باشد و همه کس حتی کسانی که به ظاهر خدا - جل و اعلیٰ - را نپذیرفته‌اند، در درون خویش به وجود آفریدگاری واقف هستند و فطرت آدمی همیشه به صورت ارتکازی به وجود حق - سبحانه و تعالی - رهنمون است و لذا اصل وجود خدا در پیشگاه همه افراد بشر مسلم و مفروغ عنه است، راهگشای مطلوب می‌باشد. مطابق این بیان - اگر چه می‌توان آن را مورد بحث قرار داد -

اشکالات صاحب تحریرات و صاحب آراء الاصول که در شماره ۸ بیان شد بر طرف می‌شود. ۴۶

ج) راه حلی که می‌توان آن را، در صورت تبیین مفصلتر، بهترین راه حل قلمداد کرد این است که آنچه باعث ورود یک فرد به اسلام می‌شود صرفاً اثبات وجود حق تعالی و نفی وجود دیگر خدایان است و اثبات صفات ذات حق در مراحل بعد و از مراتب کمال اعتقادات است و همچنین نفی امکان خدایان در مرتبه نخست از ایمان جایی ندارد و به نظر می‌رسد عدم اعتقاد به صفات حق تعالی اگر منجر به تکذیب نبی و یا نفی وجود خدای واحد - جل و اعلی - شود، باعث خروج از دین نمی‌گردد و این مبنا که می‌تواند در دایره‌ای وسیعتر مورد بحث قرار گیرد از جمله مبانی است که می‌تواند مشکل گشای بحث ما باشد. ۴۷ بنابراین خبر در جمله شریفه موجود است و با این خبر، توحید در مرتبه‌ای که برای تشرف به دین اسلام لازم است مورد شهادت قرار می‌گیرد. این جواب به واسطه آنکه خبر را در جمله شریفه «لا اله الا الله موجود» تصویر می‌کند، بر جوابی که در ذیل شماره ۱۰ / ب آوردیم ترجیح دارد، چرا که «موجود» از مشتقات افعال عموم به حساب می‌آید، در حالی که «ممکن» چنین خصوصیتی ندارد و پیشتر متذکر شدیم که در مواقعی که لغتی بدون قرینه خاص حذف شود، مطابق قاعده باید از افعال عموم به جای آن استفاده کرده بنابراین، می‌توان در صورت اثبات جواز اینکه «لا» می‌تواند بدون خبر استعمال شود، با توجه به آنچه در اینجا مطرح کردیم جوابی را که از مرحوم شهید ثانی در شماره ۶ نقل کردیم نیز مصحح اشکال بدانیم.

### یادداشتها:

- (۱) آخوند خراسانی، کفایة الاصول، جلد ۱، ص ۲۰۹؛ روح الله موسوی خمینی، مناهج الوصول، جلد ۲، ص ۲۲۵.
- (۲) علاقه‌مندان می‌توانند به شرح مختصر الاصول عضدی، ص ۲۶۵ مراجعه کنند.
- (۳) شیخ محمد حسین اصفهانی، فصول الغرویه، ص ۱۹۵؛ شیخ انصاری، مطارح الانتظار، ص ۱۸۷.
- (۴) از جمله: آخوند خراسانی، همان.
- (۵) ابن هشام، مفتی اللیبیب، جلد ۱، ص ۳۱۳.
- (۶) جلال الدین سیوطی، البهجة المرضیة، جلد ۱، ص ۱۲۶.

- (۷) همان، ص ۱۳۳.
- (۸) شمرا (۲۶): ۵۰.
- (۹) سبا (۳۴): ۵۱.
- (۱۰) ابن هشام، همان، ص ۳۱۶.
- (۱۱) همان، ص ۳۲۲.
- (۱۲) قیامت (۷۵): ۱، (البته این آیه به صورتهای دیگر نیز تجزیه شده است).
- (۱۳) ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، جلد ۲، «الهیات بالمعنی الاخص»، ص ۵۱۱.
- (۱۴) شیخ انصاری، همان، ص ۱۸۸؛ آخوند خراسانی، همان، ص ۲۱۰؛ شیخ عبدالکریم حائری، درر الفوائد، جلد ۱، ص ۲۰۷.
- (۱۵) آخوند خراسانی، همان.
- (۱۶) فوائد الاصول، تقریرات محقق نائینی، آیت الله محمد علی کاظمینی، جلد ۱ و ۲، ص ۵۰۱ همجنین؛ اجود التقریرات، تقریرات محقق نائینی، آیت الله ابوالقاسم موسوی خویی، جلد ۲، ص ۲۸۶.
- (۱۷) نهاية الافکار، تقریرات محقق عراقی، جلد ۱ و ۲، ص ۵۰۲، آیت الله شیخ محمد تقی بروجردی.
- (۱۸) آیت الله خویی، محاضرات فی اصول الفقه، جلد ۵، ص ۱۲۷.
- (۱۹) میرزا حسن بجنوردی، منتهی الاصول، جلد ۱، ص ۴۴۱.
- (۲۰) لمعجم مقایس اللغة، جلد ۱، ص ۱۲۷؛ القاموس المحيط، جلد ۴، ص ۳۹۹.
- (۲۱) مروج شوشتری، منتهی الدرایه، جلد ۳، ص ۴۳۲.
- (۲۲) نهاية الاصول، تقریرات مرحوم آیت الله بروجردی، آیت الله حسینعلی منتظری، جلد ۱ و ۲، ص ۳۱۳؛ تنقیح الاصول تقریرات امام خمینی، آیت الله اشتهااردی، جلد ۲، ص ۳۲۱؛ روح الله موسوی خمینی، مناہج الوصول، جلد ۲، ص ۲۲۶.
- (۲۳) مؤمنون (۲۳): ۹۱.
- (۲۴) سید مصطفی خمینی، تحریرات فی الاصول، جلد ۵، ص ۱۷۵.
- (۲۵) شیخ محمد حسین اصفهانی، نهاية الدرایه، جلد ۳، ص ۴۳۲.
- (۲۶) محقق حائری، همان، جلد ۱ و ۲، ص ۲۰۷؛ همجنین نگاه کنید به حاشیه مشکینی بر کفایه به نقل از الروضة البهية شهيد ثاني، جلد ۲، ص ۳۳۳.
- (۲۷) آیت الله ابوالقاسم موسوی خویی، همان، جلد ۵، ص ۱۴۷.
- (۲۸) شیخ عبدالکریم حائری، همان، جلد ۱ و ۲، ص ۲۰۷.
- (۲۹) محمد رضا مظفر، همان، ص ۱۶۶ و حاشیه ملاعبدالله علی التهذیب، ص ۵۹.
- (۳۰) حاشیه مشکینی، جلد ۲، ص ۳۳۳.
- (۳۱) سیبویه، الكتاب، جلد ۱، ص ۴۲۱.
- (۳۲) محقق حائری، همان، جلد ۱ و ۲، ص ۲۰۷.
- (۳۳) مؤمنون (۲۳): ۹۱.
- (۳۴) شیخ محمد حسین اصفهانی، همان، جلد ۲، ص ۱۸۰؛ روحانی، زبدة الاصول، جلد ۲، ص ۲۸۵.
- (۳۵) سید محمد حسین طباطبایی [علامه]، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۷، صص ۳۳۳ و ۳۳۴.
- (۳۶) زمر (۳۹): ۳.

- ۳۷) شیخ محمد حسین اصفهانی، همان، جلد ۲، ص ۴۴۲؛ محقق بروجردی، همان، جلد ۱ و ۲، ص ۳۱۳؛ روح الله موسوی خمینی، *مناهج الوصول*، جلد ۲، ص ۲۲۶؛ *مروج شوشتری*، همان، جلد ۳، ص ۴۳۳.
- ۳۸) حکیم، *حقایق الاصول*، جلد ۱، ص ۴۷۷؛ سید مصطفی خمینی، همان، جلد ۵، ص ۱۷۶.
- ۳۹) علامه فانی اصفهانی، *آراء الاصول*، جلد ۲، ص ۲۹۱.
- ۴۰) سید مصطفی خمینی، همان، جلد ۵، ص ۱۷۶.
- ۴۱) همان، ص ۱۷۷.
- ۴۲) جلال الدین سیوطی، همان، ص ۱۱۰.
- ۴۳) ابن هشام، *اوضح المسالک*، جلد ۱، ص ۲۲۸.
- ۴۴) محمد محی الدین عبدالحمید، *عدة المسالک الی تحقیق اوضح المسالک*، جلد ۱، ص ۲۲۸.
- ۴۵) روح الله موسوی خمینی، *مناهج الوصول*، جلد ۲، ص ۲۲۶؛ *تهذیب الاصول*، تقریرات مرحوم امام، آیت الله سبحانی، جلد ۱، ص ۴۵۸؛ *تنقیح الاصول*، تقریرات مرحوم امام، آیت الله اشتهاردی، جلد ۲، ص ۳۲۱.
- ۴۶) مطابق تقریرات آیت الله سید علی محقق داماد.
- ۴۷) در دفاع از این عقیده می توان به فتاوی فقهای عظام درباره موضوع مرتد و احکام آن تمسک جست که بحث مفصلتری را می طلبد (هروة الوثقی، مسألة نجاست کافر).

## تبیین و فهم در تاریخ\*

ویلیام ه. دری\*\*

ترجمه مسعود صادقی علی آبادی\*\*\*

چکیده: فلسفه تاریخ با توجه به دو معنای متفاوتی که از واژه «تاریخ» اراده می‌شود، یعنی سلسله حوادث گذشته - که مورد پژوهش مورخ است - و خود پژوهش مورخ، به ترتیب به فلسفه نظری تاریخ و فلسفه نقدی یا تحلیلی تاریخ تقسیم می‌گردد. هدف فلسفه نقدی تاریخ این است که ماهیت پژوهش تاریخی را وضوح بخشد و پیش‌فرضهای اساسی، مفاهیم نظام بخش و روش تحقیق آن را برسد. بیشتر نوشته‌های فلسفی درباره تاریخ در واقع تلاش برای پاسخگویی به این سؤال است که آیا بدون قیود و شروطی مهم می‌توان گفت که تاریخ جز علوم تجربی است یا نه؟ در پاسخ به این سؤال و در بحث از آن

\* این مقاله ترجمه‌ای است از:

William H. Dary, "Explanation and Understanding", in *Philosophy of History*, 2nd ed, Prentice-Hall, Inc. 1993, C. H. 2, PP. 8-33.

\*\* نویسنده این مقاله یکی از بزرگترین صاحب‌نظران در زمینه فلسفه تحلیلی تاریخ است که آثار او در مورد این موضوع مستند و مرجع استادان فن می‌باشد. بارزترین شاهد این امر مقاله نویسنده در *دایرةالمعارف فلسفی* بل ادواردز درباره فلسفه تاریخ است که هنوز محل مراجعه پژوهشگران می‌باشد.

\*\*\* کارشناس گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

نوع تبیین یا فهمی که مورخان در پی آن هستند، ایده‌آلیستها غالباً بر این قولند که اندیشه یا مفهوم این نوع تبیین با تبیینی که عموماً در مطالعات علمی مناسب به نظر می‌رسد تفاوت دارد و در مقابل پوزیتیویست‌ها معمولاً منکر این تفاوت هستند.

در مکاتب حاضر، ویلیام دری، ابتدا به ارائه طرح کلی موضع پوزیتیویستی می‌پردازد و سپس ملاحظاتی را که در مقابل آن موضع صورت گرفته است، ارزیابی می‌کند. وی با به چالش خواندن این فرض که هر تبیینی در پاسخ به سؤال «چرا؟» ارائه می‌گردد، و ذکر انواع دیگری از تبیین، چون تبیین منطقی بر قوانین دارای شمول محدود، تبیین ناظر بر امکان وقوع، ناظر بر واقعیت رویداد و تبیین تجسمی، که مورخان از آنها به عنوان تبیین نام می‌برند، اظهار می‌دارد که این نوع تبیینها هر چند شرایط تبیینهای پوزیتیویستی و ایده‌آلیستی را ندارند، اما در نوع خودشان تبیینهای کاملی هستند و شکوه پاره‌ای فیلسوفان تاریخ از اینکه چنین تبیینهایی به لحاظ روش‌شناختی قوی نیستند در واقع نادیده گرفتن آن نوع سؤالی است که پرسیده شده است نه اعتراض به شیوه‌ای که مورخان نوعاً برای پاسخ به آن در پیش می‌گیرند.

## واقع و تبیین

ممکن است گفته شود وظیفه اصلی فلسفه نقادی تاریخ ایضاح و تحلیل ایده تاریخ است. بنابراین، طبیعی به نظر می‌رسد که با این پرسش آغاز کنیم که پژوهش تاریخی درباره چیست. ظاهراً دست کم پژوهش تاریخی درباره گذشته است، اگر چه این قول هم کاملاً بی‌چون و چرا نیست. به بیان مشخص‌تر، درباره گذشته انسان است، این تحدید دامنه‌ای است که پاره‌ای از فیلسوفان، مانند ر. ج. کولینگوود (R. G. Collingwood)، کم و بیش اصل قرار داده‌اند، بر این مبنا که مفاهیم و روشهایی که مورخان معمولاً به کار می‌برند، همواره بر رویدادهای طبیعی قابل اطلاق نیست.<sup>۱</sup> حتی آن کسانی که ایده تاریخ چیزی طبیعی را کاملاً واضح می‌یابند عموماً موافقتی که رویدادها و فرایندهای طبیعی تنها هنگامی بخشی از آنچه معمولاً تاریخ می‌نامیم خواهند بود که تصور شود مسائلی برای انسانها پدید می‌آورند یا از جهات دیگر بر آنها تأثیر می‌گذارند. از آن بحث انگیزتر شاید این ادعا، که باز از آن کولینگوود است، باشد که آنچه

مورخان دربارهٔ انسانهای مورد مطالعه‌شان، دقیقاً با آن سر و کار دارند حالات آنها نیست بلکه افعالشان است. آنها مدعی هستند اینکه آیا ملکه الیزابت، در صبح روزی خاص، گلودرد داشته است یا نه، تنها هنگامی موضوع توجه تاریخی می‌شود که این گلودرد او را از حضور در جلسهٔ هیأت مشاوران یا از سان دیدن از ناوگان دریایی‌اش یا از چیزی از این نوع، بازداشته باشد. محدودیت دامنه بیشتری که بازگاهی بر آن تأکید می‌شود این است که، هر چند تاریخ با افعال افراد انسانی سر و کار دارد، فی نفسه به آنها اهتمام ندارد. همان طور که مورس مندلبوم (Maurice Mandelbaum) اشاره کرده است، یک عمل دقیقاً موضوع مطالعه تاریخی قرار نمی‌گیرد مگر اینکه «معنا و اهمیت اجتماعی» داشته باشد.<sup>۲</sup>

اگر تاریخ به آن دسته از افعال گذشته انسان دلمشغول است که معنا و اهمیت اجتماعی دارند، ماهیت این دلمشغولی (concern) چیست؟ یک جواب واضح این است: پی بردن به اینکه آن افعال چه بودند؛ «احراز واقعیات». اما در همین جاست که اولین سؤالات فلسفهٔ نقدی تاریخ، که این کتاب به آنها خواهد پرداخت، سر برمی‌آورند. زیرا مطمئناً وظیفهٔ مورخ تنها این نیست که واقعیات را احراز کند بلکه باید آنها را قابل فهم نیز بگرداند. این گاهی اوقات ایجاب می‌کند که واقعیات تبیین شوند. در واقع، نظریه‌پردازانی در باب تاریخ هستند که انکار می‌کنند مورخان چیزی را تا به حال تبیین کرده‌اند یا باید تبیین کنند. این نظریه‌پردازان با تکرار گفته مشهور لئوپلد فون رانکه (Leopold von Ranke)، سخنگوی پر نفوذ قرن نوزدهم این حرفه، بر این اعتقادند که مورخ تنها موظف است به «آنچه واقعاً اتفاق افتاده است» پی ببرد. اگر طالب تبیین هستیم باید جایی دیگر در پی آن باشیم: شاید در علوم اجتماعی، که تصور بر این است که نتایج صرفاً ناظر به واقع مورخ برای آن، مواد خام فراهم می‌آورد. اما محدودیت این موضع، با آنچه سطحی‌ترین نگاه گذرا به نوشته‌های مورخان آشکار می‌سازد، نمی‌خواند. زیرا اینان دائماً مدعی‌اند که بر آنچه درباره‌اش سخن گفته می‌شود، «پرتوی می‌افکنند» یا آن را «روشن می‌کنند» و معمولاً عبارات نویددهندهٔ تبیین (explanation - promising expressions) مانند «از آنجا که»، «بنابراین»، یا «زیرا» در نوشته‌هایشان فراوان است. در هر حال، دوری جستن‌شان از تبیین، انتظاری را که ما معمولاً از مورخان داریم، برآورده نمی‌سازد.

## تبیین و قوانین

وقتی مورخان مدعی اند به فهم دست یافته‌اند، تبیین‌هایشان چه شکلی به خود می‌گیرد؟ مفهومشان از تبیین رضایتبخش چیست؟ طبیعتاً می‌توان پذیرفت که ماهیت موضوعی که مورخان برای پژوهش برگزیده‌اند تا اندازه‌ قابل ملاحظه‌ای، این را مشخص خواهد کرد.

اما پاره‌ای از فیلسوفان تاریخ - که غالباً پوزیتیویست نامیده شده‌اند - ربط و دخل چنین ملاحظاتی را منکرند. در نظر آنها مفهوم تبیین، خنثی است. هر کجا که با موفقیت تبیین ارائه می‌شود، ضرورتاً نشان‌دهنده شکل واحدی است. اما ما را نصیحت می‌کنند که برای ملاحظه واضحترین جلوه آنچه این مفهوم متضمن آن است به علوم فیزیکی بنگریم، جایی که اندیشه دارای واضحترین و نظام‌مندترین شکل است. اگر مورخان اصلاً تبیین‌هایی حقیقی عرضه می‌دارند انتظار می‌رود در مفهوم و ساختار با تبیین‌های علمی به طور تنگاتنگ قرابت داشته باشد.

تبیین‌های علمی ممکن است خودشان در سطوح مختلفی از کمال باشند. اما به نظر می‌رسد به طور گسترده توافق بر این است که به اندازه‌ای که آنها با رویدادهای خاص سر و کار دارند، در یک ویژگی اساسی مشترکند: با نشان‌دادن اینکه آنچه باید تبیین شود تحت قوانین کلی تجربی قرار می‌گیرد، آن را قابل پیش‌بینی می‌گردانند. بنابراین در موارد آرمانی، تبیین‌الگویی کاملاً قیاسی عرضه می‌دارد: نشان داده می‌شود که گزاره‌ای که بیانگر وقوع آنچه باید تبیین گردد است، منطقاً از گزاره‌ای که بیان‌کننده شرایط مقدم و قوانین عام به لحاظ تجربی تأیید شده است قابل استنتاج می‌باشد. اما پوزیتیویست‌ها مدعی‌اند که تا اندازه‌ای که ما اصلاً به نحو استدلالی می‌اندیشیم، همین الگو، حتی در امور روزانه نیز حاکم است. اگر بخواهم افتادن سنگ لوح شیروانی سقف خان‌ام را تبیین کنم، آنچه نیاز است به آن اشاره کنم چیزی است شبیه این واقعیت که آن سنگ با از دست دادن تکیه‌گاه خود، ول شده بود، به اضافه قانون عام جاذبه. به همین نحو، اگر مورخان بخواهند سقوط امپراتوری هابسبورگ (Hapsburg) را تبیین کنند، آنچه لازم است معلوم کنند مجموعه شرایط مقدم بر آن است به اضافه گزاره‌های حاکی از قوانین مناسب که نشان‌دهنده قابل پیش‌بینی بودن وقوع آن است. آن‌گونه که س. ج. همپل (C.G. Hempel) در شرح و توضیحی مقتدر و معتبر از این موضع بیان می‌کند:

هدف تبیین تاریخی نیز این است که نشان دهد رویداد مورد نظر، امری  
اتفاقی نبود، بلکه با در نظر گرفتن برخی شرایط پیشین یا همزمان، متوقع  
بود. توقع مورد اشاره در اینجا، پیشگویی یا غیب‌گویی نیست، بلکه  
پیش‌بینی علمی عقلانی‌ای است که مبتنی بر فرض قوانین عام است.<sup>۳</sup>

البته در علم، قوانین لازم برای ارائه تبیین، خودشان عموماً هدف کشف در رشته خاص  
مربوط است. در تاریخ، از آنجا که کشف قوانین نه هدف این پژوهش است نه نتیجه معمول آن،  
قوانینی که برای تبیین لازم است باید به طور عادی از جایی دیگر اخذ شود شاید از علوم  
اجتماعی، یا حتی از خزانه عام تجربه‌ای که گاهی به عنوان معرفت مبتنی بر شعور متعارف به آن  
اشاره می‌کنیم. س. ب. جوینت (C.B. Joynt) و نیکلاس رشر (Nicholas Rescher) وقتی  
مورخان را به عنوان مصرف‌کنندگان و نه تولیدکنندگان قوانین عام توصیف می‌کنند، به طور  
موجز و فشرده به این مطلب توجه می‌دهند.<sup>۴</sup> ادعای پوزیتیویستی، هر قدر هم که دقیقاً تصویر  
شود، هیچ دیدگاهی درباره اینکه قوانین لازم برای تبیین در تاریخ از کجا باید اخذ شوند، در پیش  
نمی‌نهد؛ آن ادعا، اساساً ادعایی مفهومی است. آنچه بر آن تأکید دارد رابطه منطقی تنگاتنگی  
است بین شناخت قوانین مربوط و توانایی ارائه تبیینهای قابل دفاع. استدلال این است که اگر این  
ارتباط برای تبیین به طور کلی معتبر است، باید برای تبیین تاریخی نیز معتبر باشد.

این گزارشی است از ماهیت تبیین که غالباً قانع کننده بوده است. اینکه آیا این گزارش بیانگر  
معیار کافی آنچه تبیین کننده امری حتی در علوم طبیعی، قلمداد می‌شود است یا نه، شاید مورد  
تردید باشد (در بخش بعدی این نکته بیشتر بررسی می‌شود) اما ممکن است به نظر برسد که  
دست کم معیار لازم هست. زیرا، مطابق استدلالی از آلن دونانگن (Alan Donagan)، اگر آنچه را  
تبیینی از وقوع رویدادی خاص می‌نامیم، امکان عدم وقوعش را رد نکنند، چگونه می‌توانیم ادعا  
کنیم که می‌دانیم که چرا موردی که در نظر داریم واقعاً اتفاق افتاده است چرا در عوض به امکان  
اتفاق نیفتادنش پی نبردیم؟<sup>۵</sup> مطمئناً تنها راه حذف چنین امکانی این است که نشان دهیم آن  
رویداد می‌بایست به وقوع می‌پیوست - و ضرورتاً به وقوع پیوست. و آن چیزی است که شرط  
پیش‌بینی‌پذیری دقیق قرار است تأمین کند. طرفداران همپل خواهند افزود که این شرط را تنها با  
توسل به قوانین عام می‌توان برآورد.

اما تعیین آرمان تبیین یک چیز است و تعیین اینکه آن آرمان دقیقاً تا چه اندازه باید در سنجش ارزش تبیینهای واقعی ارائه شده در رشته‌ای خاص به کار رود، کاملاً چیزی دیگر است. خود همپل به طور قطع نمی‌گوید که چیزی که مطابق با آرمان مقرر نیست باید کلاً اعتبار و منزلت آن را به عنوان تبیین انکار کرد. در مورد مطالعات تاریخی، اشکال واضح چنین سخنی این است که به واسطه آن ممکن است مجبور شویم کاملاً به موضعی برگردیم که در ابتدا ذکر شده، یعنی اینکه مورخان هیچ‌گاه چیزی را تبیین نمی‌کنند، اگرچه اینک دلیل آن این نیست که تبیین، انتخاب آنها نیست، بلکه این است که از تبیین عاجزند. زیرا مورخان هنگامی که تبیینهایی برای رویدادها ارائه می‌کنند، تقریباً هرگز قوانین عامی ذکر نمی‌کنند و در اکثریت قریب به اتفاق موارد نیز بسیار مشکوک است که آیا می‌توانند مدعی شناخت رویدادهای مربوط شوند یا نه. در واقع همان‌گونه که گهگاه اتفاق می‌افتد، وقتی مورخی در تأیید تبیینی به قانون عامی اشاره می‌کند، معلوم می‌شود که قانون مورد ادعا یا حقیقتاً کلی نیست، زیرا برای اینکه آن را موجه‌تر کند به شیوه‌های متعدد به آن قید و شرط می‌زند، یا در صورت کلی است اما آن‌طور که بیان شده صادق نیست، زیرا موارد نقض آن شناخته شده‌اند.<sup>۶</sup> ممکن است در تبیین این واقعیت که پروتستانهای انگلیسی متعاقب آزار و اذیتی که در دوران ملکه مری دیدند، حتی خشمگینانه‌تر و با تساهل کمتر از آنچه قبلاً عمل می‌کردند رفتار کردند، به نحوی این اظهار نظر مکولای (Macaulay) گفته شود که «خشونت به طور طبیعی خشونت می‌آفریند.»<sup>۷</sup> این قول که مورخان در ارائه تبیین، جایی که عملاً از قوانین ذکرری به میان نمی‌آورند باید آنها را پیش‌فرض گرفته باشند، آن‌طور که همپل نیز گاهی بر آن است، بندرت نتایج رضایتبخشی به بار می‌آورد. یکی از مثالهای خود همپل را در نظر بگیریم: مورخی که مهاجرت کشاورزان داست بو (Dust Bowl) به کالیفرنیا را به عنوان نتیجه ابتلای آنها به خشکسالی و طوفانهای شن شدید تبیین می‌کند می‌توان گفت چه قانون کلی موجهی را پیش‌فرض گرفته است؟ خود این تبیین به اندازه کافی قابل قبول به نظر می‌رسد (اگر چه چندان عمیق نیست)، اما ادعای ارتباط کلی بین ابتلای کشاورزان به چنین مصائبی و مهاجرت، مطمئناً بسیار کمتر قابل قبول است.<sup>۸</sup>

پاسخ خود همپل به این مشکل دو جنبه دارد. از یک طرف می‌گوید آنچه مورخان نوعاً ارائه می‌کنند، اگر چه با تبیینهای مجاز علمی، بیش از قربتهایی دور ندارد، با این حال ممکن است اگر

دست کم، آرمان علمی راهنمای آن باشد و نهایتاً بر اساس آن سنجیده شود، موجه باشد. حتی اگر اینها نمونه‌هایی نسبتاً درجه پایین این سنخ باشند - که شاید بتوان آنها را با استفاده از اصطلاح خود همپل «طرحهای اجمالی تبیین» نامید - تبیینهای مورخان ممکن است با وجود این بدین نحو عملاً قابل قبول باشد. با این حال همپل در ادامه اذعان می‌کند که حتی در علوم طبیعی نیز، قوانین تبیینی کلی غالباً باید جای خود را به احکام عام مُبین احتمالات بدهند، و روابط دقیقاً قیاسی درون تبیینها باید جای خود را به روابطی دهند که تا اندازه‌ی زیادی غیر دقیق‌تر هستند. این امر او را به الگوی دومی از تبیین که به لحاظ منطقی ضعیفتر است رهنمون می‌شود، الگویی که گاهی آن را آماری - استقرایی یا احتمالاتی می‌نامد و نمونه آن به گمان او، دامنه گسترده‌تر موارد تاریخی است. اما حتی در این شکل ضعیفتر تبیین نیز عنصری بسیار مهم از شکل قیاسی اصیل حفظ شده است، یعنی ارتباط مفهومی بین تبیین‌پذیری و پیش‌بینی‌پذیری. از آنجا که تبیین کردن چیزی به این معناست که نشان دهیم محتمل بوده است، همچنین به این معنا نیز هست که نشان داده شود آن، امر مورد انتظار بوده است.<sup>۹</sup>

تردیدهای همپل درباره آنچه می‌توان به عنوان تبیین در تاریخ پذیرفت، حتی مورد مقاومت بسیاری از کسانی بوده است که در رهیافت عام او سهیم هستند و چنین مقاومتی البته قابل فهم است. زیرا وقتی او شروط الگوی دقیقاً قیاسی را خفیف‌تر می‌کند، این امر بیشتر حاکی از مصلحت‌اندیشی است تا پایبندی به اصول. نظریه تبیینی‌ای که با شرح و بسط معنای اساسی این مفهوم به نحو پیشین، می‌آغازد، و نه مثلاً، اول با بررسی، اگرچه هنوز منتقدانه، آن نوع چیزی که خود کسانی که در رشته معینی کار می‌کنند معمولاً به آن تبیین می‌گویند، بدون شک هنگامی که در مواجهه با صرف مشکلات کار برد، شرایط اولیه‌اش را تخفیف می‌دهد، بر مبنای ضعیف استوار است. نیاز ظاهری به چنین حرکتی در مورد حاضر، باید به هر تقدیر ملاحظه بیانهای بدیلی را ترغیب کند از آنچه مورخان هنگامی که مدعی ارائه تبیین هستند درصدد انجامش می‌باشند - بیانهایی که ممکن است توجه را نه تنها به انحرافهایی جلب کند که عملاً از الگوی پوزیتیویستی صورت گرفته، بلکه بر اساس بررسی نزدیکتر، به آرا و نظریاتی جلب کند درباره آنچه ممکن است گاهی ارائه کردن تبیین باشد. فیلسوفان ایده‌آلیست تاریخ مانند مایکل اوکشات (Michael Oakeshott) و ر.ج. کولینگرود مدعی ارائه چنین تبیینهایی هستند. هر دو

ایراداتشان را به الگوی علمی، بر مفهومی از ماهیت خاص موضوع مورخ مبتنی می‌سازند. از نظر اوکشات این نکته اساسی، علاقه مورد ادعای مورخان به سلسله رویدادهای یگانه و غیر قابل تکرار است. از نظر کولینگوود، توجه‌شان به فعالیت‌های عقلانی انسانها در گذشته است. قبل از اینکه در بخشهای بعدی بدیل‌های بیشتری را بررسییم، در دو بخش آینده هر یک از این دو موضع را مورد توجه قرار می‌دهیم.

### یگانه بودن رویدادهای تاریخی

اوکشات تصریح می‌کند که «واقعیات گذرای تاریخی» اگر به عنوان مصادیق قوانین عام نگریده شوند، تاریخ به کنار گذاشته می‌شود.<sup>۱۰</sup> در ادامه می‌گوید، تلاش جهت این‌گونه دانستن آنها، غفلت از پیش فرض پژوهش تاریخی است؛ تغییر و تبدیل پژوهش رویدادهای گذشته از شیوه تاریخی به شیوه علمی است. از نظر اوکشات، عدم امکان تبیین رویدادهای تاریخی بر اساس الگوی علمی، بدین ترتیب امری صرفاً تجربی نیست - یعنی مسأله دشواری صرفاً عملی؛ امری است که ریشه در مفهوم موضوع مورد مطالعه دارد. اما آنچه او دقیقاً از این اراده می‌کند خودش نیازمند تبیین است.

مطلب اصلی اوکشات، تقریباً این‌گونه به نظر می‌رسد. بدیهی است که علم با خصایص عام جهان سر و کار دارد؛ دانشمندان هیچ علاقه‌ای به اشیای جزئی یا خود رویدادها ندارند. این مسأله در علوم بسیار پیشرفته‌ای مانند فیزیک و شیمی که قوانین و نظریات جهت تبیین تجربه طرح می‌شوند، به طور کاملاً آشکاری صادق است. در این حوزه‌های پژوهش سروکار با قوانین و نظریات است، نه با موارد و مصادیق آنها. این امر حتی در مورد آن سطح پژوهش علمی که تاریخ طبیعی نامیده می‌شود نیز صادق است («تاریخ» بدین معنا را باید از معنای مورد استفاده مورخان تمایز نهاد). برای یک گیاه‌شناس، نمونه‌ای جزئی، تنها به عنوان نمونه‌ای از نوعش واجد اهمیت است. اما در تاریخ به نظر می‌رسد وضعیت بسیار متفاوت باشد. مورخان به اموری چون انقلاب فرانسه یا اصلاحات پتر کبیر - رویدادهای تاریخی خاص - علاقه‌مندند نه به انقلاب و اصلاح به معنای دقیق کلمه. مطالعه رویدادهایی مانند این رویدادها به عنوان نمونه‌هایی از نوعشان ممکن است کاملاً روا و جذاب باشد اما اتخاذ رهیافتی نوعاً تاریخی به

آنها نخواهد بود. زیرا آنچه مورخ طالب است که درباره آن رویدادها بدانند محدود به جنبه‌ها یا خصایصی نیست که بین آنها و رویدادهای دیگری که به نحو مشابهی طبقه‌بندی می‌شوند مشترک است - یعنی انقلابها یا اعدامهای دیگر. هدف این است که از حیث وقوع منحصر به فردشان یعنی از حیث خاص بودنشان بررسی شوند.

به نظر می‌رسد در اینجا نظریات مستقیماً رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند. زیرا همان‌طور که همپل تصریح می‌کند قوانین به رویدادها آن‌گونه که تحت انواع مربوط قرار می‌گیرند اطلاق می‌شود نه از حیث وقوع منحصر به فرد آنها. بنابراین مورخان برای اینکه رویدادی را طبق الگوی پوزیتیویستی تبیین کنند باید پیش از تبیین، آن رویداد را به عنوان متعلق به نوع یا انواعی خاص طبقه‌بندی کنند.<sup>۱۱</sup> اگر چنین شیوه‌ای، همان‌طور که اوکشات اصرار دارد، مستلزم «تباهی کامل تاریخ» باشد، در عوض او چه تبیینی دارد در باب اینکه مورخان چگونه باید عمل کنند. او صراحتاً می‌گوید «تنها تبیین مناسب یا ممکن در تاریخ از تغییر، صرفاً گزارش کامل تغییر است. تاریخ، تغییر را با گزارش کامل تغییر تبیین می‌کند». بدین سان آرمان تبیین نزد مورخ، «نشان دادن عالمی از رویدادهای ذاتاً مرتبط با یکدیگر است که در آن هیچ خلأ و افتادگی‌ای (lacuna) تحمل نمی‌شود».<sup>۱۲</sup> به عقیده اوکشات، «روش مورخ هیچ‌گاه تبیین به وسیله تعمیم نیست». روش او همواره این است که «با جزئیات بیشتر و کاملتر» در پی فهم باشد.

پیروان همپل علیه موضعی از این سنخ، عموماً دو نوع ایراد طرح می‌کنند.<sup>۱۳</sup> اولاً، استدلال می‌کنند که اگر چه رویدادهای تاریخی به یک معنا یگانه و غیرقابل تکرارند، اما هیچ دو رویداد «آن‌گونه که واقعاً رخ داده‌اند» یکی نیستند، از این رو، این بیان فلسفی که فیلسوفانی مانند اوکشات چنین نظری را با آن عنوان می‌کنند مشروع نیست. زیرا دقیقاً همین مطلب را در مورد رویدادهایی که عالمان علوم تجربی مطالعه می‌کنند می‌توان گفت، بدون اینکه اطلاق قوانین و نظریات بر آنها انکار شود. پاسخی که اوکشات به این ایراد خواهد داد، روشن است. او خواهد گفت، دلیل اینکه عالمان علوم تجربی با یگانگی مسلم رویدادهایی که مطالعه می‌کنند هیچ مشکلی ندارند این است که آنها به آن رویدادها به عنوان رویدادهایی یگانه توجه ندارند؛ آن رویدادها تنها به اندازه‌ای مورد توجه آنهاست که به رویدادهای دیگری شباهت داشته باشند که از یک نوعند. در مقابل، مورخان آن‌گونه که ادعا می‌کنند به رویدادها، از این حیث که منحصر به

فردند، توجه دارند. گذشته، «آنگونه که واقعاً رخ داده است» موضوع پژوهششان می‌باشد. اما این پاسخ، دومین ایراد پیروان همپل را در پی دارد. به یاد ما می‌آورند که دلمشغولی فلسفه نقدی تاریخ، شرح و توضیح ایده تاریخ به عنوان نوعی از پژوهش است. حتی اگر رویدادهای تاریخی، آن‌گونه که واقعاً وجود داشتند، به معنایی منحصر به فرد بودند که ایده اندراج تحت قوانین را رد کنند، هنوز لازم است پرسیده شود که آیا آنها آن‌گونه که هستند می‌توانند در پژوهش تاریخی شناخته شوند و از این رو همچنین آیا می‌توان به وضوح قائل شد که مورخان به آنها آن‌گونه که هستند، توجه دارند. در هر حال باید واضح باشد که نمی‌توان رویدادهای تاریخی را آن‌گونه که هستند توصیف کرد؛ زیرا توصیف در تاریخ، مانند توصیف در علم یا در هر حوزه دیگری، باید از مفاهیم عام بهره‌گیرد و این ضرورتاً به طبقه‌بندی آنچه مورد بررسی است، می‌انجامد. در آن نوع پژوهشی که موضوع پژوهش حاضر است می‌توان به نحو معناداری مدعی شد که شاید از طریق ادراک حسی بیشتر می‌توانیم، بدانیم تا زمانی که با مفاهیمی که به کار می‌بریم به نحو کافی می‌توانیم بیان کنیم. در چنین موردی ممکن است گفته شود شناخت ما از مفاهیم مان سرریز می‌شود یا تعالی می‌جوید. اما موضوعات پژوهش تاریخی گذشته هستند و سپری شده‌اند؛ آنچه نزد حواس مورخ حاضر است تنها شواهدی بر آنهاست؛ و آنچه این به عنوان شواهدی بر آن نگریسته می‌شود ضرورتاً وقوع رویدادهای گذشته به همراه پاره‌ای ویژگیهای عام خواهد بود.

چنین رذیه‌ای، نیروی قابل ملاحظه‌ای دارد. اما در اهمیتش برای فیصله دادن به بحث حاضر نباید مبالغه کرد.<sup>۱۴</sup> زیرا به تنهایی توضیح مثبتی را از تبیین نشان نمی‌دهد که به همان اندازه برای تاریخ معتبر باشد که اندراج تحت قوانین معتبر است. تنها ایرادی مغلطه‌آمیز به آن راکنار می‌نهد؛ یعنی تنها به یاد ما می‌آورد که آنچه مورخ به تبیین آن می‌پردازد، اگر به قدر کفایت روشن باشد که پرسش دقیقی را طرح کند، باید با استفاده از مفاهیم کلی قابل توصیف باشد. مورخانی که اصرار دارند می‌توانند «انقلاب فرانسه» را تبیین کنند، بدون اینکه بخواهند بگویند چه چیزی است که آنها می‌خواهند درباره انقلاب فرانسه تبیین کنند، به سادگی از مفاهیم درمی‌مانند. اما، اینکه آیا با مشخص کردن این، آنها می‌توانند به درستی مدعی ارائه تبیینی از آن، آن‌طور که مشخص شده، باشند بدون اینکه نشان دهند آن به اقتضای قوانین تابع رویدادهای دیگری است

که به نحوی مشابه با اصطلاحات عام توصیف شده‌اند، پرسشی است که باقی می‌ماند تا درباره آن تصمیم بگیریم. به عبارت دیگر، بیانی که آرتور دانتو (Arthur Danto) معمول کرده است، مورخان رویدادها را صرفاً تبیین نمی‌کنند؛ آنها رویدادها را «تحت توصیفات» تبیین می‌کنند؛ یعنی هنگامی به تبیین آنها می‌پردازند که آنها را جهت توصیف و مقوله‌بندی‌گزينش می‌کنند.<sup>۱۵</sup> اما توصیف رویدادی به نحوی خاص، به نیت اینکه بعداً آن را آن‌گونه که توصیف شده است تبیین کنیم، هنوز تبیین آن نیست و با دریافت اینکه تحت توصیف انتخاب شده، در واقع نمی‌تواند تحت قوانین قرار گیرد، سازگار است.

ادعای اوکشات دایر بر نشان دادن اینکه مورخان هنگام ارائه تبیین هیچ نیازی به آگاهی از قوانین ندارند عمدتاً بر استفاده‌اش از ایده پیوستگی به عنوان معیاری برای فهم در تاریخ مبتنی است. در مقابل الگوی پوزیتیویستی، الگویی ارائه می‌کند که می‌توان آن را الگوی «رشته‌های پیوسته» تبیین نامید. به نظر می‌رسد مورخان وقتی بتوانند رویدادهای مبانی را تکمیل کنند، ممکن است مدعی فهم تعاقب دو رویداد باشند. برای مثال، جهت تبیین وقوع انقلابی، در فرانسه در سال ۱۷۸۹ ذکر مثلاً فساد اشراف در دوران حکومت لوئی چهاردهم، کافی نخواهد بود. حتی اگر بتوانیم با هر معقولیتی به تعمیمی مانند «هرگاه طبقه حاکم حس مسئولیت سیاسی‌اش را از دست داد. به دنبال آن در ظرف آن قرن، انقلابی به وقوع می‌پیوندد» متوسل شویم، باز این کافی نخواهد بود. طبق فهم مورخان، تبیین درصدد این است که ماهیت ارتباط بین شرط متقدم را با شرط متأخر نشان دهد. و این ممکن است مستلزم این باشد که روابط میان طبقات را در فرانسه در طول این دوره به تفصیل دریابیم.

نصرتور آنچه پوزیتیویست‌ها در پاسخ به این خواهند گفت دشوار نیست. آنها ممکن است براضحتی اذعان کنند که این خصوصیت تبیین تاریخی است که پیوستگی رویدادهای به ظاهر غیر مرتبط به هم را بدین نحو دریابد. اما آنها خواهند پرسید منظور اوکشات از پیوستگی چنین رشته‌ای، دقیقاً چیست، یعنی دقیقاً چه چیزی به عنوان نشان دهنده «ارتباط ذاتی» دو رویداد یا شرط به حساب می‌آید. شرح و توضیح خود آنها از مفهوم رشته‌ای که نشان‌دهنده پیوستگی است - مفهومی که گهگاه ممکن است خود آنها به کار ببرند - با استفاده از همان الگوی پیروان همپل خواهد بود که مورد حمله اوکشات است.<sup>۱۶</sup> پوزیتیویست خواهد گفت پیوستگی

رشته‌ای از رویدادها تنها بدین معناست که هر یک از اجزاء آن به طور طبیعی به دنبال جزء پیشین آمده است؛ و تمام آنچه می‌تواند مراد باشد این است که هر یک از اجزاء را جزء پیشینش بر حسب قوانین عام مربوط ایجاب کرده است (یا محتمل گردانده است). اگر اوکشات معنای دیگری از پیوستگی در ذهن دارد، یعنی معنای متفاوتی از ارتباط قابل فهم بین رویدادها، لازم است به آن تصریح کند.

اوکشات موفق به انجام این کار نمی‌شود؛ اما این بدین معنا نیست که نقدش از نظریه پوزیتیویستی به هیچ وجه به هدف اصابت نمی‌کند. زیرا این اندیشه که پیوستگی رشته‌ای تاریخی را می‌توان صرفاً با نشان دادن اینکه شرط طرفداران همپل برای تبیین در هر مرحله برآورده شده است، اثبات کرد، به وضوح کارساز نیست. زیرا، طبق همین معیار، ارتباط بین سیاست دربار لوئی چهاردهم و وقوع انقلاب، یا توجه به تعمیمی که قبلاً ذکر شده، خودش می‌تواند به عنوان پیوستگی‌ای تلقی شده باشد که مورخان به احتمال ضعیف باید قابل قبول ببانند. نظریه اوکشات دایر بر آن است که فهم تاریخی امکان دارد به این نیاز داشته باشد که بتوانیم این‌گونه سلسله رویدادهای کلی و مبهم را برگردانیم به یک سلسله گامهای تفصیلی قابل فهم. بر این اساس، به نظر می‌رسد نظریه وی حاوی نکته‌ای مهم باشد - نکته‌ای که گاهی در اظهارات موضع پوزیتیویستی در پرده ابهام می‌ماند. زیرا پذیرش حتی این بخش از ادعایش ایجاب خواهد کرد که دست کم انکار کنیم که اندراج تحت قوانین معیاری کافی جهت ارائه تبیین در تاریخ به وجود می‌آورد. اما مشکل فوری و فوری‌تر و مشکلی که با آنچه اوکشات درباره پیوستگی به ما گفت لاینحل باقی می‌ماند، این است که آیا آن شرطی لازم را به وجود می‌آورد یا نه.<sup>۱۷</sup> در باب این پرسش، ر.ج. کولینگوود چیزهای جالب توجه بیشتری برای گفتن دارد.

## عقلانیت افعال

کولینگوود مخالفتش را با بیان پوزیتیویستی بیش از آن که بر اساس دلمشغولی تاریخ نسبت به وقایع یکتا و منحصر به فرد استوار سازد بر این مبنا قرار می‌دهد که تاریخ باید نه رویدادهای طبیعی، بلکه افعال انسانهایی را که دست کم تا اندازه‌ای آزادند تا فعالیت‌هایشان را بر طبق خواسته‌های عقل سامان بخشند، تبیین کند.<sup>۱۸</sup> وی مانند بیشتر ایده‌آلیست‌ها بین شیوه‌های فهم

دو نوع موضوع، تمایزی واضح می‌گذارد. با استفاده از اصطلاحات خود او، رویدادهای طبیعی را تنها از بیرون به عنوان اموری که ما صرفاً ناظر آن هستیم می‌توان تبیین کرد و این با آن نوع شیوه‌هایی که در نظریه پوزیتیویستی بیان می‌شود، تناسب دارد. اما افعال انسانی، «رویدادهای صرف» نیستند؛ آنها «جنبهٔ درونی» یا «جنبهٔ فکری» دارند. برای فهم آنها لازم است آن افکاری را که فاعلان در انجام آنها ابراز داشته‌اند تشخیص دهیم. از نظر کولینگوود تبیین یک فعل از طریق ارجاع به افکار آن فاعلی که آن فعل را انجام داده است مستلزم اندراجش تحت قوانین عام نیست. در کتاب ایدهٔ تاریخ این مطلب را بدین نحو بیان می‌کند:

برای علم، کشف یک رویداد از طریق ادراک آن است، و جستجوی بیشتر برای علتش، با احاله آن به طبقه‌اش و تعیین ارتباط آن طبقه با طبقات دیگر هدایت می‌شود. برای تاریخ، چیزی که باید کشف شود رویداد صرف نیست، بلکه فکر ابراز شده در آن است. جهت کشف آن فکر، باید قبلاً آن را فهمید. ۱۹

ادعای کولینگوود در اینجا این است که ارتباطی می‌تواند وجود داشته باشد بین فکر فاعل تاریخی و آنچه آن فاعل انجام داده است که افعالش را قابل فهم می‌سازد. باید پرسیم این چه نوع فکری خواهد بود و چه نوع رابطه‌ای لازم است با فعل تاریخی داشته باشد. موضع کولینگوود در باب این دو سؤال در این نظریه‌اش نهفته است که مورخ جهت فهم یک فعل باید فکر فاعل را در ذهن خودش «بازاندیشی کند» یا «بازسازی کند». این ممکن است تا اندازه‌ای اندیشه‌ای هولناک به نظر آید. اما اگر به شیوه‌ای بنگریم که کولینگوود در مورد نمونه‌هایی به کار می‌برد، معنای آن به اندازه کافی به روشنی معلوم می‌شود. می‌گویید فرض کنید که مورخ متخصص تاریخ روم هنگام مطالعهٔ مجموعه قوانین تئودوزین، فرمانی از امپراتور را مبهم می‌یابد و می‌خواهد آن را بفهمد. آن مورخ چه باید انجام دهد تا آن را فهم کند؟

بدین منظور، وی باید آن وضع و حالی را در نظر بگیرد که امپراتور سعی می‌کرد با آن روبه‌رو شود و باید آن وضع و حال را به گونه‌ای تصور کند که امپراتور آن را تصور می‌کرد. آنگاه باید پیش خودش ببیند اگر وضعیثش درست همان وضع و حال امپراتور بود، چگونه با چنین وضعیتی

روبرو می‌شود؛ وی باید بدیل‌های ممکن و دلایل ترجیح یکی بر دیگری را در نظر گیرد؛ و بدین ترتیب باید آن فرایندی را از سر بگذراند که امپراتور در انتخاب این روش خاص از سر گذراند. بنابراین وی تجربه امپراتور را در ذهن خودش بازسازی می‌کند؛ و تنها تا آنجا که این کار را می‌کند معرفتی تاریخی، به نحوی متمایز از معرفت صرفاً لغوی، به معنای آن فرمان دارد.<sup>۲۰</sup>

واضح است که نظریه کولینگوود آن نوع افکاری را لازم دارد که در مذاقه‌های عملی فاعلی که تلاش می‌کند تعیین کند چه عملی در پیش گیرد دخیل هستند. آنها شامل اموری از این قبیل هستند: تصور فاعل از واقعیات آن وضعیت، از اهدافی که در عمل باید به آن دست یافت، از شگردهایی که برای رسیدن به آن اهداف باید اتخاذ کرد - هر چیزی را که بتوان ملاحظه کرد باید به حساب آورد. آن رابطه‌ای که این افکار با آن عمل باید داشته باشند این است که برای انجام آن فعل دلیل واقع شوند. وقتی مورخ بتواند ببیند که باورها، اهداف، اصول فاعل و غیره ادله‌ای قوی برای انجام آنچه واقع شده است فراهم می‌آورند، آن‌گاه می‌توان گفت آن عمل فهم شده است.<sup>۲۱</sup> پاره‌ای از (اگر چه نه همه) تبیین‌هایی که پوزیتیویست‌ها به عنوان مصداق قانون تحلیل کرده‌اند به نحو موجه‌تری با این شیوه‌ها تفسیر می‌شوند: برای مثال، مهاجرات کشاورزان داست‌بول که مورد مطالعه همپل بود و قبلاً ذکر شد، (یا اختصار عنوان سلطنتی ملکه الیزابت که مورد مثال نیگل (Nagel) است و در فصل ۶ از آن بحث می‌شود). همان‌طور که ر.ف. اتکینسون (R.F. Atkinson) اظهار می‌دارد، «بر پیشانی عبارتهای تبیینی، تفاسیر صحیح آنها حک نشده است».<sup>۲۲</sup>

می‌توان گفت آن نوع فهمی که در چنین مواردی به دست می‌آید، مفهوماً با آن نوع فهمی که طبق الگوی اندراج تحت قانون جستجو می‌شود متفاوت است. هم قوت بیشتری دارد و هم از نظر شکل سازگاری بیشتری دارد. زیرا آنچه تبیین از راه قوانین درصدد اثبات آن است، اجتناب‌ناپذیری یا احتمال بالای آنچه در آن اوضاع و احوال انجام گرفته است، می‌باشد. آنچه تبیین از راه دلایل فاعل قصد دارد نشان دهد بیشتر هدف یا دلیل منطقی آن فعل است. آنچه کولینگوود به منظور انجام این کار، در تأکیدش بر اینکه مورخ باید واقعاً افکار فاعل را بازاندیشی

کند ادعا می‌کند این است که هدف آنچه انجام پذیرفته را نمی‌توان بدون اینکه درگیر نوعی استدلال عملی نیابتی شویم، دریابیم. با لحاظ افکار فاعل، مورخ باید قادر به درک این امر باشد که از دیدگاه خود فاعل - از نظرگاه ارزیابی خود فاعل از آن موقعیت و از نظر آنچه می‌بایست به دست آید - آنچه واقعاً انجام پذیرفته است چیزی بود که می‌بایست انجام پذیرد. کولینگوود غالباً به طور مبهم به این نکته اشاره می‌کند. وی اظهار می‌کند، به منظور فهم یک فعل «باید دانست آن شخص به چه می‌اندیشد، نه تنها به معنای شناخت همان چیزی که او می‌شناسد، بلکه افزون بر آن به معنای شناخت فعلی که از آن طریق او آن چیز را می‌شناسد». باز هم «فعل اندیشیدن را تنها به عنوان یک فعل می‌توان مطالعه کرد».<sup>۲۳</sup> اما این ایده عمومی به اندازه کافی روشن است، یعنی اینکه مورخ باید قادر باشد استدلال فاعل را دنبال کند. اگر تلاش جهت بازاندیشی فکر فاعل بدین نحو، به شکست بینجامد، آن‌طور که کولینگوود این شکست را در مورد برخی امپراتوران اولیه روم می‌پذیرد، ما می‌مانیم و نقطه‌ای تاریک، امری نامفهوم و ناتوان از ارائه تبیین.

نظریه فهم کولینگوود، همان‌طور که خطوط کلی آن گذشت، به وضوح جنبه‌ای شبه هنجاری دارد: آن نظریه فهم را مشروط به این داوری مورخ می‌کند که در پرتو باورها و اهداف خود فاعل، واکنش صورت گرفته نسبت به آن موقعیت، واکنشی عقلانی بود. آن نظریه همچنین ظاهراً متضمن این است که انجام گرفتن واقعی آن فعل، ضرورتاً از آنچه در تبیین آن گفته می‌شود نتیجه نمی‌شود. اما پاره‌ای از مفسران کولینگوود، گزارشهایی از مقصود وی ارائه کرده‌اند که از گزارشی که خطوط کلی آن اکنون ترسیم شد متفاوت است، هم در صرف نظر کردن از ذکر ایده عقلانیت و هم در حساسیت بیشتر داشتن نسبت به استدلالی که پیش از این ذکر شد؛ یعنی این استدلال را که هر تبیینی که نتواند عدم وقوع آنچه تبیین شده است، طرد کند تبیینی واقعاً رضایتبخش نیست. برای مثال، از نظر آلن دونانگن، در تبیینهای کاملاً کارآمد کولینگوود، ارتباط بین افکار و فعل کاملاً قیاسی است. زیرا اگر گفته شود پاره‌ای از فاعلها، باورها و اهدافی داشته‌اند که انواع خاصی از افعال را ایجاب می‌کند عدم وقوع آن افعال خودش شاهدهی است بر اینکه آنها در نهایت یا آن باورها را نداشته‌اند یا آن اهداف را. اما دونانگن تأکید دارد که حتی اگر باورها و اهداف تبیینی به نحوی تصور شوند که کاملاً مستلزم انجام افعالی که آنها تبیین می‌کنند باشند، این امر باز آن

تبیینها را از سنخ تبیینهای همپل نمی‌گردانند. زیرا ارتباط بین آنچه فاعل اندیشیده و آنچه انجام داده، هر چند تنگاتنگ است اما بدون توسل به قانونی تجربی اثبات می‌گردد. دوناگن به ضرس قاطع می‌گوید که ما جهت اثبات اینکه شخصی که می‌خواهد به نتیجه خاصی برسد و معتقد است که تنها با عمل به نحوی خاص می‌تواند به آن برسد، بدان نحو عمل می‌کنم به هیچ تحقیق تجربی‌ای نیاز نداریم.<sup>۲۴</sup> وی می‌گوید این نتیجه‌ای است که از فهم اصطلاحات به کار رفته، به دست می‌آید.

این شیوه کاملاً قیاسی و ظاهراً غیرهنجاری تفسیر تبیینهای افعال از راه ارجاع به افکار فاعلها، به‌طور مبسوط مورد بحث قرار گرفته است. در اینجا کافی است به یک نوع مشکل که گاهی گمان بر این بوده که با آن مواجه است اشاره کنیم، یعنی مشکل اطمینان داشتن به اینکه گزارشی خاص از آنچه شخص می‌اندیشد به لحاظ منطقی واقعاً با عمل نکردن بر آن اساس، ناسازگار است. زیرا ممکن است اوضاع و احوال یا افعال دیگران مانع از این شود که شخص بر اساس باورها و اهدافی که به درستی به او استناد داده است عمل کند یا ممکن است صرفاً قدرت عمل کردن بدین نحو را نداشته باشد یا از دست داده باشد، بدون اینکه بتوانیم بگوییم که شخص از آن افکار لزوماً دست کشیده است. حتی ممکن است شخص بدون اینکه از باورها و نیاتش دست بردارد هنگامی که موقع عمل بر اساس آن باورها و نیات می‌رسد صرفاً دچار لغزش حافظه گردد. ج. ه. فون رایت (G.H. von Wright) و رکزس مارتین (Rex Martin) با جزئیاتی چشمگیر به بحث و فحص در رشته پیچیده‌ای از این ملاحظات پرداخته‌اند، در حالی که همچنان مصرّند که «تکمیل» تبیین کولینگوود با این ملاحظات، آن را تبدیل به تبیین از راه مصداق قانون قراردادن نمی‌کند.<sup>۲۵</sup> اما ظاهراً غیر محتمل است که در بسیاری از موارد تاریخی، افکار تبیینی فاعلها آن‌گونه ارتباط وثیقی با افعالشان داشته باشد که این تفسیر از نظریه کولینگوود ایجاب می‌کند. همچنین معلوم نیست که آن نوع تحلیلی که ارائه شد آنچه را که جنبه هنجاری تبیینهای براساس فکر نام گرفت، کنار بگذارد. زیرا اگر قرار است چنین تبیینهایی رضایتبخش باشند، هنوز هم باید استدلالهای عملی به فاعلها نسبت دهند. و اگر قرار است آن استدلالها، افعال را قابل فهم سازند، هنوز هم باید به وسیله مورخ، معتبر به شمار آیند.

## پرسشهایی دربارهٔ تبیین عقلانی

ایرادات بسیاری به شرح کولینگوود از تبیین تاریخی شده است. یکی از عامترین این ایرادات این است که حتی اگر این شرح برای انواعی از موارد خاص معتبر باشد دامنهٔ کاربرد آن بسیار محدود است. زیرا تعداد معدودی از افعال فاعلهای تاریخی جنبهٔ فکری دارند، به این معنا که از روی دلالی که آگاهانه مورد توجه بوده، انجام گرفته‌اند؛ و آن افعالی که انجام پذیرفته‌اند نیز غالباً متضمن طرز فکرهای غیرعقلاتی‌اند، به نحوی که کاملاً محال است به معنایی که کولینگوود ظاهراً در ذهن دارد «منتج شوند». به این ایراد اغلب این امر نیز افزوده می‌شود که تبیین از راه ادله، و نه از راه شرایط مقدم و قوانین، به هر حال به افعال افراد محدود خواهد بود و نمی‌توان آن را در مورد دیگرگونه‌های ملی، فرهنگی و نهادی یا در مورد هر نوع جنبش یا اوضاع و احوال گسترده پذیرفت - و اینها همان اموری هستند که مورخان بیشتر وقتشان را به صحبت دربارهٔ آنها می‌گذرانند.

در واقع معدودی از پیروان کولینگوود این سلسله ایرادات را، ایراداتی بسیار آسیب‌رسان می‌دانند. همان‌طور که کولینگوود خودش اشاره می‌کند افکاری که برای خود افراد کاملاً صراحت و وضوح ندارد هنوز هم می‌تواند آنچه را آنها انجام می‌دهند از نظر عقلانی مفهوم سازد. نظریهٔ وی مبتنی بر نظری در باب فکر تبیینی نیست که آن را به محتوای حدیث نفسی با خود محدود کند. آنچه این نظریه بیان می‌کند ملاک معقولیتی برای ادعای فهم افعال است. و مدعی است که این حتی برای تبیینهایی که بر حسب افکار ناآگاهانه ارائه می‌شود نیز همان‌گونه خواهد بود. زیرا همان ساختار منطقی، همان نوع ارتباطی که بین تبیین‌کننده و تبیین‌شونده در تبیینهای برحسب افکار آگاهانه یافت می‌شود در این تبیینها نیز یافت می‌شود. برای مثال، یک انگیزه ناآگاهانه، اگر به فاعل دلیلی برای انجام فعلی ندهد، آن فعل را قابل فهم نخواهد ساخت.

این ادعا که تحلیل کولینگوود به افعالی که کاملاً عقلانی نیستند قابل اطلاق نیست، نیازمند تحقیق و واریسی است. زیرا انواع بسیاری از موارد را می‌توان به نحوی وصف کرد که تبیینهای کولینگوود کاملاً در مورد آنها امکان‌پذیر باشد. مثلاً شخصی ممکن است عجلولانه عمل کند یا ممکن است به خاطر اهداف احمقانه عمل کند. در هیچ یک از این موارد فهم عقلاتی، طبق تصور کولینگوود، نفی نمی‌شود؛ زیرا ما هنوز هم می‌توانیم مذاقه‌های عملی فاعل را از نظرگاه

ملاحظاتنی که عملاً به حساب آمده‌اند و اهدافی که در واقع تصور شده‌اند، نتیجه بگیریم. آنچه دیدگاه کولینگوود رد می‌کند ادعای فهم فعل است در حالی که حکم شود به اینکه آن فعل برخلاف ادله قوی‌ای که برای فاعل شناخته شده‌اند انجام پذیرفته است یا در حالی که حکم شود به اینکه فاعل آن قدر گیج و سردرگم بوده است که محال است هیچ ارتباطی بین آنچه ظاهراً معتقد بوده و آنچه انجام داده است، دیده باشد. اگر اصلاً چنین افعالی قابل تبیین باشند باید آنها را به نحوی دیگر تبیین کرد - شاید به نحوی که همپل می‌گوید. اما این افعال از آن نوع مواردی نیستند که مورخان طبق معمول باید به آنها بپردازند. از طرف دیگر، رفتار روان نژدانه، روان پریشانه، یا نابهنجار از آن جهت که روان نژدانه، روان پریشانه یا نابهنجار است، خارج از دایره تبیین عقلانی به معنای مورد نظر کولینگوود نیست. هیتلر از نظر جنون خود بزرگ بینی‌اش و عدم حساسیت اخلاقی‌اش، الگویی برای عقلانیت نبود؛ اما به نظر می‌رسد بیشتر افعال وی از راه ادله کاملاً قابل تبیین هستند.

اما درباره این ادعا که نظریه کولینگوود از این جهت که تنها در مورد تبیین افعال فردی به کار می‌رود ناقص است، می‌توان استدلال کرد که در تاریخ، تبیین مطلوب، حتی از پدیده‌های گروهی را می‌توان عمدتاً به تبیینهای آنچه افراد مشارک انجام داده‌اند فروکاست (موضعی که غالباً به «فردگرایی روش شناختی» معروف است).<sup>۲۶</sup> یا خود گروهها ممکن است آنقدر در نگرش، علم و علایق برای تبیین عقلانی شبیه و همگن باشند که آن نگرش، علم و علایق در مورد افعال آن گروه از آن جهت که گروه است نیز ارائه شود. برای مثال لورنس استون (Lawrence Stone) وجه زمین‌داری با «اجاره سودآور» در انگلستان سده هفدهم را به همین نحو تبیین می‌کند.<sup>۲۷</sup> وی به ما می‌گوید، ویژگی این نوع اجاره‌داری، این بود که پرداخت اولیه کلانی می‌طلبید و سپس پرداختهای اقساط باقی مانده‌اش بسیار اندک بود. استون می‌پرسد، زمانی که زندگی باید قمار مصایب پیش‌بینی‌ناپذیر دانسته شود، چه می‌تواند قابل فهم‌تر از آرزوی خلاصی یافتن از رنج و احتراز از تعهدات سنگین‌تر باشد؟ بدین ترتیب، نظریه کولینگوود هر چند ممکن است دامنه‌اش محدودتر از کل حیطة دلمشغولیهای مورخان باشد، اما به هیچ وجه محدود به تاریخ از نوع «گلداستون و دیزرلی» (Gladstone and Disraeli) نیست. این نظریه می‌تواند نقشی نیز در تاریخ اجتماعی و اقتصادی و در انواع دیگری که افراد

مستعدند با آنها به طور ناشناس برخورد شود، ایفا کند.

ایرادی که بیشتر متوجه اصل مدعیات کولینگوود است به آنچه وی درباره ضرورت نگاه به امور از نظر گاه فاعل می‌گوید متمسک می‌شود. منتقدان گاهی استدلال می‌کنند که کولینگوود در ارائه گزارشی از تبیین تاریخی که بتوان آن را همدلانه یا فرافکنانه خواند، واقعیتهای روان‌شناختی را به اشتباه اصلی روش شناختی می‌گیرد. همپل تمام نظریات همدلی را بدین روش نقد کرده است.<sup>۲۸</sup> وی تردید ندارد که در تاریخ دست کم گاهی باید افعال را با ارجاع به افکار افراد تبیین کرد. اما از نظر همپل، مورخی که مثلاً نظرگاه امپراتور روم را، بدان نحو که مورد توصیه کولینگوود است اتخاذ می‌کند کاری بیش از در پیش گرفتن روشی برای رسیدن به فرضیه‌ای تبیینی راجع به مورد تحت تحقیق و بررسی، انجام نمی‌دهد - صرف «ابزار اکتشافی‌ای» که هیچ ربطی به شأن تبیینی که در نهایت ارائه شده است، ندارد. برای اینکه یکبار تصریح کرده باشد، فرضیه‌ای را ذکر می‌کند که شکل ادعای ارتباط ضروری (یا قریب به ضروری) بین افکار خاصی که فاعل دارد و عمل وی به نحوی خاص را می‌گیرد؛ و این تنها بدین معنا می‌تواند باشد که آن بیانگر مصداق قانونی روان‌شناختی است، این قانون که تابع تحقیق‌پذیری مستقل است مبنایی صحیح برای تبیین فراهم می‌آورد. وی در ادامه اظهار می‌دارد اگر «قوانینی» که واقعاً با شیوه‌های همدلانه طرح شده‌اند بندرت ارزش نام بردن را دارند، این بدین خاطر است که مورخان که اعتبار شهودی دستاوردهای همدلی آنها را مات و مبهوت کرده است بندرت زحمت این را به خود می‌دهند که آنها را در معرض آزمون تحقیق‌پذیری بیشتر قرار دهند. البته خود تبیینها دقیقاً به همان اتحا و درجاتی ناقص خواهند بود که قوانین مفروض ناقصند.

مدافعان کولینگوود باید به طور مسلم این نوع نقد را ناشی از درکی اساساً غلط از منظور وی تلقی کنند. آنها معتقدند وقتی وی بر ضرورت بازاندیشی تأکید می‌کرد، آنچه در ذهن داشت شیوه‌ای برای پی بردن به برخی واقعیات مبهم و گنگ نبود: افکار فاعلهای تاریخی یا ارتباطهایی که آن افکار شاید در واقع با برخی فعالیت‌های آشکار داشته‌اند. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، قصدش بیشتر این بود که توجه را به معیار معقولیتی که معمولاً مورخان به کار می‌برند جلب کند. جهت فهم یک فعل لازم نیست نشان دهیم آن فعل طبق قانونی روان‌شناختی چه ضرورتاً چه محتملاً از فکری نتیجه می‌شود. برای رفع این سردرگمی کافی است نشان دهیم که آن فعل به صورت

عقلی از آن فکر نتیجه می‌شود. در برخی موارد ممکن است گفته شود در واقع آن فعل از آن فکر به ضرورت عقلانی نتیجه می‌شود؛ زیرا فاعلها گاهی ادله «الزام‌آوری» جهت انجام آنچه انجام می‌دهند دارند - ادله‌ای که هیچ بدیل عقلانی برای آنها به جا نمی‌گذارد. اما از این واقعیت که شخصی ادله الزام‌آور جهت عمل کردن دارد و به آن عمل آگاه است، نمی‌توان نتیجه گرفت که آنچه آن ادله ایجاب می‌کنند واقعاً انجام خواهد شد. صرفاً این‌گونه است که اگر آن انجام شود، آنچه را انجام شده قابل فهم می‌یابیم. در این رابطه شاید جالب توجه باشد خاطرنشان کنیم که هر چند کولینگوود در اینجا از هیچ اعتقاد ما بعدالطبیعی به اختیار انسانی استدلال نمی‌کند، اما نظریه‌اش راجع به نحوه تبیین افعال در هر حال با چنین اعتقادی سازگار است. نظریه پوزیتیویستی، تا آن اندازه که برخی آن را قابل اطلاق بر افعال می‌دانند، با چنین اعتقادی سازگار نیست.

موضع وی را به شیوه‌ای تا اندازه‌ای متفاوت بیان کنیم، همپل استدلال کرده است که هر چند ادعای فهم انجام گرفتن یک فعل ممکن است مستلزم این باشد که بدانیم فاعل ادله قوی‌ای برای انجام آن داشته است (این ادعا آنچه را که برخی مطلب اصلی کولینگوود دانسته‌اند در برمی‌گیرد)، اما برآوردن این شرط، مبتنایی کافی برای اینکه چنین ادعایی کنیم، نیست. زیرا اگر ندانیم که آن فعل از نوعی بود که فاعلهایی که چنین ادله‌ای دارند ضرورتاً آن را انجام می‌دهند یا به احتمال زیاد باید انجام دهند، همپل معتقد است که نمی‌توانیم در موردی خاص به طور موجهی بگوییم که می‌دانیم چرا آن فعل انجام گرفته است. بنابراین، اگر قرار است این تبیین کامل باشد (باید شامل فرض دیگری باشد دایر بر اینکه در زمان مورد نظر، [فاعل] فاعلی عاقل بود و از این رو مستعد این بود که آنچه در آن اوضاع و احوال خاص، مناسب بود انجام دهد. بنابراین، تبیین مستلزم صدق تعمیمی بدین شکل است: «هر فاعل عاقلی در اوضاع و احوالی از نوع C، همواره (یا با احتمال بالایی) X را انجام خواهد داد.» در اینجا C و X معرف بیانهای ادله و فعل فاعل است.»<sup>۲۹</sup>

طرفداران کولینگوود دو رشته پاسخ می‌توانند داشته باشند. در وهله اول، در اینکه گزاره‌های کلی مانند گزاره‌ای که ذکر شد، به عنوان تعمیمات تجربی تلقی شوند شک و تردید روا دارند. ممکن است گفته شود، گزاره‌های راجع به آنچه فاعلی عاقل انجام می‌دهد یا نمی‌دهد، از اندیشه

ما راجع به فعل عقلانی نشأت می‌گیرد. آنها بیانگر ملاک‌هایی هستند که ما هنگامی که بخواهیم فاعلی را عاقل بخوانیم به کار می‌روند، نه گزارش‌هایی از آنچه که آن‌هایی که قبلاً به عنوان عاقل دسته‌بندی شده‌اند انجام داده‌اند. اما ویژگی اساسی الگوی علمی، آن‌گونه که همپل ارائه می‌کند، این است که تعمیمات لازم برای تبیین باید تعمیمات تجربی باشند. محور دومین پاسخ ممکن، مفهوم استعداد رفتار کردن به نحو عقلانی است. طرفداران کولینگوود ممکن است انکار کنند که به منظور ادعای فهم فعلی خاص، لازم است بدانیم که آن فاعل، عاقل است به این معنا که همواره یا در بیشتر موارد، آنچه دلیل ایجاب می‌کند، انجام می‌دهد. مادام که دلیل داریم بیندیشیم که چنین عملی در آن اوضاع و احوال ممکن بود - اینکه آن فاعل، عاقل بود به این معنا که قادر بود برگزیند چه انجام دهد و می‌توانست نیروی ملاحظات ارائه شده را بسنجد - اگر ادله قوی‌ای برای انجام آنچه انجام شده است موجود بود که فاعل آنها را می‌شناخت، می‌توانیم ادعا کنیم که انجام گرفتنش را می‌فهمیم. مطالبه تکمیل بیشتر تبیین، ظاهراً مطالبه چیزی است که نمی‌توانیم به دست آوریم و در هر حال لازم هم نیست.

### تبیین مبتنی بر قوانین دارای شمول محدود

واکنش‌های صورت گرفته علیه تحلیل پوزیتیویستی با دیدگاه‌های اوکشات و کولینگوود ارتباط دارند. این واکنش‌ها، تحلیل پوزیتیویستی را به عنوان تحلیلی که از منظر موضوع مورد مطالعه مورخ نامناسب است، رد می‌کنند. اما فیلسوفانی وجود دارند که هر چند موافقند که الگوی پوزیتیویستی، در وضع کنونی‌اش رویه حقیقی تاریخ را روشن نمی‌کند. اما در عین حال، انواع استدلال‌هایی را که تاکنون علیه آن اقامه شده نیز رد می‌کنند. آنها خواهند گفت آنچه لازم است صرفاً کم کردن میزان مطالبات اصلی آن الگوست با حفظ مضمون محوری‌اش، فرایندی که ممکن است گفته شود خود همپل هنگامی که روایت استقرایی یا احتمالاتی را اضافه کرد، آغاز کرد. در این بخش و بخش بعدی به ذکر و بحث از دو شیوه دیگر حکم و اصلاح نظریه اصلی همپل می‌پردازیم، طرح این دو شیوه گاهی بدین قصد بوده است که مطالبات آن نظریه را واقع‌گرایانه تر کنند. وجه اشتراک این دو شیوه توافقشان است بر اینکه نوعی تعمیم تجربی جهت تکمیل تبیینی تاریخی نیاز است. تفاوتشان در دیدگاه آنهاست، درباره اینکه تا کجا و به چه نحو

چنین تعمیمی ممکن است از هر دو نظریه‌ای که همپل ذکر کرده است فاصله بگیرد، در حالی که همچنان وظیفه تبیینی خود را انجام می‌دهد.

از جمله کسانی که به شیوه اول اشاره کرده‌اند جوینت و رشر هستند.<sup>۳۰</sup> این نویسندگان توجه ما را به نوعی تبیین جلب می‌کنند که عموماً در تاریخ ارائه می‌شود و از طریق تعمیم‌ها، آنچه را که قرار است تبیین شود به تبیین‌کننده مرتبط می‌سازد، تعمیم‌هایی که مانند تعمیم‌های آماری اما به نحوی متفاوت، از برآورده ساختن شرط کلیت همپل ناتوانند. آنچه در ادامه می‌آید یک مثال است. ژولین جوین (Julian Gwyn)، مورخ دوره استقلال امریکا، لازم می‌بیند در جای خاصی به تبیین این واقعیت پردازد که زمانی شخصی انگلیسی که حرفه‌اش دریا سالاری بوده در صدد برمی‌آید که با پایان یافتن خدمتش، دوران بازنشستگی‌اش را در انگلستان بگذراند، وی ملکی را در آنجا می‌خرد به قیمتی که به اندازه قابل ملاحظه‌ای بیشتر از ارزش تجاری‌اش است.<sup>۳۱</sup> او این تبیین را ارائه می‌کند که این کار هیچ لغزش اقتصادی از سوی آن دریاسالار نبود؛ بلکه پذیرش آن بهایی بود که پیشه‌وری موفق، برای ورود به طبقه ملاک، بایست پردازد یا عموماً می‌خواست پردازد. آنچه تعمیم تبیینی ضمنی در چنین موردی بیان می‌کند چیزی است که گروه خاصی از مردم معمولاً انجام دادند. و این، همان طور که نظریه همپل ایجاب می‌کند، پیشگویی آنچه را عضو خاصی از آن گروه، با فرض موجود بودن زمین و کافی بودن پس‌اندازها انجام خواهد داد، توجیه می‌کند. اما اگرچه تبیین جوین، شرط پیش‌بینی‌پذیری معکوس را برآورده می‌کند، تعمیمی که این تبیین بر آن مبتنی است فاقد کلیت است بدین معنا که این تعمیم نه بر پیشه‌وران از آن حیث که پیشه‌ورند بلکه تنها بر پیشه‌وران انگلستان در سده هجدهم حاکم است. حوزه کاربردش، آن‌گونه که در نظریه همپل تصویر شده است، طبقه‌ای باز نیست، بلکه طبقه‌ای است که از نظر تاریخی بسته است. البته اگر تنها ادعا کند که پیشه‌وران آن عصر «در اکثر موارد» به شیوه‌ای که اشاره شد عمل کردند، علاوه بر آن فاقد کلیت به آن معنایی خواهد بود که تعمیم‌های آماری فاقدند.

این عقیده که مورخان به وسیله تعمیم‌هایی که این‌طور به لحاظ مکانی - زمانی محدود هستند ممکن است به طور رضایتبخشی به تبیین پردازند، بخوبی هم با بیشتر نحوه عمل خودشان مطابق است و هم با دیدگاه متداولشان نسبت به تعهداتشان. مورخان عموماً موافقت

که فعالیتهای تبیینی‌شان مستلزم شناختی عمیق است از طرز رفتار مردم، در دوره‌ای که به مطالعه آن می‌پردازند، عبارت معروف و تکراری تاریخننگاری است که مورخان باید «خودشان را عمیقاً درگیر دوره‌های [مورد مطالعه]‌شان سازند». اما به عکس، بعید است آنها به واسطه تبیینی که برای رویداد یا وضعیتی در قرن هجدهم ارائه می‌کنند، خودشان را متعهد به صدقِ تعمیمی بدانند که بنا بر ادعا قابل اطلاق بر قرن شانزدهم یا قرن بیستم نیز باشد و حال آنکه آنها شناختی تخصصی از آن را انکار می‌کنند. توانایی تبیین آنچه آنها نمونه رویداد زمان و مکان خاصی می‌دانند، اکثر آنها را، دست کم در بیشتر اوقات، راضی می‌سازد. همان‌طور که جوینت و رشر نیز گفته‌اند، شاید با چنین ملاحظاتی این اندیشه که دغدغه مطالعه تاریخی، امر یگانه است تا اندازه‌ای مرمت شود. زیرا پذیرش تبیینی‌های برحسب قوانین به لحاظ زمانی - مکانی محدود، در هر حال به این معناست که آنچه در زمانها و مکانهایی خاص اتفاق افتاده است چنان فهمیده شود که گویی مختص به آن زمانها و مکانها بوده است - که البته بسیار متفاوت است از این گفته که اندیشه مطلقاً منحصر به فرد بودن که مورد تردید همپل بوده است رویهمرفته می‌تواند نقشی در پژوهش تاریخی داشته باشد. این نظر مهم که آنچه مورد علاقه مورخان است طرز رفتار گروههایی از مردم است که به لحاظ تاریخی قابل شناسایی‌اند نه مردمی از نوع عموماً قابل توصیف، صرفاً برای جذب در نظریه تبیین در تاریخ اهمیت دارد.

این واقعیت که مورخان کاملاً به طور طبیعی تبیینی‌هایی ارائه می‌کنند که بدین‌سان مختص زمان و مکان است، لوازم مهمی برای ارتباط رشته‌شان با علوم اجتماعی تعمیم‌دهنده دارد. همان‌طور که پیشتر گفته شده، نظریه پوزیتیویستی اولیه، از آنجا که نظریه‌ای است درباره صورت منطقی تبیین و نه محتوای آن، درباره اینکه قوانین مورد نیاز برای تبیینی‌های تاریخی را از کجا باید به دست آورد، چیزی برای گفتن ندارد. تنها ادعایش این است که قوانین واجد کفایت منطقی و تجربی باید وجود داشته باشند. اما این ادعا غالباً با دیدگاهی درباره پژوهش تاریخی پیوند داشته است که در تحلیل آخر پژوهش تاریخی را برای قوانین تبیینی‌اش وابسته به یافته‌های علوم اجتماعی می‌داند، چرا که خود مورخان بسیار بندرت درصدد کشف یا حتی تأیید تعمیمات چه از نوع کلی، چه از نوع آماری برمی‌آیند.<sup>۲۲</sup> اگر آنها به این راضی باشند که با استفاده از تعمیمات عرف عام یا حتی حدس و گمان به مقصود خود برسند، رشته‌شان دیگر

طفیلی علوم اجتماعی به نظر نمی‌رسد و بیشتر جامعه‌شناسی کاربردی، علوم سیاسی کاربردی، روان‌شناسی کاربردی و غیره است یا باید باشد.

اما اگر اندیشه تبیین به وسیله قوانین دارای شمول محدود، مورد پذیرش باشد دیگر چنین رابطه وابستگی ضروری وجود نخواهد داشت. زیرا تعمیمات مورد نیاز برای تبیینی از این دست، دقیقاً تعمیماتی است که خود مورخان بهترین موقعیت را برای کشف آن دارند - در واقع در نظرخواهی از عالمان علوم اجتماعی درباره آن، فایده اندکی وجود دارد. برای مثال، چه کسی بهتر از مورخ بریتانیا در زمان حکومت رومیان می‌داند که صنعتگران بریتانیای قدیم معمولاً نسبت به فشار فرهنگی هنر بیگانه رومی چه واکنشی از خود نشان می‌دادند؟ چه کسی بهتر از فردریک جکسون ترنر (Frederick Jackson Turner) می‌داند که مهاجران اروپایی در مرز امریکای شمالی چگونه رفتار کردند؟ بنابراین بخشی از معنا و اهمیت روش‌شناختی پذیرش کارآیی تبیین بر اساس قوانین دارای شمول محدود در این است که به مورخان مبنایی نظری برای اعلام میزان قابل ملاحظه‌ای استقلال نسبت به علوم اجتماعی تعمیم‌دهنده، فراهم می‌آورد. استقلال که در هر حال آنها معمولاً در عمل مدعی‌اند،<sup>۳۳</sup> البته نه اینکه مورخان هیچ‌گاه نباید در ارائه تبیین از نظریه اجتماعی بهره‌گیرند، بلکه مسأله صرفاً این است که ارائه تبیین، مستقل از حدس و گمان یا صرف حکمت عام، لازم نیست مبتنی بر آن باشد.

همین نتیجه روش‌شناختی، حتی به طور صریحتر، باید در جایی گرفته شود که تبیین افعال افراد به نام، نه با ارجاع به آنچه نمونه افراد نوعشان است، یا حتی با ارجاع به آنچه نمونه آن گروه تاریخی است که آنها جزء‌اند، بلکه با ارجاع به آنچه نمونه الگوی رفتار جا افتاده خودشان است، صورت می‌گیرد. نمونه‌های چنین تبیین‌های مبتنی بر «منش فردی» عبارتند از: تبیین س.ر. گاردینر (S.R. Gardiner) از ناتوانی چارلز اول در اداره مجالس شورايش. بر حسب ناتوانی جدی‌اش در ارزیابی افراد به جای اندیشه‌ها،<sup>۳۴</sup> یا اطمینان ل.ب. نامیر (L.B. Namier) به اینکه نگرش جورج سوم به لرد نورث، تابع الگوی منظم رفتارش است.<sup>۳۵</sup> در چنین مواردی، به نظر می‌رسد مورخان معمولاً آماده‌اند که تفاوت فردی را پیش فرض گیرند، مراد از آنچه ممکن است «پیش فرض تفاوت فردی» خوانده شود، نه باور به اینکه افراد مختلف در واقع به نحو متفاوتی رفتار می‌کنند، بلکه این باور است که آنها ممکن است این‌گونه رفتار کنند.<sup>۳۶</sup> آنچه

اشخاصی معین انجام داده‌اند، باید به عنوان خصیصه خود آنها و نه خصیصه طبقه‌ای از اشخاص که آنها در آن قرار دارند، تبیین گردد.

البته تبیینهای فردی از نوع مذکور، تنها در تاریخ واقع نمی‌شود. خود همپل نیز اذعان می‌کرد که در مراحل خاصی از پژوهش حتی در علوم فیزیکی نیز چیزی شبیه تبیینهای مبتنی بر قوانین دارای شمول محدود غالباً ارائه و پذیرفته شده است - مانند زمانی که گالیله حرکات سیارات را با ارجاع قوانینی که بریژه بر نظام شمسی خود ما اطلاق می‌گردد تبیین می‌کرد.<sup>۳۷</sup> و در زندگی روزانه غالباً تبیینهای مبتنی بر منش فردی را حتی برای رفتار اشیای فیزیکی نیز مناسب می‌دانیم، مانند زمانی که روشن نشدن ماشین خاص را در صبحی سرد با اشاره به تنبلی مشخص تحت چنین شرایطی تبیین می‌کنیم، و از این رهگذر خودمان را به چیزی تا آنجا که به ماشینها یا حتی ماشینهای دیگری با همین سال و مدل مربوط می‌شود متعهد نمی‌سازیم. اما در علوم طبیعی، و در علوم اجتماعی تا آنجا که علوم طبیعی را به عنوان الگو برمی‌گیرد، تبیینهای مبتنی بر قانون محدود در بهترین حال معمولاً به عنوان گذرگاههایی به تبیین به وسیله قوانین کلی نگریسته می‌شوند - در مورد گالیله گذرگاهی به چیزی نظیر تبیین به وسیله نظریه نیوتن. تمرکز علاقه علمی بر خصایص فردی اشیاء جزئی نیست. به عکس، در تاریخ، هدف پژوهش، تبیینهای مبتنی بر قوانین دارای شمول محدود و تبیینهای مبتنی بر منش فردی است.

### تبیین ناظر بر امکان وقوع

دومین اصلاح از درون که برای الگوی پوزیتیویستی پیشنهاد شده، واکنش نسبت به این ادعای همپل است که هدف واقعی تبیین، شناخت حتی المقدور مجموعه‌ای از شرایط پیشین است که برای وقوع آنچه باید تبیین شود، کافی است. بر علیه این ادعا استدلال شده است که در تاریخ بیان یک یا چند شرط لازم، غالباً کافی است. و. ب. گالی (W.B. Gallie) این مثال را ارائه می‌کند.<sup>۳۸</sup> بعد از مرگ مسیح، مسیحیت با سرعت قابل ملاحظه‌ای در طول و عرض عالم مدیترانه گسترش یافت. به عقیده مورخ، آلبرت لویزی (Albert Loisy) تبیین این امر عمدتاً این واقعیت است که کنیسه‌های یهودی که پیش از این در سرتاسر آن عالم قرار داشتند، وسیله حاضر و آماده‌ای برای گسترش پیام مسیحیت فراهم ساخته بود. وی می‌گوید، مُبلفان اولیه

مسیحی با شنوندگانی روبه‌رو شدند که برای دریافت «بشارت» (good news) آنها کاملاً آماده بودند. واضح است که لویزی ادعا نمی‌کند که در دسترس بودن کنیسه‌ها گسترش سریع دین جدید را به طور قطعی یا به نحو متحمل قابل پیش‌بینی ساخت. مدعای وی تنها این است که بدون آن، آنچه اتفاق افتاد، نمی‌توانست به وقوع بپیوندد.

تصور نحوه پاسخگویی پیروان همپل به این ایده ارائه تبیین، آن‌گونه که تصویر شد، دشوار نیست. آنها بدون شک موافقتند که آنچه لویزی ارائه می‌کند نمونه آن نوع چیزی است که مورخان در عمل به عنوان تبیین می‌نگرند و حتی ممکن است تا آن حد آن را قابل پذیرش بدانند. اما از نظر آنها این تبیین، آن‌طور که بیان شد، به وضوح ناقص است و تبیینی کامل از آنچه اتفاق افتاده، مستلزم تشخیص شرایط باز هم بیشتری است که به همراه شرط مذکور، گسترش سریع مسیحیت را امری مورد انتظار گرداند. با توجه به طرز بیان نسبتاً گنگ گالی از مثالش، چنین پاسخی ممکن است غیر معقول نباشد. اما بررسی دقیقتر این مثال حاکی از آن است که اگر نقصانی در اینجا هست بیشتر از آنکه مربوط به تبیین باشد به تحلیل گالی از آن مربوط است. زیرا ممکن است این بسادگی به این معنا دانسته شود که هر شرطی که برای نتیجه مورد نظر ضروری تلقی گردد، تبیینی از آن به حساب می‌آید، در حالی که شرطی که لویزی ذکر کرد به نظر می‌آید به عنوان شرطی که نقش تبیینی ممتاز دارد، عنوان شده است. هر چند که درباره شرایط لازم دیگر نمی‌توان گفت، این پاسخی مناسب به مسأله‌ای است که ممکن است به حق تصور شود نیاز به تبیین را در وهله نخست پدید آورده است - یعنی فقدان آشکار وسیله‌ای برای چنین توسعه سریعی. ممکن است گفته شود، نقش این شرط تبیینی این است که این فرض را رد کند که آنچه اتفاق افتاد محال بود یا به هر حال با توجه به این اوضاع و احوال به غایت نامتحمّل بود. آنچه این تبیین نشان می‌دهد این است که از آنجا که شرطی مُیسرَساز (enabling condition) در واقع موجود بود، آنچه اتفاق افتاد، کاملاً در حیطه امکان بود و لازم نیست موجب تعجب گردد. بنابراین ذکر این نکته مناسب به نظر می‌رسد که آنچه ما در اینجا داریم، تبیین ناقصی از سنخ همپل نیست، بلکه نوع متفاوتی از تبیین است، تبیینی که ممکن است در نوع خودش کامل باشد. چنین تبیینی، طبعاً نه در پاسخ به این پرسش که «چرا این امر اتفاق افتاد؟» بلکه در پاسخ به این پرسش که «چگونه این امر می‌توانست اتفاق بیفتد؟» ارائه می‌شود. این واقعیت که آن تبیین

پاسخ به پرسشی است از نوعی متفاوت از آن نوعی که معمولاً مورد نظر پیروان همپل است، صحبت از وجود مفهومی از تبیین را که در اینجا به کار رفته و متفاوت با مفهومی است که معمولاً مفروض نظریه پوزیتیویستی موجه می‌گرداند. چنانچه در مورد تبیین عقلانی و تبیین مبتنی بر قوانین دارای شمول محدود نیز این‌گونه است. تبیین از نوع همپل در پی شرایطی است که باعث شدند امور آن‌گونه که اتفاق افتادند اتفاق بیفتند؛ تلاش می‌کند نشان دهد چرا آنها ضرورتاً اتفاق افتادند. تبیین از نوع حاضر در پی شناخت شرایطی است که وقوع امور را آن‌گونه که اتفاق افتادند میسر ساخت؛ نشان می‌دهد چگونه امکان وقوع آنها بود.<sup>۳۹</sup> موضوع بحث در اینجا فعالیتهای انسانی است و این معمولاً به معنای تبیینهایی است مربوط به فرصتها و تواناییهای فاعلهای مربوط.

این نوع تبیین، مانند تبیینی مبتنی بر قوانین دارای شمول محدود، تنها برای فعالیتهای انسانی یا تنها در پژوهش تاریخی ارائه نمی‌گردد. خود همپل وقتی که به ظاهر دلایلی را برای تبیین احتمال‌گرایانه ارائه می‌کند، هر چند ناآگاهانه، خطوط کلی نمونه‌ای شبه زیست‌شناختی از آن را ترسیم می‌کند.<sup>۴۰</sup> وی به ما می‌گوید، اگر تامی (Tommy) دو هفته بعد از برادرش، مبتلا به سرخک شود و ما این تبیین را ارائه کنیم که او بیماری را از برادرش گرفته است اعتبار این تبیین تنها به اندازه اعتبار تعمیمی است که مفروض می‌گیرد و از آنجا که این نمی‌تواند قانونی کلی باشد که هر کس یا شخصی که از سرخک رنج می‌برد تماس داشته باشد بدون استثنا به این بیماری مبتلا می‌شود، باید نظمی آماری وجود داشته باشد که تنها این نتیجه را که در صورت تماس، احتمال گرفتن سرخک بالاست ممکن سازد. اما تصور وضعی که در آن تبیین مورد نظر می‌تواند به عنوان تبیینی معتبر پذیرفته شود، حتی هنگامی که چنین ارتباط آماری انکار شود، دشوار نیست. برای مثال اگر تامی علی‌رغم اینکه برادرش در قرنطینه بوده باز به سرخک مبتلا شده، این پرسش طبیعتاً پیش می‌آید که این امر چگونه می‌تواند باشد و پاسخ ممکن است این باشد که او راهی مخفی برای نفوذ به قرنطینه یافته است. اگر ما این را کشف کنیم، در حالی که همچنین معتقدیم که وی نمی‌توانسته سرخک را در اثر تماس با شخصی دیگر گرفته باشد و اینکه شخص تنها با تماس است که سرخک می‌گیرد (نوعی تعمیم که بسیار متفاوت با نوعی است که تبیین همپل می‌طلبید)، می‌توانیم به طور موجهی ادعا کنیم تبیین سرخک گرفتن تامی را

می‌دانیم: واضح است که او بیماری را از برادرش گرفته است. باید خاطر نشان کرد که می‌توان تمام اینها را به نحو سازگاری بیان کرد و در عین حال معتقد بود که در کمتر از ده درصد از موارد است که تماس با شخص مبتلای به سرخک، سرخک گرفتن را به دنبال دارد. به عبارت دیگر، می‌توان اینها را بیان کرد در حالی که هم تعمیمهای کلی و هم احتمالاتی را که نظریهٔ پوزیتیویستی برای تبیین مذکور اجتناب‌ناپذیر می‌داند، انکار کرد و پس از پذیرش آن، همچنان معتقد بود که آنچه اتفاق افتاد غیر محتمل بود.

اما هر چند تبیینهای سازگار از نوع ناظر بر امکان وقوع غالباً در مطالعهٔ وقایع طبیعی کاملاً امکان‌پذیر است، با فرض مسأله‌ای مناسب، نمی‌توان انتظار داشت که در علوم طبیعی از نظر توجهش به ضرورت امور، نقش بیشتری ایفا کنند. به عکس، در تاریخ، آنها عموماً واقع می‌شوند، بویژه در مواقع خاصی در روایتها، جایی که انتظارات پدید آمده در اثر وقایع اتفاق افتاده، به وسیلهٔ آنچه کشف شده که بعداً اتفاق می‌افتد، نقش بر آب می‌شود، این امر، این مسأله را ایجاد می‌کند که: «اما آن چگونه می‌توانست باشد؟» همچنین دلیل دیگری وجود دارد بر این امر که چرا ارائهٔ چنین تبیینهایی در تاریخ، بسیار محتمل‌تر است تا در علوم طبیعی: علاوه بر پیش‌فرض تفاوت فردی که قبلاً ذکر شد، این واقعیت که مورخان آماده‌اند فرض فلسفی دیگری بکنند دال بر اینکه، گذشته از اینکه در مورد جهان طبیعی صدق کند یا نه، در امور انسانی هر چیزی شروط تعیین‌کننده پیشین ندارد. اما در مورد پیوند بین تبیین ناظر بر امکان وقوع و پذیرش درجه‌ای از عدم تعین در تاریخ نباید اغراق کرد. ارائهٔ این نوع از تبیین به خودی خود شخص را ملتزم به چنین فرضی نمی‌کند: اگر ملتزم کرد، دیدن اینکه آن حتی برای رویدادهای جهان فیزیکی نیز ارائه می‌شود عجیب خواهد بود. با این حال با چنین فرضی سازگار است. زیرا پذیرش اینکه رویدادی به وسیلهٔ آنچه بر آن تقدم دارد تعین نیافته است همچنان می‌تواند حیرت‌آور باشد و نیازمند تبیین، اگر آن رویداد در غیاب شرایطی واقع شده باشد که برای وقوعش ضروری تصور شده است.

دربارهٔ پذیرش تبیین ناظر بر امکان وقوع مسائل بسیاری پدید آمده است. برای مثال، همپل خاطر نشان ساخته که اهمیت چنین تبیینی، عملی محض است، منظور وی این است که آن از تبیین کامل آن‌گونه که پوزیتیویست‌ها آن را می‌فهمند، تنها به خاطر ادلهٔ عملی در بافتهای خاص

پژوهش جدا می‌گردد نه به خاطر کشش یا مجوز مفهوم مستقلی که ممکن است داشته باشد.<sup>۴۱</sup> پاسخی کافی به این را در آنچه درباره‌ی الگوی انکار پیش‌فرضش گفته شده و در امکان ارائه‌ی آن تحت فرضهایی که ارائه‌ی تبیینهای صحیح ناظر بر ضرورت وقوع از همین رویداد را طرد می‌کند باید یافت. همچنین ایراد شده است که تبیینهای ناظر بر امکان وقوع واقعاً تبیینهای ممکن هستند که لازم است تبیینهای حقیقی سرانجام جایگزین آنها شوند. اما تبیینهای صرفاً ممکن به طور قطع تبیینهایی هستند که، هر چند به لحاظ صورت معتبرند، با این حال به لحاظ تجربی اثبات نشده‌اند؛ و اگر چنین است، هم تبیینهای ممکن ناظر بر امکان وقوع می‌تواند وجود داشته باشد و هم تبیینهای ممکن ناظر بر ضرورت وقوع. نقل لویزی از نقش میسرکننده‌ی کنیسه‌ی یهودی احتمالاً به عنوان تبیین حقیقی ناظر بر امکان وقوع و نه فقط تبیین ممکن، ارائه شده است. همچنین گفته شده است که منطقی تبیین ناظر بر امکان وقوع، تا حدود زیادی شبیه‌تر به منطق تبیین همپلی است تا آنچه گزارشهای شبیه‌گزارشی که در اینجا ارائه شد مجاز می‌شمارند، زیرا این نوع تبیین، صدق تبیینهای متناظر را نیز می‌طلبد. برای مثال ممکن است گفته شود تبیین لویزی فرض می‌کند که وقتی فضای مناسبی برای فعالیتهای طرفداران دین تبلیغی جدید پدید آمد، دین آنها می‌توانست به سرعت گسترش یابد. اما حتی اگر چنین باشد تفاوت اساسی بین تبیین ناظر بر امکان وقوع و هر دو نوع تبیین پیروان همپل از بین نمی‌رود. زیرا تنها تعمیمی که اظهار می‌دارد، یعنی اینکه با فرض شرط مورد نظر دین آنها بسرعت گسترش می‌یابد یا معمولاً گسترش می‌یابد و نه صرفاً اینکه می‌تواند گسترش یابد، ارتباط بین تبیین‌پذیری و پیش‌بینی‌پذیری را که نظریه‌ی پوزیتیویستی می‌طلبد، مسلم می‌گیرد.

### تبیین ناظر بر واقعیت رویداد

آن نوع تبیینی که اکنون ملاحظه شد و پاسخی است به شکل خاصی از سؤال «چگونه؟» به دلیل این فرض عام که هدف هر تبیینی این است که نشان دهد چرا امور آن طور که اتفاق افتادند، واقع شدند، به آسانی نادیده گرفته می‌شوند یا به خطا تحلیل می‌شود. سرانجام، ولو به اختصار بسیار، باز به رویه‌ی دیگری می‌نگریم که گاهی مورخان آن را تبیین نامیده‌اند و همچنین، هر چند به شیوه‌ای متفاوت، به چالش یا این فرض می‌پردازد که هر تبیینی در پاسخ به سؤال «چرا؟» ارائه

می‌شود. نمونه‌ای از این تبیین را مورخ مارکسیست، کریستوفر هیل (Christopher Hill) در قطعات آغازین کتابش، انقلاب انگلستان، به دست می‌دهد که به گزارشهای مرسوم ویگ<sup>۴۲</sup> از رویدادهای انگلستان در سالهای میانی سده هفدهم انتقاد می‌کند. با رد هر صحبتی از جنگ داخلی تنها و دوره فترت، هیل اعلام می‌دارد: «انقلاب سالهای ۱۶۴۰ - ۱۶۶۰ انگلستان، جنبش اجتماعی بزرگی بود مانند انقلاب سال ۱۷۸۹ فرانسه. نظم کهنی که در اساس فتودالی بود با خشونت فروپاشید و نظم اجتماعی جدید کاپیتالیستی به جای آن پدید آمد.»<sup>۴۳</sup> سؤالی که هیل برای خودش طرح می‌کند این است که رویدادهایی که او در نظر دارد، به طور جمعی، واقعاً به چه انجامیدند. پاسخ او این است که آنها به انقلابی اجتماعی انجامیدند؛ وی آنها را در روابط متقابل و پیچیده‌شان به عنوان انقلابی اجتماعی تبیین می‌کند. به همین نحو، مورخان اروپا، پاره‌ای تحولات و پیشرفتهای فرهنگی در ایتالیای قرن چهاردهم را به عنوان رنسانس تبیین کرده‌اند، و مورخان امریکایی، استقرار غرب را به عنوان بیانی از سرنوشت بدیهی<sup>۴۴</sup> نگریسته‌اند.

می‌توانیم تبیین به این شیوه را، «تبیین اینکه چه چیزی واقعاً بود» یا تبیین چیزی به عنوان «فلان و بهمان» (as a so - and - so) بنامیم.<sup>۴۵</sup> این طور نیست که هر پاسخی به سؤال چه (بیشتر از هر پاسخی به [سؤال] «چگونه؟») باید به عنوان ارائه تبیین نگریسته شود. غالباً تمام آنچه آن در بردارد مطالبه اطلاعات را برآورده می‌سازد. اما در موارد مذکور، روشنگری مطالبه می‌شود، مطالبه‌ای که آنچه را بیشتر شناخته شده، معقولتر می‌کند. پاسخی رضایتبخش، نه شکل فهرستی از شرایط لازم یا کافی را، بلکه شکل طبقه‌بندی را می‌پذیرد. دامنه این «تبیین چه» بسیار وسیع است. برای مثال می‌توان آن را در سطحی از پژوهش یافت که تحولات گسترده طبقه‌بندی شده‌اند، مانند هنگامی که جریانهای خاصی در اروپای مدرن اولیه به عنوان «پیدایش بورژوازی» ارزیابی شدند. همچنین می‌توان آن را در مفصلترین سطوح پژوهش تاریخی یافت، مانند زمانی که کولینگوود، سفر دریایی قیصر به روبیکان (Rubicon) را به عنوان «تمرد از قانون جمهوری» تبیین می‌کند.<sup>۴۶</sup>

آنچه در چنین مواردی ارائه می‌گردد، به جای تبیین به وسیله قانون بهتر است به عنوان تبیین به وسیله مفهوم توصیف شود. همپل صراحتاً کارآیی این نحو تبیین را انکار کرد. وی خاطر نشان

ساخت، «آنچه گاهی به نحو همراه کننده‌ای تبیین به وسیله مفهومی خاص نامیده می‌شود، در علوم تجربی، در واقع تبیین بر حسب فرضیه‌های کلی‌ای است که متضمن آن مفهومند»<sup>۴۷</sup> اما این دوباره می‌گذارد پیش‌پندارهای منطقی، اساس رویه تاریخی پذیرفته شده را تیره و تار گرداند. تبیین تحولات میانه قرن هفدهم انگلستان «به عنوان انقلابی اجتماعی» لازم نیست صرفاً به عنوان مقدمه‌ای باشد برای نشان دادن اینکه آنچه اتفاق افتاد تحت آن توصیف قابل پیش‌بینی بود. البته این می‌تواند مسیری باشد که پژوهش بعداً در آن حرکت خواهد کرد - و اگر مورخ مارکسیست باشد احتمالاً این‌گونه خواهد بود. اما این تصور که آنچه اتفاق افتاد تحت مفهوم «انقلاب اجتماعی» قرار می‌گیرد، پیشاپیش می‌تواند به عنوان داشتن تبیینی از آن تلقی گردد - به هر تقدیر، با توجه به پرسش از نوع واقعاً چه. شاید برخی احساس کنند که این خلط کردن تبیین تاریخی است با آنچه به طور دقیقتر تفسیر نامیده می‌شود، و در واقع هیل به طبقه‌بندی‌اش به عنوان «تفسیر» اش از آنچه اتفاق افتاده، اشاره می‌کند. اما در تفکر تاریخی هیچ تمایز قاطعی بین تبیین کردن و تفسیر کردن وجود ندارد.<sup>۴۸</sup> و به هر حال، همپل مدعی است که نظریه پوزیتیویستی تبیین، تا آن اندازه که به لحاظ تجربی موجه است، به طور یکسان بر تفسیر در تاریخ نیز اطلاق می‌گردد.

تبیین اینکه امور واقعاً چه بودند از راه طبقه‌بندی (یا طبقه‌بندی مجدد) آنها، شگردی منطقی است که یادآور این ادعای اوکشات است که وظیفه اساسی مورخان، در طلب فهم گذشته، این است که جزئیات گسترده تاریخی را در نظر آورند. وی می‌گوید مورخان تنها به این معنا باید «تعمیم‌دهند» - به وضوح این اصطلاح را به معنایی متفاوت از معنایی که پوزیتیویست‌ها استفاده می‌کنند به کار می‌برد.<sup>۴۹</sup> همچنین یادآور این ادعای لینکلن ریز (Lincoln Reis) و پ.ا. کریستلر (P.O. Kristellar) است که مورخان به وسیله تفسیر عمودی و تفسیر افقی، فهم‌پذیری را وارد موضوع مورد مطالعه‌شان می‌کنند،<sup>۵۰</sup> و این نظر موریس مندلبوم که ربط جزء به کل همان‌قدر برای رسیدن به فهم تاریخی اهمیت دارد که ربط مقدم به تالی.<sup>۵۱</sup> لوئیز مینک (Louis Mink) وقتی تفکر تاریخی را به عنوان تفکری «مجموعی» (Synoptic) توصیف می‌کند، ظاهراً همین موارد را در ذهن دارد - چنان‌که در بررسی مجموعه‌ای از موارد، غالباً در پی تألیف است تا تحلیل.<sup>۵۲</sup> اما اندیشه «جمع کردن رویدادها تحت مفاهیم مناسب» و. ه. والش

(W.H. Walsh) است که بیشترین بحث را از چنین مواردی پدید آورده است.<sup>۵۳</sup>

به عقیده والش، آنچه مورخ باید انجام دهد این است که «در جستجوی پاره‌ای مفاهیم مهم یا تصورات اساسی باشد که به وسیله آن واقعیاتی که در اختیار دارد روشن گرداند، روابط بین خود آن تصورات را پیدا کند، و سپس نشان دهد چگونه واقعیات جزئی در پرتو آنها، قابل فهم می‌شوند...» یکی از مثالهایش شیوه‌ای است که مورخی ممکن است رشته‌ای از ابتکارات جزئی سیاسی و نظامی هیتلر را تحت مفهوم نقشه هیتلر برای فتح اروپا جمع کند. والش با در نظر داشتن نمونه‌هایی مانند این، بر «درونی بودن» روابطی که رویدادها را در واحدهای به هم پیوسته با هم مرتبط می‌سازد، تأکید می‌کند، مراد از این امر، بیشتر به نظر کولینگرود نزدیک است تا همپل. اما همان‌طور که برخی منتقدان والش نیز اشاره کرده‌اند تفسیر فعالیت‌هایی که آشکارا معطوف به هدف هستند نمی‌تواند به عنوان یگانه الگو برای فهم تجمیعی (colligatory understanding) در تاریخ گرفته شود.<sup>۵۴</sup> همچنین می‌توان رویدادها را تحت مفاهیمی جمع کرد که مانند «انقلاب صنعتی» بر جنبشی دلالت دارند که معطوف به هدفی است که شرکت‌کنندگان، خیلی که باشد تنها به طور مبهم از آن آگاهند، و حتی تحت مفاهیمی که مانند «دوران سیاه» اصلاً بر فعالیت‌های معطوف به هدف دلالت نمی‌کنند، کارآیی اینها بیشتر وابسته به شباهتهایی است که در پدیده‌های با هم جمع آمده، تصور شده است. اگر روابط درونی یا عقلانی، نقش عمده‌ای در تجمیع‌هایی که معمولاً مورخان ارائه کرده‌اند، ایفاکنند؛ این نه ناشی از ماهیت خود تجمیع بلکه ناشی از ماهیت موضوع و محتوای جمع آمده است. این واقعیت که والش در اصل این مفهوم را از نوشته‌های ویلیام هیول (William Whewell) فیلسوف علوم طبیعی قرن نوزدهم، گرفته؛ خود این نتیجه را مطرح می‌سازد.

تمایزی مهم بین انواع مفاهیم تجمیعی مورد استفاده مورخان تمایز بین انواع عام و انواع خاص است. مفهوم هیل از انقلاب اجتماعی، نمونه‌ای از نوع عام است. این مفهومی است که در اصل مورخان از واژگان جا افتاده توصیف اجتماعی گرفته‌اند، و به همین دلیل آنچه این مفهوم بر آن اطلاق می‌گردد، به عنوان پدیده اجتماعی تکراری نگریسته می‌شود (هر چند از این رهگذر، تبیینی از نوع همپل فرض نمی‌گردد). به عکس، مفهوم «نوزایی» (renaissance) - در هر حال، وقتی برای اولین بار به وسیله میشله (Michelet) مطرح شد - خاص است به این معنا که

استفاده‌اش هیچ دلالتی بر چیزی دربارهٔ وجود پدیده‌های مشابه در زمانها و مکانهای دیگری در گذشته، ندارد؛ حقیقتاً، در اصل برای نامیدن چیزی بسیار نو، در نظر گرفته شده بود. البته، مانند هر مفهومی عمومیّت داشت: مفهوم تولد دوباره یک نوع بود. اما این طبقه ضمنی امور، طبقه‌ای اجتماعی نبود، و استفاده‌اش بر هیچ تکرار تاریخی دلالت نداشت. این واژه که آن‌گونه که بود به ظاهر از واژگان موجود توصیف اجتماعی گرفته شده بود، در واقع یک استعاره بود. همپل به مورخان در خصوص استفاده از استعاره‌ها در تاریخ هشدار داد، اما همان‌طور که مثال حاضر نشان می‌دهد آنها می‌توانند در تبیین تاریخی از نوع تجمیعی جایگاه مشروعی داشته باشند. اما سرنوشت معمولشان این است که شأن استعاریشان را در طول زمان از دست می‌دهند. بنابراین، همان‌طور که مورخان (و «فراتاریخ‌نگارانی» مانند توینبی (Toynbee) حتی بیشتر) تحولات فرهنگی در زمانها و مکانهای دیگر را به قدر کفایت مانند تحولاتی یافته‌اند که می‌شله برای توجیه تسری دادن اصطلاح «نوزایی» به آنها، بر آنها تأکید می‌کرد، آن اصطلاح به تدریج در واژگان متداول توصیف اجتماعی جذب شده است.

نقدی که ج. و. ن. واتکینز (J.W.N. Watkins) از تبیین تجمیعی کرده است ارزش آن را دارد که در پایان بیان شود.<sup>۵۵</sup> واتکینز می‌گوید، نمی‌توان تردید داشت که آنچه والش و دیگران تجمیع نامیده‌اند عملی رایج در بین مورخان است. اما وی اعلام می‌کند این ویژگی نسبتاً غیر مهم پژوهش تاریخی است، زیرا «به لحاظ روش‌شناختی قوی» نیست. و خود والش، با کمال تعجب، در یک جا اظهار می‌دارد، اگر قرار است تبیین تاریخی «کامل» باشد لازم است. تجمیع به وسیلهٔ رویه‌های دیگر «تکمیل گردد»، و این پیشنهاد بیش از این نظر پیش پا افتاده است که سرانجام لازم است به وسیلهٔ شرایط مقدم و قوانین در تبیین گنجانده شود. اما همان‌طور که دربارهٔ تبیینهای ناظر بر امکان وقوع استدلال شد، تبیینهای تجمیعی در نوع خودشان کاملند - یعنی، کامل به عنوان پاسخی به سؤالات واقعاً چه، نه سؤالات ضرورتاً چرا و چگونه ممکن شد - بدون اینکه نیاز باشد به چیز دیگری تبدیل گردند. شکوه از اینکه چنین تبیینهایی به لحاظ روش‌شناختی قوی نیستند، در واقع، نادیده گرفتن آن نوع سؤالی است که پرسیده شده است، نه اعتراض به شیوه‌ای که مورخان نوعاً برای پاسخ به آن در پیش می‌گیرند.

## یادداشتها:

1) **The Idea of History**, p. 210.

2) **The Problem of Historical knowledge**, pp. 9, 14.

3) "The Function of General Laws in History", pp. 348-49.

برای شرحی مفصل‌تر از تبیین علمی بنگرید به کتاب **فلسفه علوم طبیعی** همپل در مجموعه مبانی فلسفه از انتشارات پرنیتیس هال [مشخصات کتابشناختی ترجمه فارسی آن چنین است: کارل همپل، **فلسفه علوم طبیعی**، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹].

4) "The Problem of Uniqueness in History", **History and Theory**, I, No. 2 (1961), p. 154.

5) "Explanation in History" reprinted in **Theories of History**, ed. Gardiner, p. 430.

اما دونانگن منکر آن است که این، اثبات‌کننده این رأی کاملاً پوزیتیویستی باشد که استنتاج تبیینی باید از قوانین تجربی استفاده کند. او دیدگاهش را بیشتر در این مقاله شرح و بسط می‌دهد:

"The popper - Hempel Theory Reconsidered", reprinted in **Philosophical Analysis and History**, ed. W.H.Dray, (New York: Harpercollins, 1966), pp. 127-159.

برای دفاعی پرشور از این ادعای کاملاً همپلی بنگرید به:

May Brodbeck, "Explanation, Prediction and "Imperfect" Knowledge", in **Scientific Explanation, Space, and Time**, Vol. III, ed. Herbert Feigl and Grover Maxwell, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962), pp. 231-72.

دفاعی ظریفتر، بر اساس نحوه مواجهه مورخان با مثالهای نقض، به وسیله ریموند مارتین در این اثر ارائه شده است:

**The Past Within Us: An Empirical Approach to Philosophy of History** (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 127ff.

بررسی نقادانه‌ای از بحث جاری درباره نظریه همپل در این اثر بل ریکور وجود دارد:

**Time and Narrative**, vol. I, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 111-43.

۶) برای انتقادی ویرانگر به این اندیشه که قوانین کلی در مطالعات انسانی همواره شناخته شده‌اند بنگرید به:

Donagan, "The Popper - Hempel Theory Reconsidered", pp. 142ff.

۷) T.B. Macaulay, **The History of England from the Accession of James II**, vol. 1 (New York: Thomas Crowell & Co., 1879), p.63.

۸) همپل برای پاره‌ای از نمونه‌های اصیل‌تر تبیین در تاریخ بندرت قوانین مفروض موجه‌تری در مقاله «تبیین در علم و در تاریخ» ارائه می‌کند. این مقاله در اثر زیر تجدید چاپ شده است:

**Philosophical Analysis and History**, ed. Dray, pp. 108 ff.

۹) پاره‌ای از منتقدان، مانند دونانگن، با این حال مصرّند که قوانین آماری رویدادهای جزئی که تحت آنها

واقع می‌شوند تبیین نمی‌کنند. بنگرید به:

"The Popper - Hempel Theory Reconsidered", p. 145.

10) **Experience and Its Modes**, p. 154.

۱۱) مانند مورد رادیا تور احتراقی همپل (ص ۳۴۶) در عمل رویداد باید به عنوان مراحل یا حنیه‌هایی از تجمع اجزاء تبیین شود که هر یک لازم است طبقه‌بندی شوند و تحت قانونی قرار گیرند. در عین حال یوزیتویست می‌تواند جایز بداند که ترکیب دقیق عناصری که در مورد بررسی شده می‌یابد، ممکن است هرگز تکرار نشود، دست کم این در تأکید اوکشات بر امر جزئی و منحصر به فرد، پذیرفته شده است. اوکشات احتمالاً آن را کافی نخواهد یافت.

12) **Experience and Its Modes**, p. 143.

13) "The Function of General Laws in History", p. 346.

۱۴) برای مثال، به نظر می‌رسد ارنست نیگل در «منطق تحلیل تاریخی» در این باره مبالغه کرده است. این مقاله در اثر زیر تجدید چاپ شده است:

**The Philosophy of History in our Times**, ed. Hans Meyerhoff (Garden City: Doubleday & company, Inc., 1959; an Anchor book), p. 204.

15) **Narration and Knowledge** (New York: Columbia University Press, 1985), p. 218.

یا آن‌گونه که چوینت و رشر اشاره می‌کنند، «تمام رویدادها، از هر نوعی باشند، منحصر به فردند» آنها «تنها در ذهن با گزینش جهت استفاده‌شان به عنوان نمونه‌های یک نوع یا طبقه، غیر منحصر به فرد می‌گردند». بنگرید به:

"The Problem of Uniqueness in History", pp. 150-151.

۱۶) آن‌گونه که موریس مندلیوم متذکر شده است. بنگرید به:

**The Anatomy of Historical Knowledge** (Baltimore: The Johns Hopkins University, 1977) p. 179.

اما مندلیوم موفق به طرح این پرسش نمی‌شود که آیا پیوستگی به عنوان مصداق قانون، شرط کافی ارائه تبیین هست یا نه.

۱۷) برای بررسی بیشتر مسأله منحصر به فرد بودن بنگرید به:

Rolf Gruner, "Uniqueness in Nature and History", **Philosophical Quarterly**, 19, No. 75 (1969), pp.145-54.

۱۸) در واقع، به نظر می‌رسد او این ادعا را می‌پذیرد که هر تبیینی استفاده از مفاهیم کلی را پیش فرض می‌گیرد، بنابراین تبیین فعل نیز وابسته به توصیف است. بنگرید به:

**The Idea of History**, p. 303.

19) *Ibid*, p. 214.

تفسیر دیدگاه‌های کولینگرود که در بی می‌آید با شرح و بسط بیشتر در فصل اول این اثرم آمده است: **Perspectives on History**.

20) *Ibid.*, p. 283.

۲۱) برای ملاحظه حکم و اصلاحهایی در مفهوم تبیین ناظر به فعل که در اینجا به کالینگرود نسبت داده شد

بنگرید به:

Robert Stover, *The Nature of Historical Thinking* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967) chap. 4, or Mary Forrester, "Practical Reasoning and Historical Inquiry", *History and Theory*, XV, No. 2 (1976), pp. 133-40.

22) *Knowledge and Explanation in History*, p. 102.

23) *The Idea of History*, pp. 288, 293.

24) "The Popper - Hempel Theory Reconsidered", pp. 150ff.

25) G.H. von Wright, *Explanation and Understanding* (London: Routledge & Kegan Paul, Ltd. 1971), chap. 3.

Rex Martin, *Historical Explanation: Re-enactment and Practical Inference* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), chap. 4.

فون رایت، الگوی «استنتاج عملی» (practical - inference) را به عنوان ویژگی ممتاز علوم انسانی می‌نگرد.

۲۶) برای نقاط قوت و ضعف این موضع بنگرید به:

J.W.N.Watkins, "Historical Explanation in the social Sciences," and Maurice Mandelbaum, "Societal facts", both reprinted in *Theories of History*, ed. Gardiner, pp. 503-14 and 476-88.

27) *The Crisis of the Aristocracy, 1588-1641*, abr.ed. (New York: Oxford University Press, 1967), pp. 149-50.

28) Op. Cit., pp. 325-53.

29) "Reasons and Covering Laws in Historical Explanation", in *Philosophy and History*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1963), p. 155.

برای شرح و بسط نقد همپل بنگرید به مقاله‌اش:

"Explanation in Science and in History", reprinted in *Philosophical Analysis and History*, ed. Dray, pp. 115-23.

گاهی استدلال شده است که بدون «تکمیل» با خط مشی‌های همپل، تمام آنچه با تبیین بر اساس دلیل به دست می‌آید تبیین عقلانیت یک فعل است - اگر انجام شود. با همپایگی استدلال ممکن است ادعا شود که تمام آنچه با تبیین استقرایی آماری به دست می‌آید تبیین احتمال یک رویداد است - اگر به وقوع بپیوندد.

30) "The problem of Uniqueness in History", pp.155-58.

همچنین بنگرید به:

C.B. Joynt and Nicholas Rescher, "On Explanation in History", *Mind*, LXVIII, no.271 (July, 1959), pp. 383-87.

برای تحلیلی تا اندازه‌ای مشابه بنگرید به:

Alan Donagan, *The Later Philosophy of R.G.Collingwood* (Oxford: The Clarendon press,

1962), pp.185 ff.

برای شک و تردیدهای مورخی دربارهٔ چنین تبیینی بنگرید به:

Jerry Ginsberg, "The Implications of Analytic of History for the Practicing Historian", *Historical Methods Newsletter*, Vol.8, no. 3 (June, 1975), pp.121-33.

- 31) **The Enterprising Admiral** (Montreal: McGill-Quenn's University press, 1974), p.159.

(۳۲) چنین دیدگاهی به وسیلهٔ ارنست نیگل در این اثر بیان شده است:

"The logic of Historical Analysis," pp. 204-205.

(۳۳) برای بیانی قوی از این ادعا که تاریخ شکل «مستقلی» از پژوهش است بنگرید به:

Collingwood, *The Idea of History*, pp. 236-38.

- 34) S.R.Gardiner, **The Fall of the Monarchy of Charles I, 1637-1649** (London: Longman's, Green & Co.,1882), pp. 91-92.

- 35) L.B. Namier, **Personalities and Powers** (London: Hamish Hamilton, 1955), p. 53.

(۳۶) در این باب بنگرید به:

Donagan, "The Popper- Hempel Theory Reconsidered," pp.148-49.

- 37) **Aspects of Scientific EXplanation** (New York: The Free Press, 1965), p.459.

مورتن وایت به کارآمد بودن تبیینهای مبتنی بر قوانین دارای شمول محدود و تبیینهای مبتنی بر منش فردی در اثر زیر اذعان می‌کند:

**Foundations of Historical Knowledge** (New York: HerperCollins, 1965), pp. 47-48, 53.

- 38) "Explanations in History and the Genetic Sciences," reprinted in, **Theories of History**, ed. Gardiner, pp. 386-402.

(۳۹) فون رایت، این تمایز را در این اثر اتخاذ می‌کند:

**Explanation and Understanding**, pp.135-36, 187-88.

پاره‌ای از استدلالهای مخالف آن در این نوشته من بررسی شده است:

"On Explaining How-possibly," *The Monist*, 52, No.3 (July, 1968), pp.390-407.

ممکن است گفته شود که اگر خود این تمایز معتبر است، تبیینهای عقلانی و تبیینهای مبتنی بر قوانین دارای شمول محدود که ناظر بر امکان وقوعند نیز می‌تواند وجود داشته باشد.

- 40) "The Function of General Laws in History" p.350.

- 41) **Aspects of Scientific Explanation**, pp.428-29.

(۴۲) ویگ (Whig)، نام حزب یا اعضای حزب اصلاح طلب قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ انگلستان است که از قدرت پارلمان حمایت می‌کرد و خواهان محدودیت قدرت سلطنتی بود و بعد به حزب لیبرال تبدیل شد.

- 43) "The English Revolution", **The English Revolution 1640: Three Essays**, ed. Christopher Hill (London: Lawrence & Wishart, Ltd, 1940), p. 9.

(۴۴) Manifest Destiny، نظریه‌ای در سدهٔ نوزدهم که تسلط بر تمام نیمکرهٔ غربی را سرنوشت ملت‌های انگلوساکسون می‌دانست.

(۴۵) مواردی از این نوع در این اثرم بیشتر مورد بحث قرار گرفته است:

"Explaining What' in History", in *Theories of History*, ed. Gardiner, pp.403-408.

46) *The Idea of History*, p.213.

47) "The Function of General Laws in History", p.350

همپل در اثر زیر به شرح و بسط موضع خود می‌پردازد:

*Aspects of Scientific Explanation*, pp.453-56.

(۴۸) برای دیدگاهی متفاوت بنگرید به:

Hayden White, *Tropics of Discourse* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978), pp. 511 ff, or Marvin Leview, *History and Theory*, IV, NO.3 (1965), pp. 340-41.

49) *Experience and Its Modes*, pp. 160-61.

50) "Some Remarks on the Method of History", *Journal of Philosophy*, XL, No.9 (April 29, 1943), pp. 240 ff.

51) *The Anatomy of Historical Knowledge*, pp.31,126-27, 155-58.

52) *Historical Understanding*, pp.81-84.

53) *Philosophy of History: An Introduction*, pp. 59-64;

همچنین بنگرید به:

"The Intelligibility of History", *Philosophy*, XVII, no.66 (April, 1942), pp.133-35.

(۵۴) برای مطالعات بیشتر در باب «تجمیع» (Colligation) بنگرید به:

H. Ritter, *Dictionary of Concepts in History* (New York: Greenwood press, 1986), pp.50-55.

55) "Ideal Types and Historical Explanation", reprinted in *Readings in the Philosophy of Science*, eds. H. Feigl and May Brodbeck (New York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1953), p.733.

## مقامات عرفانی

فاطمه طباطبایی\*

چکیده: «حال» و «مقام» دو اصطلاحی است که در عرفان اسلامی از اهمیت بسزایی برخوردار است و سالک طریق هدایت در رسیدن به کمال انسانیت ناگزیر از فهم و کسب آنهاست. از این رو نگارنده در این مقاله پس از شرح و تعریف این دو واژه به طور مختصر به شرح هفت مقام عرفانی که مورد پذیرش اکثر عرفای اسلامی است پرداخته و ضمن برشمردن آرای بزرگانی چون عزالدین کاشانی در مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه و خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین به بررسی آراء و نظریات امام خمینی (س) در دو کتاب چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل پرداخته است.

به نام او که «کلام» را آفرید و در کتاب تشریح به قلم سوگند یاد کرد و سپاس و ستایش بر او که همه سطور عالم تکوین را با جوهره عشق نگاشت و غایت چنین نگارشی را دستیابی به عرفان و معرفت خویش قرار داد و فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>۱</sup> ای ليعرفون و همه موجودات را آیات شناخت خود قرار داد تا راهی به سوی معرفت خویش، فراروی سالکان طریق خود بگشاید. «أَنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ»<sup>۲</sup>

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

حقایق عرفانی بحری است عمیق و گنج‌نایدن آن در سبویی، ناممکن. لکن در این گفتار به قدر میسور و در حد بضاعت اندک، به شرح دو اصطلاح عرفانی «حالات» و «مقامات» می‌پردازیم. روشن است که کسب مقامات و وصول به حقایق عرفانی پیمودنی است نه گفتنی و چشیدنی است نه خواندنی و البته که هر کس را به فراخور ظرفیت خود حظّی و نصیبی خواهد بود. با این امید که این‌گونه تلاشها موجبات عنایت حضرت دوست را فراهم سازد.

### در بیان حال و مقام

صاحب مصباح الهدایه<sup>۴</sup> در تعریف «حال» می‌گوید: «حال» واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود آید و درآمد و شد بُود تا او را به کمند جذبۀ الهی از مقام «ادنی» به «اعلی» کشد.<sup>۴</sup>

بنابراین، «حال» صرفاً موهبتی است که از جانب محبوب بر قلب طالب حقیقت نازل می‌شود. جنید نیز در تعریف «حال» چنین می‌گوید: «الحال نازلة تنزل بالقلب و لاتدوم».<sup>۵</sup> «حال» بر قلب نازل می‌شود و دیر نمی‌پاید. اینک اگر سالک طریق حق توانست این جذبه‌های الهی را در خود دائمی کند و استمرار بخشد، در واقع توانسته «حال» را به «مقام» بدل سازد و بر این اساس روشن می‌شود که «مقام» حقیقتی است اکتسابی که سالک با کوشش خود به آن دست می‌یابد. ولی «حال» جذبه و موهبتی است که از طریق محبوب بر قلب سالک طریق نازل می‌شود چنان‌که صوفیان در این باره گفته‌اند: «الاحوال مواهب و المقامات مکاسب».<sup>۶</sup>

واضح است که سالک باید این مقامات را یکی یکی طی کند، اما در اینکه آیا پیش از تکمیل و اتمام یک مقام، ورود به مقام دیگر ممکن است یا نه بین مشایخ اختلاف است. «جنید گوید که ممکن است سالک از حالی به حالی رفیع‌تر از آن صعود کند، پیش از آنکه حال اول به کمال رسیده باشد؛ بلکه هنوز بقیه‌ای از آن مانده است و چون به حالی فوق آن صعود می‌کند از آنجا بر حال اول اطلاع می‌یابد و آن را تصحیح می‌نماید».<sup>۷</sup> اما خواجه عبدالله انصاری معتقد است که این امر نه تنها ممکن است، بلکه اساساً تصحیح مقام پیشین امکان ندارد مگر پس از صعود به مقامی فوق آن؛ یعنی تا سالک از مقام اعلی به مقام ادنی نگاه نکند و بر آن مطلع نشود امکان ندارد که بتواند مقام پایین‌تر را تصحیح کند.<sup>۸</sup>

در مقابل اینها، شیخ شهاب‌الدین سهروردی<sup>۹</sup> بر آن است که سالک پیش از تصحیح مقامی که قدمگاه اوست نمی‌تواند به مقامی فوق آن ترقی کند.<sup>۱۰</sup>

### اقسام مقامات

ابونصر سراج در کتاب اللمع مقامات هفتگانه را قول مشهور مشایخ دانسته و به استقراء آنها پرداخته است: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا.

برخی دیگر همچون صاحب مصباح الهدایه به ده مقام قائل شده و شکر و خوف و رجا را بر آن هفت مقام پیش گفته افزوده‌اند. نکته قابل ذکر آنکه، به نظر عزالدین کاشانی منشأ اختلاف اقوال مشایخ - رحمهم الله - در احوال و مقامات از اینجاست که یک چیز را بعضی حال خوانند و بعضی مقام.<sup>۱۱</sup>

اینک غرض ما آن است که به شرح هفت مقام مشهور پردازیم و آراء برخی از مشایخ عرفان را در این خصوص بیان کنیم. از جمله آرای که در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت نظریات خواجه عبدالله انصاری، عزالدین محمود کاشانی و امام خمینی (س) است. قبل از شرح، ضروری است به معرفی و اهمیت کتبی که منبع و مأخذ این شرح قرار گرفته‌اند پردازیم و دربارهٔ شیوه نگارش به چند نکته اشاره کنیم:

۱- کتاب منازل السائرین، از غنی‌ترین و عظیم‌ترین کتب در ساحت عرفان عملی است و خواجه عبدالله انصاری آن را در ۸۱ سالگی در سال ۴۷۵ ه. ق. تألیف کرده است. این کتاب در شمار منابع اصیل عرفانی است و به این سبب علمای عرفان و اخلاق شروح متعددی بر آن نگاشته‌اند. از جمله: عبدالرزاق کاشانی، عبدالخلیل تلمسانی، شمس‌الدین تستری، ابراهیم واسطی، سلیمان تلمسانی، ابن قیّم جوزیه و محمود دُرکزینی. این کتاب همواره جزء کتب درسی مهم در حوزهٔ عرفان عملی بود و حضرت امام نیز توجه شایانی به آن داشته‌اند و در دو کتاب اربعین حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل به کرات از آن یاد کرده‌اند.

۲- کتاب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مهم‌ترین تألیف شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی (متوفی ۷۳۵ ه. ق.) است که در این مقاله به آن استناد شده است. سبب آن است که اولاً، مؤلف آن عالمی محقق بود که از حکمت و کلام و حدیث و فقه و روایت اطلاع کافی داشته و

مطلبی را بدون مبنا و مدرک علمی به قلم نیاورده است. ثانیاً، این کتاب یکی از آثار گرانبهای نثر فارسی در حوزه عرفان و اخلاق است و ترجمه‌ای از عوارف المعارف شیخ شهاب الدین سهروردی می‌باشد. وی در سبک تحریر تا حدی از خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری پیروی کرده است.

۳- کتابهای شرح چهل حدیث و شرح حدیث جنود عقل و جهل را امام خمینی (س) عالم، فقیه، فیلسوف و عارف نامی تألیف کرده است. در این کتاب حضرت امام به شرح برخی از حالات و مقامات پرداخته‌اند. البته ایشان تحت عنوان مقامات یا منازل عرفانی کتابی به رشته تحریر درنیاورده‌اند. اما در دو کتاب مذکور به بعضی از مقامات، با توجه به احادیث ائمه معصومین<sup>(ع)</sup> اشاره کرده‌اند و ما به علت مبنا قراردادن «هفت مقام» به جمع‌آوری شروح و آراء ایشان در این زمینه می‌پردازیم.

۴- لازم به ذکر است که مقصود ما بررسی تطبیقی آراء نیست، بلکه صرفاً بیان آراء و شرح اجمالی مقامات است تا فحوا و معنای مورد نظر بزرگان روشن شود و خواننده خود به مقایسه بپردازد و به نتیجه برسد. اینک به شرح هر یک از مقامات می‌پردازیم.

### توبه

توبه مقام نخستین در عرفان عملی است و در لغت به معنای دست کشیدن از گناه و بازگشتن به طریق حق است و به تعبیر دیگر بازگشت و پشیمانی از گناه است.<sup>۱۲</sup> به تعبیر خواجه قشیری توبه در لغت به معنی بازگشتن است و در شرع به معنی بازگشتن از نکوهیده‌ها به پسندیده‌هاست.<sup>۱۳</sup> اما در اصطلاح عرفانی و عرفان عملی یکی از مقامات اولیه سالک الی الله است. بدین معنی که انسان پس از بیداری - به تعبیر عرفانی «یقظه» - طالب سفر می‌شود، سفری به درون برای یافتن خود و نهایتاً یافتن محبوب و معشوق گمشده. حرکتی از نقص به سوی کمال. از بیراهه باز می‌گردد، گرد و غبار کدورت و جهل و سرگستگی و انحراف را از خود می‌زداید تا در مسیر اصلی هدایت قرار گیرد. پس توبه رجوع و بازگشت از کژی و نافرمانی است به سوی راستی و فرمانبرداری، بازگشت از جهل است به سوی علم، بازگشت از معصیت است به طاعت. پس درمی‌یابیم که «توبه» مقامی در آغاز راه است و در اصطلاح عرفا از «بدایات»

محسوب می‌شود و چون سالک در ابتدای راه متوجه خطرات و آفات می‌شود، به فکر فراهم ساختن زاد و توشه سفر معنوی خود می‌افتد و به نوشته‌های علمای اخلاق که در حقیقت سفرنامه معنوی سالکان است رجوع می‌کند.

### اهمیت توبه

توبه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا تا بازگشت و رجوع نباشد سیر صعودی حاصل نمی‌شود. بنابراین، توبه در آغاز سیر و سلوک قرار می‌گیرد و قوام بخش حرکت سالک می‌شود و ساختار فکری سالک را مستحکم می‌کند. پیر هرات در اهمیت توبه می‌نویسد: «راه سفر معنوی پیموده نمی‌شود مگر اینکه مقدمات به طور صحیح طی شود همان‌گونه که ساختمان جزیر پایه‌های محکم استوار نمی‌ایستند.»<sup>۱۴</sup>

شستشویی کن و آنکه به خرابیات درآی تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده حافظ

هجویری توبه را برای سالک طریق، لازم و ضروری می‌داند و معتقد است توبه موجب طهارت باطن می‌شود و بدون طهارت باطن، نیل به قرب حضرت دوست میسر نمی‌شود.<sup>۱۵</sup> پیر هرات در بیان منزل توبه - به شیوه خود - از آیات شریفه قرآن مدد می‌جوید و با اشاره به کریمه شریفه: «وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>۱۶</sup> چنین بهره می‌گیرد که ظلم صفت کسی است که توبه نکند و راه‌هایی از انحراف و ظلمت گناه که نفس را آلوده می‌کند، توبه است. پس عدم توجه به توبه، ظلم به نفس است و توجه به آیه شریفه انگیزه توبه را در انسان تقویت می‌کند و برای گریز از اینکه مبادا در زمرة ستمکاران قرار گیرد روی به توبه می‌آورد زیرا پیام خداوند دلالت دارد که غیر تائب، ظالم است.

### تعریف توبه

اینک به ذکر مثالهایی از تعاریف بزرگان عرفان در مورد توبه می‌پردازیم. عبدالرزاق کاشانی، شارح منازل السائرین می‌نویسد: «التوبه هی الرجوع عن مخالفة حکم الحق الی موافقته.»<sup>۱۷</sup> و امام خمینی (س) نیز در تأیید این نظر، می‌فرماید:

توبه رجوع از احکام و تبعات طبیعت است به سوی احکام روحانیت و فطرت. چنانچه حقیقت انابه رجوع از فطرت و روحانیت نفس است به سوی خدا.<sup>۱۸</sup>

عزالدین کاشانی در تعریف توبه داستانی از جنید (متوفی ۲۹۷ هـ. ق.) نقل می‌کند<sup>۱۹</sup> که گفته است:

شبی به ملاقات سرّی سقطی (متوفی ۲۵۷ هـ. ق.) رفتم او را متغیر و مضطرب یافتم، سبب نگرانی او را جوّیا شدم، گفتم: امروز جوانی نزد من آمد و پرسید: توبه چیست؟ گفتم: توبه آن است که گناهت را فراموش نکنی. جوان گفت: نه چنین است. گفتم: پس چیست؟ گفت: توبه آن است که گناهت را فراموش کنی. جنید گفت: از نظر من نیز توبه همان است که آن جوان گفت. پرسیدم: چرا؟ گفت: «لأنّ ذکر الجفّاء حالّ الصفاء جفّاء».<sup>۲۰</sup>

ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ هـ. ق.) در تعریف توبه می‌گوید<sup>۲۱</sup>:

حقیقت توبه<sup>۲۲</sup> همان است که آیه شریفه فرمود: «وَصَافَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنْ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا».<sup>۲۳</sup>

بدین ترتیب کسی موفق به توبه می‌شود که جهان را بر خود تنگ ببیند و از خطاهایش مضطرب و افسرده خاطر شود.

پیر هرات نیز به توضیح اصول سه‌گانه حقایق توبه می‌پردازد و می‌نویسد: «و حقایق التوبه ثلاثة اشياء: تعظيم الجناية و اتهام التوبة و طلب اعدار الخليفة».<sup>۲۴</sup>

چنان‌که کاشانی - شارح منازل - می‌گوید:<sup>۲۵</sup> به کار بردن واژه «حقایق» به جای بیان حقیقت توبه این نکته را می‌رساند که حقیقت توبه نیز ظاهر و باطنی دارد و دارای مراتب و ابعاد متفاوتی است.

از بیان خواجه درمی‌یابیم که اولاً، ثابت و سالک طریق حق باید گناه و نافرمانی و خطای خویش را بزرگ شمارد که اگر چنین نکنند پشیمانی برای او حاصل نمی‌شود.

ثانیاً، همواره متوجه این نکته باشد که شاید هرگز حق توبه را به جای نیاورده و چه بسا که توبه او تحقق نیافته باشد. زیرا گرچه توبه در اصطلاح عرفانی مقام است و اکتسابی، اما بدیهی

است اگر سالک زمینه ایجاد و فراگیری چنین مقامی را فراهم نکرده باشد هرگز موفق به توبه نخواهد شد و در نتیجه مورد لطف و عنایت حضرت محبوب قرار نخواهد گرفت که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ».

ثالثاً، صفت تائب و سالکی که در قوس صعود قرار گرفته است و به فکر وصول به کمال مطلق و رسیدن به خالق خویبها می‌باشد نازنین‌بینی است و منظر نگاه او زیبایه‌است نه عیب و نقص و کوتاهی دوستان. از این رو همگان را در اعمالشان معذور می‌بیند و از این مرحله نیز فراتر رفته نفس خویش را از همه مردم گناهکارتر می‌شمارد و عذر همه را می‌پذیرد جز عذر نفس خویش.

خواجه عبدالله سپس به رمز و راز حقیقت توبه می‌پردازد، می‌فرماید:

سائر حقیقة التوبة ثلاثة اشیاء: تمييز التقية من العزة ونسيان الجنایة و التوبة من التوبة ابدأ. لِأَنَّ التائب داخلٌ فی الجمیع من قوله تعالى و توبوا الی الله جميعاً أيها المؤمنون. ۲۶

توضیح اینکه: (۱) سالک باید میان تقوی که خودداری از خطاست با محبوبیت نزد مردم فرق بگذارد زیرا گاه اتفاق می‌افتد که اجتناب از گناه به خاطر جاه‌طلبی و عزت یافتن در میان مردم باشد. بنابراین، مسافر کوی دوست می‌باید پندار و گفتار و کردار خود را هوشیارانه ارزیابی کند و مرز میان تقوی و محبوبیت و مقبولیت نزد مردم را از هم جدا سازد.

(۲) گناه و نافرمانی خویش را در حضور محبوب فراموش کند و تنها به محبوب خویش متوجه باشد زیرا بیان خطا و نافرمانی در حضور محبوب، مکدر ساختن صفای حضور محبوب است پس ادب اقتضا می‌کند در پیشگاه عظیم، سخنی از لغزش به میان نیاید و خطا به فراموشی سپرده شود و تنها محبوب و عظمت او منظور نظر سالک باشد و برای همیشه از توبه خود نیز توبه کند.

### شرایط توبه

خواجه عبدالله انصاری در مورد شرایط توبه گوید: ۲۷ «توبه سه شرط دارد: پشیمانی قلبی، عذرخواهی و پوزش‌طلبی، برکنده‌شدن و اقلاع از گناه». اما، امام خمینی (س) در بیان شرایط توبه

به آن حدیث معروف استناد می‌کنند<sup>۲۸</sup> که شخصی در حضور امیرالمومنین (ع) گفت: «استغفرالله» حضرت علی (ع) فرمود:

تکلکتک أمک! أتدری ما الاستغفار؟ إن الاستغفار درجة العالین؛ و هو اسم واقع علی ستة معانٍ: أولها الندم علی ما مضى. والثانى العزم علی ترک العود الیه ابدأ. والثالث أن تؤدّی الی المخلوقین حقوقهم حتی تلقى الله سبحانه أملس لیس علیک تبعّة. والرابع أن تعتمد الی کُلّ فریضة علیک ضبعتها فتؤدّی حقها. والخامس أن تعتمد الی اللحم الذی نبت علی السحت، فتذیه بالأحزان حتی تُلصق الجلد بالعظم و ینشأ بینهما لحم جدید. و السادس أن تُذیق الجسم ألمّ الطاعة کما أذقتة حلوة المعصية.<sup>۲۹</sup>

امام با توجه به این حدیث شریف، می‌فرمایند که دو رکن اصلی توبه «پشیمانی» و «عزم بر عدم بازگشت» است و معتقدند:

همین که این دو رکن توبه حاصل شد، کار سالک طریق آخرت آسان

شود و توفیقات الهیه شامل حال او شود.<sup>۳۰</sup>

و پس از آن، دو شرط دیگر که عبارتند از «ردّ حقوق مخلوق» و «ردّ حقوق خالق»، «از شرایط کمال توبه و توبه کامله است؛ نه آنکه توبه بدون آنها تحقق پیدا نمی‌کند یا قبول نمی‌شود، بلکه توبه بدون آنها کامل نیست...»<sup>۳۱</sup>.

### درجات توبه

درجاتی که برای توبه ذکر کرده‌اند، عبارت است از:

توبه عمّال که در این مرتبه انسان خاطی از اعمال فاسدی که انجام داده به اعمال صالح روی می‌آورد.

توبه زهاد که توبه از توجهی است که به دنیا پیدا کرده‌اند، سپس با بی‌توجهی و با بی‌رغبتی به دنیا، آن حالت گذشته را جبران می‌سازند.

توبه اهل حضور که توبه از آن غفلتی است که احیاناً بر ایشان حاصل شده که با حضور، آن را جبران می‌سازند.

توبه متخلقان که رجوع از اخلاق سیئه و تَخَلُّق شدن به حسنات اخلاقی است. توبه عارفان که رجوع از رؤیت حسنات مخلوقات است که با انتساب همه خوبیها به منشأ و مبدأ آنها، آن را جبران می‌سازند.

توبه موحدان که بازگشت از هر چه غیر حق است، می‌باشد. اینان در حقیقت کسانی هستند که به حقیقت توحید راه می‌یابند و موحد حقیقی می‌باشند.

علاوه بر اینها، حضرت امام یکی از اقسام توبه را توبه نصح دانسته‌اند و می‌فرمایند که شیخ بهایی در معنی توبه نصح و جوهری را از بزرگان نقل کرده است، بدین شرح:  
(۱) منظور از نصح، توبه‌ای است که نصیحت می‌کند مردم را تا آن‌گاه را از خود دور سازند و دیگر گرد آن نگردند.

(۲) منظور توبه‌ای است که صرفاً برای خدا و خالص از هر گونه شائبه‌ای باشد همان‌گونه که غسل خالص از شمع را «نصح» گویند و منظور از خلوص در اینجا آن است که علت پشیمانی و توبه و ندامت او شناخت زشتی گناه باشد نه ترس از دوزخ؛ و امام تصریح می‌فرمایند که محقق طوسی توبه از ترس عذاب و آتش جهنم را توبه نمی‌دانسته است.

(۳) واژه نصح از «نصاحه» به معنی «خیاطت» گرفته شده؛ یعنی توبه متصل می‌کند رابطه گناهکار را با اولیاء خدا، آن رابطه‌ای که به دلیل گناه قطع شده بود. درست مانند خیاطت که پارچه‌ها و قسمت‌های قطع شده لباس را به هم متصل می‌سازد.

(۴) نصح صفت تائب باشد و اسناد آن به توبه اسناد مجازی است نه حقیقی و آن‌گاه معنی اش این است که تائبین خود را نصیحت می‌کنند که به کاملترین شکل توبه کنند و آثار گناه را یکسره از قلوب خویش پاک گردانند و ظلمات بدیها را به نور خوبیها محو و نابود سازند.

### نتایج توبه

بیر هرات لطایفی نیز به سرایر توبه مترتب می‌داند و می‌گوید: «و لطایف سرائر التوبه ثلاثة اشياء: اولها ان تَنْظُرَ بَيْنَ الْجَنَایَةِ وَالْقَضِیَةِ فِیْتَعْرِفُ مَرَادَ اللَّهِ فِیْهَا...».<sup>۳۲</sup>

خلاصه آنکه اول قدم این است که سالکی طریق یا تائب به حق بازگشته به رابطه میان عمل خلافی که انجام داده با قضای الهی که او را به انجام چنین کاری قادر ساخته است پی‌ببرد و با

تفکر به این حقیقت:

۱- در قضای الهی عزت خداوند را دریابد.

۲- در پرده پوشی برگناهان نیکی و احسان خداوند را ببیند.

۳- در پذیرفتن عذر بندگان خاطی، کرم و بزرگواری خداوند را مشاهده کند.

۴- در بخشش و مغفرت به فضل حق پی برد.

۵- متوجه شود حجت و برهان خداوند را چنان است که همواره خداوند با حجت قاطع خویش - که مورد قبول بندگان است - برگناهان آنها کیفر می دهد.

خداوند به بندگان خود هشدار می دهد که این خود شما هستید که برای خود کیفر و مجازات رقم می زنید و با اختیار و قدرت خود به مخالفت برخاسته اید حال آنکه بر انجام ندادن آن امور نیز توانا بودید. «و اللطيفة الثانية: أن تعلم إن طلب البصير الصادق سيئة لم يبق له حسنة بحالٍ...»<sup>۳۳</sup>

اگر انسان بصیر و روشن بین در پی شناخت و جستجوی گناه خود برآید حسنه و نیکی برای خود نمی بیند زیرا اگر عملش خوب و خالص باشد آن را منت و لطفی از خالق خود می داند که به او ارزانی داشته و اگر آن را مشوب به عیب و نقصهایی همچون ریا و امثال آن ببیند درمی یابد که عمل ناقص است و لایق پیشگاه حضرت محبوب نخواهد بود، پس چه عمل خوب و چه عمل ناقص خود را حقیقتی قابل توجه و اعتبار نمی داند. امام در این زمینه می گویند:

هر کسی از گنهنش پوزش و بخشش طلبد

دوست در طاعت من غافر و تواب من است<sup>۳۴</sup>

و اللطيفة الثالثة: أن مشاهدة العبد الحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا

استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني الى معنى الحكم.<sup>۳۵</sup>

اگر سالک کوی دوست به مقام توبه راه یافت و به ضعف و نقص خود واقف شد و همه نعمتهای خداوند را منتی از سوی خالق دانست نتیجه چنین معرفتی این می شود که همه خوبیها را به خداوند نسبت دهد و حق تعالی را فیاض علی الاطلاق بشناسد و همه نواقص و شرور موجود در عالم هستی را به ممکنات نسبت دهد. محی الدین بن عربی می گوید:

انسان بایستی در شرور، خود را سپر خداوند قرار دهد و همه نواقص و

رخدادهای ناپسند را به خود منتسب کند و در کارهای خیر عکس این عمل کند؛ یعنی خداوند را سپر خویش بداند و همه خوبیها و خوبیها را به خداوند نسبت دهد.<sup>۳۶</sup>

و در واقع، انسان تائب پس از طی مراحل یاد شده حقیقت شریفه «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» را درمی یابد.

اما کاشانی صاحب مصباح الهدایه نتایج توبه را چهار چیز می داند که عبارتند از:<sup>۳۷</sup>

- (۱) کسب محبت الهی، زیرا خداوند فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ».<sup>۳۸</sup>
- (۲) پاک شدن از گناه که بزرگان طریقت گفته اند: «الْثَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ».
- (۳) تبدیل سیئات به حسنات، زیرا خداوند در کتاب هدایت وعده داده است که «يُبدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ».<sup>۳۹</sup>

(۴) تائب از گناه، چنان پاک و مبری می شود که خودش نیز گناه خود را نخواهد دید و از معصومین نقل است که خداوند به ملائکه خویش که حاملان عرش او هستند فرمان می دهد که چنان گناه او را پاک کنید که خود او نیز گناهِش را نبیند و نداند: «فَاعْفِرُوا لِلَّذِينَ تَابُوا».<sup>۴۰</sup>

امام خمینی (س) نیز در مورد نتیجه توبه می نویسد:

اگر توبه خالص باشد تائب، محبوب خداوند می شود سپس محبوبیت

نزد خالق نتیجه توبه است.

ایشان به نکته ای ظریف نیز توصیه می کنند و آن این است که انسان سالک، باید همواره متوجه باشد که اگرچه نتیجه توبه محبوبیت حضرت دوست را به دنبال دارد اما به یاد داشته باشد که توبه خالص بسیار دشوار است و بر فرض توفیق و صحت توبه باید به «كَمَنْ» در جمله «الْثَّائِبُ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ» توجه شود. زیرا فرق است میان دوستی که در همه عمر با صفا و خلوص رفتار کرده با دوستی که خیانت کرده و سپس عذر تقصیر خواسته است. پس با توجه به مشکل بودن توبه و ذکر این نکته، انسان باید همواره مراقب باشد و حتی الامکان از معاصی و نافرمانی پرهیز کند که به تعبیر ایشان «اصلاح نفس پس از افساد، از امور مشکله است».<sup>۴۱</sup>

با ذکر توصیه ای از امام خمینی (س) این بحث را به پایان می بریم.

ای عزیز، با بی احتیایی و سرسری از این مقام مگذر. تدبر و تفکر در

حال خود و عاقبت امر خویشتن کن...<sup>۴۲</sup>

ای عزیز، مبدا شیطان و نفس اماره وارد شوند بر تو و وسوسه نمایند و مطلب را بزرگ نمایش دهند و تو را از توبه منصرف کنند و کار تو را یکسره نمایند. بدان که در این امور هر قدر، ولو به مقدار کمی نیز باشد، اقدام بهتر است... گناهان متراکم است و خطاها متزاحم، از لطف خداوند مأیوس مشو و از رحمت حق ناامید مباش که حق تعالی اگر تو به مقدار مقدور اقدام کنی، راه را بر تو سهل می‌کند و راه نجات را به تو نشان می‌دهد... مبدا از رحمت حق غافل شوی و گناهان و تبعات آن در نظرت بزرگ آید. رحمت حق از همه چیز بزرگتر و به هر چیز شامل است: «داد حق را قابلیت شرط نیست»<sup>۴۳</sup>

ای عزیز، راه حق سهل است و آسان، ولی قدری توجه می‌خواهد. اقدام باید کرد.<sup>۴۴</sup>

## ورع

ورع، بعد از توبه دومین مقام در عرفان عملی است. بزرگان عرفان، ورع را ورزشی اخلاقی می‌دانند که برای تصفیه باطن و رفع کدورت از قلب لازم است.

### تعریف ورع

ورع در لغت به معنای پرهیزگاری، تقوا و پارسایی است<sup>۴۵</sup> و در اصطلاح عرفانی پرهیز از اموری می‌باشد که هر چند در شرع حرام نشده است؛ اما سالک طریق از آن خودداری می‌کند. مسافر کوی حقیقت پس از شناخت محرمات و حلیات، خود را ملزم به رعایت آنها می‌گرداند؛ اما گاه اموری مشتبه او را سرگردان می‌سازند و به حیرت می‌افکنند از این رو، از خوف هلاکت و فرونیفتادن در مهلکه از آن امور نیز پرهیز می‌کند که مبدا این امور زمینه ورود او را به اعمال خلاف و حرام فراهم سازد.

به همین جهت، برخی در معنای ورع گفته‌اند: ورع، اجتناب از شبهات است از بیم وقوع در محرمات.<sup>۴۶</sup> بنابراین، ورع پرهیز و احتراز و دوری جستن از شبهات است. برخی از رهیافتگان

طریق، ورع را برتر از تقوا دانسته‌اند به دلیل اینکه تقوا را ترک محذورات<sup>۴۷</sup> و محرمات می‌دانند و ورع را ترک شبهات معنا کرده‌اند. بدین ترتیب صاحب مقام ورع، مقامی برتر از متقی را کسب نموده است. زیرا از حرامهای شرعی و عرفی پرهیز می‌کند.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «الْوَرَعُ يُضْلِحُ الدِّينَ وَ يَصُونُ النَّفْسَ وَ يُزَيِّنُ الْمَرْوَةَ»؛ همچنین می‌گویند: «مَعَ الْوَرَعِ يُمِيزُ الْعَمَلُ»<sup>۴۸</sup> و امام صادق نیز می‌فرماید: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ صُونُوا دِينَكُمْ بِالْوَرَعِ».<sup>۴۹</sup>

شیخ ابوعلی دقاق معتقد است که انسان با ترک حرام از دوزخ نجات می‌یابد و با ترک شبهه به بهشت رهسپار می‌شود.

حسن بصری اصلاح و استحکام دین را در رعایت ورع می‌داند و آفت دین را طمع می‌خواند. خواجه عبدالله انصاری، ورع را هفدهمین منزل می‌شمارد و آن را چنین تعریف می‌کند. «الورع توق مستقصى علی حذر او تخرج علی تعظیم».<sup>۵۰</sup>

بنابراین، سالک کوی دوست با بزرگ‌شمردن فرمانهای محبوب و واجب اطاعه دانستن آن اوامر، به پرهیز از شبهه‌ها ملزم می‌شود تا مبادا به دام آنها افتد؛ زیرا فرمان خداوند را نیز در گوش دارد که فرمود: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا»<sup>۵۱</sup> و از رسول گرامی (ص) نیز روایت شده که فرمودند: «مَنْ رَعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ»<sup>۵۲</sup> کسی که در اطراف چاهی مشغول گردش است، احتمال می‌رود که در آن چاه فرو افتد؛ پس برای پرهیز از این خطر محتمل، شرط عقل این است که از کنار مهلکه نیز عبور نکند.

ورع چون هر حقیقت دیگری ظاهری و باطنی دارد. ظاهر آن همان پرهیز و احتراز از امور شبهه‌ناک است و باطن آن ترس از خداست که از معرفت به حق و عظمت حق تعالی حاصل می‌شود و نتیجه چنین خوفی بار یافتن به حریم قدس ربوبی است؛ زیرا مهربان خداوند خائضین عن الله‌اند. بشر حافی<sup>۵۳</sup>، عارف قرن سوم، ورع را مکمل ایمان دانسته و معتقد است سخاوت و بخشش به هنگام تنگدستی و ورع در خلوت و پنهانی از سخت‌ترین کارها است.

امام خمینی (س) ورع را پایه و اساس همه کمالات معنوی و مقامات اخروی می‌داند و معتقدند عبادت که انقیاد و ارتیاض نفس است و انسان را به فلاح و کمال می‌رساند بدون داشتن حالت پرهیز از حرام الهی نمی‌تواند ثمربخش باشد؛ در حقیقت انسان با «ورع» صفحه دل

خویش را از کدورت و آلودگی عالم ماده و طبیعت رها می‌سازد و با عبادت و اعمال عبادی آن را مزین و منقش به نقوش زیبای خدا محوری و خدا باوری می‌گرداند. امام سپس در مورد واژه «ورع» به بحث می‌پردازد<sup>۵۴</sup> و نهایتاً معنای آن را تقوی و شدت پرهیزگاری می‌خوانند که سالک طریق با متصف شدن به این حالت می‌تواند خود را از تجاوز از حریم عقل و شرع مصون بدارد. امام خمینی (س) ضمن شرح حدیث ۲۹ به توضیح این مقام و توضیحاتی راجع به دومین توصیه پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) که توصیه به «ورع» است، می‌پردازد. در این سفارش پیامبر (ص) پس از امر به ورع می‌فرمایند: «ولا تجتری علی خیائنه ابداً». امام می‌گویند:

واژه خیانت که پس از ورع آمده است می‌تواند بیان‌کننده دو مطلب

باشد:

الف) خیانت را نوعی از انواع معاصی بدانیم که پیامبر (ص) پس از امر به پرهیز از کل معاصی به دلیل اهمیت این نوع از آن، برای تأکید بیشتر مجدداً ذکر فرموده‌اند. زشتی و قبح خیانت افزون بر قبح شرحی، قبح عقلی نیز دارد و هر عقل سلیمی زشت و ناپسند بودن آن را باور دارد؛ انسان خائن از جامعه انسانی طرد می‌شود و چنین انسانی از مدنیت به دور است و عضویتی در مدینه فاضله نخواهد داشت؛ و چون پایه و اساس اعتماد بر امانت داری و ترک خیانت گذاشته شده است، به دلیل بی‌اعتمادی مردم به او زندگی انفرادی سخت و دشواری را خواهد گذراند؛ زیرا انسان مدنی بالطبع است و با کمک و یاری دیگران می‌تواند زندگی متعالی و مطلوب را پی‌ریزی کند؛ در نتیجه چنین انسانی با این خصوصیت از جامعه بشری طرد شده و به حیوانات وحشی ملحق می‌گردد.<sup>۵۵</sup>

حضرت امام در بیان عظمت و اهمیت امانت احادیث معتبری از ائمه (ع) مطرح می‌کند که در همان شرح آورده است:

ب) می‌توان برای خیانت معنایی عام در نظر گرفت و مطلق معاصی یا مطلق ارتکاب موانع سیرالی الله را خیانت دانست.<sup>۵۶</sup> بدین ترتیب با این نگرش و اعتقاد که همه اعضا و جوارح و قوای انسان و اوامر و تکالیف الهی امانت<sup>۵۷</sup> حضرت حقند، هرگونه سرپیچی و نافرمانی از دستورهای خالق

هستی، خیانت در امانت به حساب می‌آید و حتی توجه نمودن قلب به غیر حق می‌تواند از جمله خیانتها لحاظ گردد.

نتیجه آنکه، حضرت امام برای عموم مردم ورع را از مهمترین منازل دانسته و تحصیل آن را برای مسافر طریق آخرت ضروری شمرده‌اند و نیز معتقدند قلبی که به دور از ورع باشد، تیرگی گناه او را فرو می‌گیرد و از کراماتی که خداوند وعده فرموده است، محروم می‌گردد «علیکم بالورع فانه لا ینال ما عندالله الا بالورع»<sup>۵۸</sup> و البته این محرومیت خذلان و شقاوتی بزرگ می‌باشد.

### انواع ورع

ابو نصر سراج صاحب اللمع برای ورع سه مرتبه قائل شده است:

- ۱) ورع مبتدیان، پرهیز کردن از امور شبهه‌ناک است.
- ۲) ورع اهل دل که مبادا قلوب اینان به اموری غیر از حقیقت متوجه شود.
- ۳) ورع عارفین و واصلان از هر امری که مبادا توجه و نظر آنان را از محبوب و مقصودشان بگرداند؛ زیرا عارف بالله باید در هر چه بنگرد محبوب خویش را ببیند «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و معه و بعده»<sup>۵۹</sup>.

شیلی<sup>۶۰</sup> نیز به سه نوع ورع معتقد است:

- ۱) ورع به زبان که از گفتن بسیار و ادای سخنان لغو و بیهوده اسماک ورزد.
  - ۲) ورع به ارکان که نتیجه‌اش دوری جستن از هر امر مشکوک و حرام است.
  - ۳) ورع به قلب که در این مرحله سالک، هر گونه اندیشه نادرست و غرض دون شأن انسانیت را در مخیله خویش راه ندهد؛ زیرا در ضمیر او نمی‌گنجد به غیر از دوست کس.<sup>۶۱</sup>
- اما برخلاف اقوال فوق، صاحب مجمع البحرین، ورع را چهارگونه می‌داند:<sup>۶۲</sup>
- ۱) ورع تائبان که مکلف از گناه و عصیان دوری می‌کند.

۲) ورع صالحان که انسان خداجوی از شبهات و امور شبهه‌ناک اجتناب می‌کند.

۳) ورع متقیان که سالک طریق دوست از اموری که حرام نشده است به خاطر قرب و راه

یافتن به حریم قدسی ربوبی از آنها پرهیز می‌کند.

- (۴) ورع صدیقان که انسان شیفته و عاشق کمال مطلق از هر چه غیر او باشد، حذر می‌کند. امام خمینی (س) پنج نوع ورع را مطرح می‌فرماید که عبارتند از:
- (۱) ورع عموم مردم که از ارتکاب به گناهان کبیره پرهیز می‌کنند.
- (۲) ورع خواص مردم که از امور مشتبّه پرهیز می‌کنند تا مبادا گرفتار محرمات گردند.
- (۳) ورع زهاد و اهل زهد و آن پرهیز و دوری جستن آنان از امور مباح است؛ یعنی از آن دسته اموری که شرع حرام ندانسته، پرهیز و دوری کنند تا از آلودگی و کدورت مادیات مصون بمانند.
- (۴) ورع اهل سلوک و آن پرهیز کردن آنان از نگریستن به دنیا و نعمتهای آن است؛ زیرا اینان خواستار رسیدن به مقامات معنوی‌اند و قطع نظر از دنیا را مقدمه آن می‌دانند.
- (۵) ورع مجذوبان که پرهیز اینان پرهیز از مقامات معنوی است؛ زیرا مقصدشان وصول به باب الله است و مطمئن نظر اینان شهود جمال خداوندی است.
- (۶) ورع اولیاء که پرهیز اینان از توجه داشتن به غایت است؛ زیرا فانی فی الله‌اند و مستغرق در او، پس چیزی جز حق نمی‌بینند که بخواهند از آن پرهیز کنند.
- امام این توضیح مختصر را کافی نمی‌دانند و معتقدند هر کدام از این انواع، شرحی مفصل می‌طلبند.<sup>۶۳</sup>

پیر هرات برای ورع درجاتی قائل است و آن را چنین تقسیم‌بندی می‌کند: «وَهُوَ عَلَى ثَلَاثِ دَرَجَاتٍ، الدَّرَجَةُ الْأُولَى: تَجَنُّبُ الْقَبَائِحِ لِحُصْنِ النَّفْسِ وَ تَوْفِيرِ الْحَسَنَاتِ وَ صَيَانَةِ الْإِيمَانِ».<sup>۶۴</sup> یعنی سالک طریق حق از محرمات و زشت‌کاریها دوری می‌گزیند تا نفس از همراهی فساق در امان بماند و به طور فراوان کارهای نیک و حسنه انجام می‌دهد تا از ضعف ایمان مصون بماند. «الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ حِفْظُ الْحُدُودِ عِنْدَمَا لَا بَأْسَ بِهِ، إِيقَاءُ عَلَى الصِّيَانَةِ وَ التَّقْوَى وَ صَعُوداً عَنِ الدَّنَائَةِ وَ تَخَلُّصاً عَنِ اقْتِحَامِ الْحُدُودِ».<sup>۶۵</sup> یعنی سالک طریق دوست در این مقام بایستی حدود الهی را حتی در اموری که از آن نهی نشده رعایت کند و از آنچه او را به شک و بددلی می‌کشاند، دوری جوید تا مبادا تقوایی که در مقام پیشین حاصل است، آسیب ببیند. پس برای حفظ مقام تقوا و ماندن در آن خود را به پرهیز و احتراز از اموری ملزم می‌سازد که در شریعت حرمتی ندارد. «الدَّرَجَةُ الثَّلَاثَةُ: التَّوَرُّعُ عَنِ كُلِّ دَاعِيَةٍ تَدْعُو إِلَى شَتَاتِ الْوَقْتِ، وَ التَّلَطُّقُ بِالتَّفَرُّقِ».<sup>۶۶</sup> و «عارض يُعَارِضُ حَالَ الْجَمْعِ».<sup>۶۷</sup>

خلاصه آنکه سالک در این مقام از هر عامل و انگیزه‌ای که او را پراکنده خاطر سازد پرهیز می‌کند، هر اندیشه‌ای را که ممکن است خاطر او را مشوش سازد، طرد می‌نماید و از هر پیشامدی که او را به تفرقه اندازد و جمیعت خاطر او را تهدید کند دوری می‌جوید. اگر در مرحله قبل، از هر عامل تفرقه‌انگیزی دوری می‌جست، در مرحله آخر و پس از رسیدن به مقام جمع، برای حفظ این مقام از آن دوری می‌جوید؛ یعنی در درجه اول برای رسیدن به مقام جمع کوشش می‌کند و در درجه نهایی برای حفظ مقام جمع می‌کوشد.

## زهد

زهد سومین مقام عرفانی و به حسب لغت خلاف رغبت است<sup>۶۸</sup> و عبارت است از ترک شیء و اعراض از آن و بی‌میلی و بی‌رغبتی به آن.

### تعریف زهد

زهد در اصطلاح عرفان حالتی است نفسانی و مانند سایر صفات نفسانی و مقامات انسانی دارای مراتب و درجات متعددی است و مراد بی‌میلی‌ای است که با ترک آن همراه باشد. برخی از بزرگان معرفت زهد را با حکمت نزدیک دانسته و گفته‌اند زهد و حکمت قرین یکدیگرند و معتقدند از آنجا که زاهد حکیم است «عالی» را در پای «دانی» قربانی نخواهد کرد، روح جاویدان را در تنگنای عالم طبیعت محصور نخواهد ساخت. انسان از دید زاهد، می‌تواند دنیا را در تصرف خود در آورد و آن را مسخر خود سازد. چرا که: «أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَّا فِي الْأَرْضِ»<sup>۶۹</sup> ولی هرگز نباید خود را مفتون و گرفتار آن کند. بنابراین، از نگاه زاهد خود باختن در برابر دنیا و خود را ملعبه هواهای نفسانی ساختن، شایسته مقام عالی و رفیع حضرت انسان نیست.

زاهد همواره پیام خالق خویش را در عمق وجود خود می‌شنود که: «بِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَّا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَآءَاثِكُمْ»<sup>۷۰</sup> بنابراین، زاهد با از دست دادن نعمتی خود را نمی‌بازد همچنان‌که از به دست آوردن نعمت و حشمتی مغرور نمی‌گردد.<sup>۷۱</sup>

انسان زاهد پس از آنکه نفس خویش و آئینه دل خود را با توبه و ورع آراسته ساخته و مصفا

نمود، وجودش از هرگونه زنگار هوئی و هوسی پاک می‌گردد. در این موقعیت دنیا را صرفاً معبری می‌بیند که باید از آن عبور کند تا به حقایق جاویدان برسد در نتیجه، به امور مادی توجهی نداشته و حتی الامکان از آنها دوری می‌نماید او در دنیا به عالم باقی می‌اندیشد و آخرت را زیبا می‌بیند و به آن روی می‌آورد و حقیقت مقام «زهد» برای او تجلی می‌کند و معنا و مفهوم گفته‌شده‌ی کسانی که «زهد» را نتیجه و ثمرهٔ حکمت و علم و هدایت دانسته‌اند درک می‌کند. بنابراین، حکیم همان زاهد در دنیا است. «الحکیمُ هُوَ الزَاهِدُ فِي الدُّنْيَا» کاشانی در مصباح علت اینکه زهد را نتیجه حکمت دانسته‌اند این‌گونه توضیح می‌دهد:

زهد نتیجهٔ حکمت است از آن جهت که حکیم کسی را گویند که بنای کارها بر اساس محکم نهاد و شک نیست که زاهد به جهت اعراض از دنیای فانی و رغبت در آخرت باقی، بنای کار خود بر قاعدهٔ محکم نهاده است.<sup>۷۲</sup>

و در ادامه می‌نویسد: «در خبر است من زهد فی الدنيا اسکن الله الحکمة قلبه و انطق بها لسانه».

از منظر کاشانی همان‌گونه که از زهد ثمره‌ای چون حکمت به بار می‌آید رغبت به دنیا نیز موجب جهالت و کوری دل می‌گردد.<sup>۷۳</sup>

خواجه عبدالله انصاری در تعریف زهد می‌گوید: «الزهد اسقاط الرغبة عن الشيء بالکلیة و هو للعامة قربة و للمريد ضرورة و للخاصة فسنة». توضیح آنکه زاهد هرگونه رغبت و تمایلی را به شیء از خود ساقط ساخته است زیرا خود را برتر از وابستگی به امور زوال‌پذیر دنیا می‌داند. زهدورزی برای عامهٔ مردم موجب نزدیکی به خداوند می‌گردد زیرا توجه خود را از امور فانی به حقیقت باقی معطوف می‌گردانند. خداوند پاداش چنین زهدی را قرب به خود قرار داده است. اما برای مرید یک ضرورت محسوب می‌شود زیرا «مرید» کسی است که قلب خود را با خدا یگانه ساخته است و اگر زهد نرزد و به امور دنیوی توجه کند حالت «جمع» او به تفرقه تبدیل می‌شود، پراکنده دل می‌گردد. مرید کسی است که از همه باز آمده و با او نشسته، اگر زهد نرزد دیگر محبوب خویش را در حالت جمع نتواند دید و گرفتار کثرت‌بینی و تفرقه می‌شود که دون شأن و منزلت اوست.

برای خاصان و منتهیان مقامی پست و دون است از این‌رو که آنان هرگز به دنیا و متعلقات آن

نگاه استقلالی نداشته‌اند که بخواهند از آن دل برکنند، هرچه می‌بینند جلوهٔ حضرت محبوب است و پرتو جمال لم یزلی. از منظر اینان جملهٔ آفرینش یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاده است. بنابراین، تعلق خاطر و دل بستگی آنان به حقیقت هستی است نه پرتوهای وجود، از این جهت زهدورزی در نظر اینان پست و دون و از ضعف معرفت است.<sup>۷۴</sup>

امام خمینی (س) در تعریف زهد می‌گویند: اگر زهد عبارت باشد از ترک دنیا برای رسیدن به آخرت، از اعمال جوارحی محسوب می‌گردد و اگر عبارت باشد از بی‌رغبتی و بی‌میلی به دنیا که با ترک دنیا ملازمت داشته باشد، از اعمال جوانحی به حساب می‌آید.

امام زهد را فطری بشر دانسته و از لوازم فطرت مخموره برمی‌شمرند و معتقدند که در انسان دو فطرت اصلی و فرعی وجود دارد. سایر فطریات به این دو رجوع می‌کنند و آن دو فطرت عبارتند از: فطرت عشق به کمال مطلق، که فطرت اصلی و استقلالیه است. فطرت تنفر از نقص، که آن فطرت فرعیه می‌باشد.

به عبارت دیگر، تمام دعوت انبیاء الهی برای دو مقصد است که یکی اصلی و استقلالی است و دیگری عرضی و تبعی. «آنچه مقصد ذاتی و غایت بعثت و دعوت انبیاء (ع) است آن است که انسان طبیعی لحمی حیوانی بشری، انسان لاهوتی الهی ربانی روحانی شود و افق کثرت به افق وحدت متصل شود... این کمال حقیقت معرفت است.»<sup>۷۵</sup> و این مقصد ذاتی با دو امر اقبال به سوی خدای تعالی و ادبار از غیر حق و اعراض از ما سوی الله متحقق می‌شود.

درواقع، امام اعراض از دنیا و ماسوی الله را زهد حقیقی می‌دانند. در نظر ایشان زهد که حالت نفسانی است با عمل ملازمت دارد. در حقیقت زهد پیوند نظر و عمل می‌باشد نه نظر صرف است و نه عمل تنها. ایشان با استشهاد به آیهٔ مبارکه «لِيَكِيلًا تَأْسُوا عَلٰی مَا فَاَتَكُمْ و لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» می‌فرمایند:

این آیه شریفه شاهد بر کلام سابق ماست که زهد را از صفات نفسانیه

ملازم با عمل گرفتیم نه نفس ترک.<sup>۷۶</sup>

از منظر امام خمینی (س) زهد مقدمه‌ای است برای وصول به جمال جمیل؛ بنابراین، خود زهد مطلوب نهایی و مقصد اصلی نیست بلکه واسطه‌ای است برای رسیدن به مقصد اصلی و استقلالی؛ و برای مقدمه دانستن «زهد» به این سخن حضرت علی (ع) استشهاد می‌کنند که «إِنَّ

مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الرَّهْدَ فِي الدُّنْيَا».<sup>۷۷</sup>

و در همین راستا، زهد را کلید گشاینده آخرت می دانند و توجه می دهند که «فلسفه وجودی کلید، گشایندهی آن است بنابراین، زهد که مفتاح باب خیرات است... مقصود بالذات نیست چنانچه مفتاح خود، مقصود بالذات نیست بلکه برای فتح باب است».<sup>۷۸</sup>

دیدیم که امام رغبت به دنیا را عامل اصلی دور شدن از خداوند می دانند که نهایتاً انسان را از سلوک الی الله باز می دارد و هر چیزی که انسان را از حق تعالی باز دارد، دنیا می خوانند. بنابراین، زهد از دید امام عبارت است از ترک هر چیزی که انسان را از خداوند غافل نماید. اما در یک تحلیل عقلانی نتیجه می گیرند که عامل اصلی رغبت به دنیا احتیاج فطرت است. وقتی فطرت انسان، گرفتار حُجب طبیعت شود محبوب خود را در شاخه‌ای از شعبه‌های طبیعت جستجو می کند از این رو به آن دل بستگی پیدا می کند و در نتیجه از جمال جمیل مطلق باز می ماند.

امام زهد حقیقی را از بزرگترین جنود عقل در جهان می دانند<sup>۷۹</sup> که انسان به واسطه آن به عالم قدس پرواز می کند و انقطاع الی الله برای او حاصل می شود. رغبت به دنیا و توجه به زینتهای آن را بزرگترین جنود ابلیس و دقیقترین دام نفس می دانند که به واسطه آن انسان به دام بلا می افتد و از رسیدن به مقام انسانیت محروم می شود.

امام محبت را ضخیم ترین حجاب حقیقت می دانند که: «حُبُّ الشَّيْءِ وَ يُعْمَى وَ يُصَمُّ»<sup>۸۰</sup> و دنیا دوستی و رغبت به آن را گناه دانسته و موجب انحراف سالک از مسیر حقیقی اش برمی شمردند که «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» پس با زهدورزی، محبت دنیا و رغبت و توجه به اموری که او را از حقیقت دور می سازد ریشه کن شده در نتیجه هفتاد هزار حجب نورانی و ظلمانی که بر سر راه سالک قرار گرفته و مانع رؤیت حقیقت است زوده شود.

به نظر امام «اخلاص» نیز با زهد در برخی از حالات شریک است. چنانچه در حدیث مشهور آمده است کسی که چهل روز برای خدا خالص شود چشمه های حکمت از قلبش بر زبانش روان می گردد. بنابراین، اگر نتیجه زهد، حکمت است نتیجه اخلاص نیز حکمت است «پس زهد با اخلاص در ترک آمال و مقاصد خود شریک است».<sup>۸۱</sup>

## درجات زهد

پیر هرات زهد را بر سه درجه می‌داند و می‌گوید:

الدرجة الاولى: الزهد في الشبهة، بعد ترك الحرام بالحد من المعصية (المعصية) والانقضاء من المنقصة وكراهة مشاركة الفساق.<sup>۸۲</sup>

توضیح اینکه، سالکی که به مقام زهد قدم می‌گذارد پس از ترک امور حرام که محبوب او را از انجام آنها پرهیز داده است از اموری هم که مشکوک است به دلیل رعایت حرمت و بزرگداشت امر محبوب دوری می‌جوید زیرا همواره نگران است که عملی از او سر بزند که مورد پسند محبوب واقع نشود. سالک به مقام زهد رسیده همواره باید از اموری که موجب نقص و کندی سیر و سلوک او می‌گردد، پرهیز کند.

الدرجة الثانية: الزهد في الفضول، و ما زاد على المسكة و البلاغ من القوة؛ واختتام التفرغ الى عمارة الوقت، و حسم الجأش، و التحلي بسحلية الانبياء و الصديقين.<sup>۸۳</sup>

خواجه عبدالله انصاری مرحله اول از درجه دوم را پرهیز از امور زاید می‌شمارد و مرحله دوم را زدودن پریشان‌خاطری از دل می‌داند. در نظر او توجه به دنیا و دیدن کثرات، طمأنینه و جمعیت خاطر او را برهم خواهد زد و مرحله سوم را آراسته‌شدن به زیور انبیا و صدیقین می‌داند؛ زیرا همه این بزرگان اهل زهدند. پس برای قرار گرفتن در زمره و مسلک آنان به شیوه آنان عمل می‌کند و به دنیا رغبتی نشان نمی‌دهد البته روشن است که صاحب مال و ثروت بودن منافاتی با تعلق و دل بستگی به دنیا ندارد و چنان‌که حضرت سلیمان (ع) که پیامبری از پیامبران خداوند است هم صاحب شوکت و ثروت بود و هم در زمره زهاد به شمار می‌رفت.

و الدرجة الثالثة: الزهد في الزهد وهو بلائمة اشياء: باستحراق ما زهدت فيه و استواء الحالات عندك، والذهاب عن شهود الاكتساب - ناظرأ إلى وادي الحقائق.<sup>۸۴</sup>

اما امام خمینی (س) درجات زهد را به نحو دیگری مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند:

درجه اول، زهد عامه است و آن عبارت است از إصراض از دنیا اما به

قصد رسیدن به نعمتهای آخرت و انگیزه چنین زهدی آن است که شخص زاهد به بعضی از مراتب آخرت ایمان یافته اما هنوز در اسارت خویش است؛ یعنی به دستور عقل، شهوات زایل شدنی را برای رسیدن به لذات باقی ترک کرده است. بنابراین، ترک شهوت برای شهوت است.<sup>۸۵</sup>

درجه دوم، زهد خاصه است و آن اعراض از لذایذ شهوانی است برای رسیدن به مقامات عقلانی. این چنین زهدی در اثر ایمان به مراتب عالی از عالم آخرت حاصل شده است که به واسطه چنین ایمانی لذات جسمانی و حیوانی در نظرش حقیر و کوچک می‌شود. بنابراین، این ایمان و اعتقاد مبدأ اعراض و منشأ انصراف نفس می‌شود<sup>۸۶</sup> و چون این اعراض نیز برای لذت است - گرچه لذت روحانی - قدم نفسانی در کار است. بنابراین، زهد حقیقی نیست این نیز ترک شهوت و لذت است برای شهوت و لذت.<sup>۸۷</sup>

درجه سوم، زهد اخص خواص است؛ یعنی زهد خصیصین و برگزیدگان و آن عبارت است از اعراض از لذات روحانی و ترک مشتهات عقلانی برای رسیدن به مشاهده جمال جمیل الهی و دستیابی به حقایق ربانی. این مرحله عالی زهد، اول مقام اولیاء و محبان است. پس «زاهد حقیقی کسی است که ترک کند غیر خدا را برای خدا».<sup>۸۸</sup>

## فقر

فقر یکی دیگر از مقامات عرفانی است که سالک طریق برای دستیابی به کمال مطلوب خود باید بدان دست یابد.

### تعریف فقر

فقر در لغت به معنای تهیدستی، تنگدستی و درویشی است<sup>۸۹</sup> اما در اصطلاح عرفانی، صفت عبید است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَنْتُمْ أَلْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ أَلْسَعَىٰ الْحَمِيدُ».<sup>۹۰</sup>

لذا فقیر در مسلک عرفان کسی است که نیازمندی خویش را به خالق و معبود خود درک کند،

فانی در معبود خویش شود و همه اوصاف و حتی وجود خود را مرهون لطف و عنایت معبود خویش بدانند؛ بنابراین، فقیر در مذهب عرفان با هر فکر و اندیشه‌ای که نشانی از انیت و توانمندی غیر او داشته باشد مخالف است.

حضرت امام فقر را در مقابل غناء مطرح کرده و می‌فرمایند که غنا از اوصاف کمالیه نفس است، بلکه از صفات کمالیه موجود بما آنه موجود است و از این جهت غنا از صفات ذاتیه ذات مقدس حق جل و علا است... در غیر پیشگاه مقدس حق، جل جلاله، که بالذات می‌باشد غنای حقیقی حاصل نمی‌شود... سایر موجودات از حسیض خاک تا ذروه افلاک و از هیولای اولی تا جبروت اعلی فقر و نیازمنداند.<sup>۹۱</sup>

در عین حال می‌توان گفت فقر حقیقی است که طالبین خود را مستغنی و بی‌نیاز می‌سازد در حالی که طالبین کمتر به خواسته خود دست می‌یابند؛ به عبارت دیگر، فقرا بی‌نیازند و اغنیاء نیازمند. منظر نگاه فقیر، افقی و وسیع و چشم اندازی بیکران است. حقیقی جز حضرت محبوب و جمال مطلق، او را خرسند و راضی نمی‌سازد، او تمام مقدرات و پدیده‌های جهان هستی را در دست قاهری حکیم می‌بیند و خود را نیز مقهور قدرت خداوند لایزال می‌یابد. بنابراین، به مقام فناء می‌رسد که البته این فناء عین بقاء است زیرا وجودی حقانی می‌یابد و مصداق حدیث شریف قرب نوافل می‌گردد. به گفته شیخ عطار:

بعد از این وادی فقر است و فنا  
عین وادی فراموشی بود  
کی بود اینجا سخن گفتن روا  
لنگی و کژی و بیهوشی بود<sup>۹۲</sup>

وی در جایی دیگر فقر را همسایگی با خدا می‌داند و حاصل آن را تسلط بر جهان هستی برمی‌شمرد:

فقر اگر چه محض بی‌سرمایگیست  
این چه بی‌سرمایگی باشد که هست  
با خدای خویشتن همسایگیست  
تا ابد هر دو جهانش زیر دست  
چون به چیزی سر فرو نارد فقیر  
پس ز بی‌سرمایگی نبود گزیر<sup>۹۳</sup>

و از این، معنای بلند سخن حضرت ختمی مرتبت فهمیده می‌شود که فرمود: «الْفَقْرُ فخری». با تعاریف فوق معلوم می‌گردد که فقر منافاتی با ثروت مادی ندارد چه بسا فقرایی که از ثروتمندان جامعه خویشند و بی‌بهره‌گان از ثروت و نعمتهای مادی که فقیر محسوب نمی‌شوند.

البته از سوی دیگر، امام خمینی (س) تصریح دارند که ثروتمندی مادی موجب غنای نفسانی نمی‌گردد، بلکه می‌توان گفت کسانی که از نظر نفسانی غنی نیستند، به داشتن مال و منال و ثروت، حرص و آزشان افزونتر می‌گردد و در حقیقت نیازمندی آنان نیز بیشتر می‌شود. از منظر امام «ثروتمندان فقرايي هستند در صورت اغنياء و نیازمندانی هستند در لباس بی‌نیازان» و معتقدند که «... اگر کسی پشت پا بر علاقه‌مندی دنیا زد و روی دل و وجهه قلب را متوجه به غنی علی الاطلاق کرد و ایمان آورد به فقر ذاتی موجودات و فهمید که هیچ یک از موجودات از خود چیزی ندارند و هیچ قدرت و عزت و سلطنتی نیست مگر در پیشگاه مقدس حق و به گوش دل از هاتف ملکوتی و لسان غیبی شنید کریمه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» آن وقت مستغنی از دو عالم شود به طوری که قلبش بی‌نیاز شود که ملک سلیمان در نظرش به پیشیزی نیاید...»<sup>۹۴</sup>

ذوالنون مصری می‌گوید: «علامت غضب خداوند بر بنده آن است که فرد از فقر خایف باشد.» با این بینش، سالک طریق حق می‌باید طالب فقر باشد و در اکتساب آن بکوشد و جمله آخر در تعریف فقر، آن است که خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد: «الفقر اسمٌ للبراءةِ مِنْ رُؤْيَةِ الْمَلَكَةِ»<sup>۹۵</sup>.

با توجه به اینکه انسان، عبد و مربوب پروردگار است، مالک وجود خویش هم نیست چه رسد به اینکه نسبت به اشیاء احساس مالکیت داشته باشد. پیر هرات به نقل قول زیبایی از مولی‌الموحدین علی بن ابیطالب (ع) اشاره می‌کند که در نهج البلاغه آمده است:

سَمِعَ رَجُلًا يَقُولُ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، قَالَ (ع) إِنْ قَوْلَنَا إِنَّا لِلَّهِ إِفْرَازُ  
أَنْفُسِنَا بِالْمَلِكِ وَقَوْلَنَا إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ إِفْرَازُ أَنْفُسِنَا بِأَهْلِكَ.<sup>۹۶</sup>

### درجات فقر

پیر هرات مقام فقر را بر حسب سالکان طریق به سه درجه تقسیم کرده است:

الدرجة الاولى: فقر الزهاد؛ و هو نفض اليدين من الدنيا ضبطاً أو طلباً، و  
اسكات اللسان عنها ذماً أو مدحاً، والسلامة منها طلباً أو تركاً. وهذا هو الفقر  
الذي تكلموا في شرفه.<sup>۹۷</sup>

انسان سالک در صورتی که نعمتی به دستش رسید بخشش کند و اگر نصیبش نشد آن را مطالبه نکند و در مدح و ذم دنیا زیان نگشاید زیرا توجه دارد که ذم و ستایش هر دو پرداختن به دنیا است و «زاهد» از این کار مبرئ است. از مطالبه امور دنیوی پرهیز کند؛ یعنی هم در ظاهر و هم در باطن و درون خویش، تعلق خاطری به امور فانی و زوال‌پذیر دنیا نداشته باشد چه در جهت ترک آنها و چه در جهت طلب آنها زیرا توجه به ترک دنیا در صورت توفیق آن آفاتی را نیز به دنبال می‌آورد و انسان سالک را گرفتار و مبتلا می‌سازد به بلاهایی مانند عجب، غرور ...

پیر هرات در مورد درجه دوم فقر می‌گوید:

و الدرجة الثانية: الرجوع الى السبق بمطالعة الفضل، و هو يورث  
 الخلاص من رؤية الاعمال، و يقطع شهود الاحوال، و يمحض من ادناس  
 مطالعة المقامات.<sup>۹۸</sup>

پس سالک کوی دوست با نگرش به فضل خداوند متذکر سابقه عدمی خود می‌شود و در می‌یابد که وجود و استعداد و استحقاق او نیز مدیون فیوضات الهی است. با فیض اقدس الهی استعداد او تعیین یافته است و با فیض مقدس کمالات و جود او به تحقق می‌رسد. این نگرش او را از پلیدی و آلودگی خودبینی و خود پرستی نجات می‌بخشد.

و الدرجة الثالثة: صحة الاضطرار، و الوقوع في يد المنقطع الواحدني، و  
 الاحتباس في قيد التجريد، و هذا فقر الصوفي.<sup>۹۹</sup>

توضیح آنکه سالک کوی حقیقت، درماندگی و اضطرار خود را مشاهده کند و ببیند هر چه بر او جاری شده و هر حکمی که بر او رقم خورده است به حکم سابقه ازلی است و او را در پذیرش یا عدم پذیرش اختیاری نیست. در حقیقت او نه صاحب فعلی است، نه وصفی، نه وجودی، زیرا صفت و فعل متأخر و عارض بر وجود است و وجود او در اختیار او نیست. او با تمام وجود در می‌یابد که همه چیز فانی است جز «وجه» خداوند و خود را در حضرتی حس کند که در آنجا نه اسمی از او باقی است نه رسمی و نه وصفی. بنابراین، به مقام «فناء» راه می‌یابد پس «فقر» فانی شدن در معبود و هستی مطلق است، استهلاک در حضرت ربوبی است، از خود به در آمدن و به خالق هستی پیوستن است، از خود فانی شدن و باقی به بقاء او گردیدن است.

## صبر

صبر در لغت به معنای خودداری از شکایت، دم فرو بستن، سخن به شکوه نگشودن و اظهار بی‌تابی نکردن است؛ اما در اصطلاح عرفانی، مقامی است نفسانی که سالک الی الله با نیروی مجاهده و ریاضتهای خاص بدان دست می‌یابد.

خداوند در قرآن کریم که کتاب انسان‌سازی است، پیروان خود را امر به صبر می‌کند «وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ»<sup>۱۰۰</sup> و اگر چه در ابتدای آیه از مؤمنان می‌خواهد که صبر پیش گیرند؛ اما در دنباله آن به نکته دیگری اشاره می‌فرماید که صبر حاصل نمی‌شود مگر با توفیق الهی. پس اگر چه «صبر» در اصطلاح عرفانی «مقام» است و اکتسابی و خداوند هم امر به آن می‌کند اما دنباله آیه تصریح دارد که صبر مانند دیگر مقامات بدون توفیق الهی حاصل شدنی نیست. پس می‌توان گفت ریاضات و کوششهای سالک، زمینه بهره‌مندی از فیوضات الهی و توفیقات ربوبی - از جمله مقام صبر - را فراهم می‌سازد. مولانا در این رابطه چنین می‌گوید:

هفت سال ایوب با صبر و رضا	در بلا خوش بود با ضیف خدا
تا چو واگرده بلای سخت رو	پیش حق گوید به صدگون شکر او
گفت حق ایوب را در مکرمت	من به هر موی تو صبیری دادمت
هین به صبر خود مکن چندین نظر	صبر دیدی صبردان (ده) را هم نگر

## اهمیت صبر

بزرگان عرفان گفته‌اند: «الایمان نصفان ، نصف صبر و نصف شکر».<sup>۱۰۱</sup> چرا که به جای آوردن طاعات و ترک کردن مکروهات و منهیات احتیاج به صبر دارد. ائمه اطهار(ع) مفسران کتاب هدایت صبر را صفت مؤمن می‌دانند؛ زیرا شخص به ایمان رسیده همه رویدادها را نتیجه قضا و قدر الهی می‌داند و هرگز امری را خارج از اراده خداوندی نمی‌بیند پس اگر امری مورد دلخواه او شد شاکر می‌شود و اگر مکروه او بود بر آن صبر می‌کند؛ بدین ترتیب مؤمن صابر و شکور است، لذا در روایات آمده است:

الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ فَإِذَا ذَهَبَ الرَّأْسُ ذَهَبَ الْجَسَدُ وَكَذَلِكَ إِذَا ذَهَبَ الصَّبْرُ ذَهَبَ الْإِيمَانُ.<sup>۱۰۲</sup> یا لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا صَبْرَ

صبر از ایمان به سر یابد کله

حیث لا صبر فلا ایمان له

مولوی

## تعریف صبر

خواجہ عبداللہ انصاری در تعریف «صبر» می‌گوید: «الصَبْرُ حَبْسُ النَّفْسِ عَلَى جَزَعِ كَامِنٍ عَنِ الشُّكُوبِ»<sup>۱۰۴</sup> از تعریف خواجہ دو نکته را می‌توان دریافت:

الف) اگرچه شخص «صابر» در درون احساس ناراحتی کرده است و سنگینی غم و اندوه را با تمام وجود حس می‌کند؛ اما به خاطر حضرت محبوب بر غیر حق شکوه و شکایت نمی‌برد.

ب) هر چند صابر به غیر حق شکوه نمی‌کند اما به این معنا نیست که با خدای خویش به درد دل و راز و نیاز نمی‌پردازد. چنان‌که می‌بینیم حضرت ایوب<sup>(ع)</sup> پس از آنکه مشکلات و رنجهای فراوان بر او مستولی می‌شود به خداوند شکوه می‌کند که «أَلَيْسَ لِي الشَّيْطَانُ بِثُصْبٍ وَ

عَذَابٍ»<sup>۱۰۵</sup> و در عین حال خدای مهربان همچنان او را به صفات پسندیده «صابر» و «اَوَّاب» (رجوع‌کننده به حق) می‌ستاید و می‌فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ»<sup>۱۰۶</sup>

حضرت یعقوب<sup>(ع)</sup> نیز که از صابرین است می‌گوید: «إِنَّمَا أَشْكُوا بَنِيَّ وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ»<sup>۱۰۷</sup>

حاصل سخن آنکه شکوه و شکایت کردن در پیشگاه خداوند منافاتی با مقام صبر ندارد و گاه عدم اظهار دردمندی نزد خدا نوعی گستاخی به حساب آید. پس صَبَّار کسی است که صبرش برای خداست و با قدرت اعطا شده از طرف خداوند به چنین مقامی راه می‌یابد.

پیر هرات «صبر» را برای مبتدیان دشوار و برای سالکین وادی محبت امری وحشتناک و بالاخره برای موحدین امری ناپسند می‌شمرد.<sup>۱۰۸</sup> برای عامه از آن جهت دشوارترین و

سخت‌ترین منزل است که آنان در آغاز راهند و به ریاضت عادت نکرده و آزمودگی لازم را نیافته‌اند و در برابر ناملايمات و حوادث بی‌تابی می‌کنند. اما برای کسانی که در وادی محبت سیر

می‌کنند منزلی وحشتناک است؛ زیرا اقتضای مقام محبت مأنوس شدن با محبوب و راضی بودن از همه اعمال و افعال اوست. سالک در این منزل پسندد هر چه را جاناتان پسندد و در هر بلا و

مصیبتی دست زیبا و نوازشگر فرستنده بلا را می‌بیند. او در مقامی سیر می‌کند که همواره

خواستۀ محبوب را بر خواستۀ خود ترجیح می‌دهد. به عبارت دیگر، خواسته‌ای در مقابل محبوب از خود ندارد.

عاشقم بر لطف و بر قهرش به جدّ ای عجب من عاشق این هر دو ضدّ

حالِ سالک در این وادی چنان است که شاعر عرب زبان گوید:

أریدُ وصاله و یزیدُ هجری فَاثْرُکُ ما اریدُ لما یُرید  
میل من سوی وصال و قصد او سوی فراق ترک کام خود گسرفتم تا برآید کام او  
حافظ

نهایتاً خواجه برای سالکانی که در وادی توحید گام گذاشته‌اند صبر را ناپسند می‌داند زیرا صابر در حقیقت نوعی دعوی پایداری و مقاومت در برابر مصایب و شداید می‌کند؛ گرچه آنها را از جانب محبوب می‌بیند و به جان می‌خورد اما خود این دعوی می‌تواند نوعی سرکشی نفس باشد؛ حال آنکه مقتضای حال توحید فنای نفس است.

امام خمینی (س) نیز در بیان صبر، تعریف خواجه عبدالله و محقق طوسی را پذیرفته و می‌گویند:

صبر متقوم به دو امر است: یکی آنکه از آن ناملایم که بر او وارد

می‌شود کرامت داشته باشد در باطن و دیگر آنکه خودداری کند از اظهار

شکایت و جزع.<sup>۱۰۹</sup>

ایشان در جایی دیگر از حقیقت صبر سخن می‌گویند و آن را از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره می‌دانند و در مقابل، جزع و بی‌تابی را از جنود جهل و از لوازم فطرت محجوبه می‌شمارند.<sup>۱۱۰</sup> از نظر امام خمینی (س) فطرت اصلی انسان، خدا خواه و خدا بین است. او عاشق کمال و جمال مطلق است. بنابراین، هر چه از جانب خداوند بر او وارد شود، اگرچه به حسب طبیعت او ناگوار است؛ اما هرگز اظهار جزع نمی‌کند سالک طریق به تعبیر امام «جزع از واردات حق را عیب می‌شمارد».<sup>۱۱۱</sup>

اما اگر این فطرت خداجو و خدایین در حجب نفسانی گرفتار آمد ناشکیبا می‌شود و اگر زنگار خودبینی و خودخواهی مرآت قلب او را فراگرفت بر واردات بی‌تابی و جزع کند و از فقدان مطلوبات طبیعی ناشکیبایی ورزد.<sup>۱۱۲</sup>

امام خمینی (س) بعد از بیان این تعاریف اشاره می‌کنند که صبر مقامی است برای متوسطان؛ یعنی کسانی که هنوز در راهند و به مقصد نرسیده‌اند. زیرا مادامی که نفس از واردات از جانب حق تعالی کراهت دارد و در کمون و بطونش از آنها جزع داشته باشد، مقام معارف و کمالاتش ناقص است.<sup>۱۱۳</sup>

### درجات صبر

پیر هرات صبر را بر سه درجه می‌داند:

*الدرجة الاولى: الصبر عن المعصية بمطالعة الوعيد ابقاء على الايمان و  
حذراً من الجزاء واحسن منها الصبر عن المعصية حياء.*<sup>۱۱۴</sup>

درجه اول، صبر خودداری از معصیت و عدم ارتکاب اموری است که از آنها نهی شده است. خواجه معتقد است سالک طریق حقیقت باید ایمان خود را با ملاحظه و عیدهای خداوند حفظ کند. البته ذکر این نکته نیز لازم است که از نظر بزرگان عرفان پرهیز از امور حرام به سبب وعید خداوند و ترس از عذاب الهی، نقص در سلوک محسوب می‌شود. از نظر اینان برترین عامل عدم ارتکاب امور «منهی عنه» شرم و حیا در برابر خالق هستی است، پس اگر کسی در سیر و سلوک به مقام «احسان» «کانک تراه» راه یابد و خود را همواره در محضر و منظر خدا بیند، حیای او موجب می‌شود که هرگز خلاف اوامر محبوب خود عمل نکند. البته میان این دو مرتبه، فاصله بسیار است. از این رو گفته‌اند: شرمساری در برابر خالق، خصلت آزادگان است و شرم و حیا برتر از پرهیز و ترس است.

*الدرجة الثانية: الصبر على الطاعة بالمحافظة عليها دواما، و برعايتها  
اخلاصاً و بتحسينها علماً.*<sup>۱۱۵</sup>

درجه دوم، صبر بر طاعت است و با این انگیزه محقق می‌شود که: (۱) سالک طریق حقیقت بر اطاعت و بندگی حق تعالی پایدار باشد، (۲) همواره سعی کند عملش با اخلاص زینت شود، (۳) طاعت خود را با علوم شریعت نیکو سازد؛ یعنی طاعتی عالمانه و بر مبنای شریعت داشته باشد. شارح منازل السائرین معتقد است، صبر بر طاعت برتر از خودداری کردن از گناه و نافرمانی

است. زیرا چنین صبری، صبر در معصیت را نیز شامل می‌شود ولی عکس این صادق نیست. به طور مثال کسی که به انجام فریضه‌ای مشغول می‌شود همین طاعت و فرمانبرداری، او را از فحشاء و منکر بازمی‌دارد و او علاوه بر صبر در طاعت، صبر بر معصیت نیز دارد؛ یعنی به هنگام انجام تکلیف - که از آن به نوعی صبر تعبیر شده - صبر بر معاصی و اعمال خلافی پیدا می‌کند که احياناً می‌توانسته است آنها را انجام دهد و از آنها دوری جسته است. پس قول خداوند که می‌فرماید «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ». (نماز انسان را از زشتی و گناه بازمی‌دارد) می‌تواند ناظر به این حقیقت باشد. پس انسانی که بر عبادت و بندگی خداوند مداومت دارد اگر بتواند شرایط لازم را در عمل به واجب حاصل کند و آن عمل را از ریا، پاک نماید و به زیور اخلاص بیاراید طبیعی است که انجام چنین طاعتی او را از ارتکاب معصیت بازمی‌دارد.

والدرجة الثالثة: الصبر في البلاء بملاحظة حسن الجزاء و انتظار روح  
الفرج و تهوين البليّة بعد ايدى المنن و تذكر سوائف النعم. ۱۱۶

سالک در این مرحله به وعده‌ای که خداوند در قرآن کریم به صابران داده است توجه می‌کند و به انتظار گشایش از جانب حضرت دوست می‌نشیند. او گفته خالق خویش را سخت باور دارد که فرمود: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا - إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» ۱۱۷ و می‌داند که «الْجَنَّةُ حَقٌّ بِالْمَعَارِهِ». «صابر» در این منزل به نعمتهایی که خداوند او را از آن بهره‌مند کرد، توجه می‌کند و با به یادآوردن نعمتها و عطایای حضرت حق، دردمندی خویش را تسکین می‌دهد. ۱۱۸

امام نیز در بیان مراتب صبر به حدیث نبوی استناد کرده که می‌فرماید: «الصبرُ ثلاثة: صبرٌ عند المصيبة؛ و صبرٌ على الطاعة، و صبرٌ على المعصية». ۱۱۹

قسم اول، صبر بر بلیات و مصیبات است. همان‌گونه که خواجه عبدالله انصاری ذکر کرد، امام نیز توجه می‌دهند که شکوه و شکایت کردن نزد خداوند عیب نیست و آنچه نامطلوب است پیش مخلوقات شکوه کردن است حال آنکه اظهار عجز و نیازمندی به حضرت حق مطلوب است.

و يحسُن إظهارَ التجلُّدِ للعدى و يقبَحُ إلا العجز عند الاحبّة ۱۲۰

در تعریف قسم دوم که صبر بر طاعت است، امام می‌فرمایند:

انسان در فرمانبری حق تعالی خوددار باشد و نفس اماره عنان از دست

انسان نگیرد و افسارگسیختگی نکنند.<sup>۱۲۱</sup>

به نظر امام صبر در ترک طاعات آسانتر است از صبر بر افسارگسیختگی پس از اتیان عمل و در توضیح این مطلب می‌گویند:

صبر در مقام اول (صبر در ترک طاعات) مقاومت با نفس است در انجام دستورات شرعی طبق دستورات شرع و متناسب با حدود و احکام ظاهری و باطنی شریعت اما صبر مقام دوم، عبارت است از نگهداری نفس از اینکه مبدا به بلیه کبر و عجب و دیگر توابع آنها مبتلا شود.

چه بسا که شیطان و نفس اماره انسان را سالهایی بس طولانی دعوت به اعمال صالحه و اخلاق حمیده و پیروی از شریعت مطهره کنند به امید آنکه او را مبتلا به اعجاب و خودپسندی کنند و انسان را با همه مشقتها و ریاضات ساقط کنند. پس غرور علمی و عملی و خودخواهی و خودپسندی یکی از مهلکات است که انسان را به شقاوت می‌کشاند.<sup>۱۲۲</sup>

امام در تعریف قسم سوم که صبر از معصیت است می‌گویند: «صبری است که انسان در جهاد با نفس و جنود ابلیس می‌کند».<sup>۱۲۳</sup> این درجه از صبر، حقایق و دقائق بسیار دارد. حضرت امام (س) می‌گویند: «صبر در این مقام مشکلتر و دقیقتر از صبر در طاعات است».<sup>۱۲۴</sup> تصریح می‌کنند که «مهمتر از هر چیز از برای سالک الی الله صبر در معصیت است».<sup>۱۲۵</sup> امام معتقدند که در این مرحله سالک باید «قدم بر فرق خود گذارد و بت بزرگ خودی و انانیت را از کعبه دل به دست ولایت مآبی فرو ریزد و بشکند تا به حقایق اخلاق قدم نهد و به سراپر خلوص باریابد و این جز با دستگیری خدایی و توفیق یزدانی صورت نیندد».<sup>۱۲۶</sup>

حضرت امام در فصل سوم همین بحث به گونه دیگری به بعضی مراتب صبر اشاره می‌کنند و حکایتی را از شبلی عارف معروف قرن چهارم هجری می‌آورند. در حکایت مذکور به شش نوع از صبر اشاره شده است که عبارتند از: (۱) صبر لله؛ (۲) صبر بالله؛ (۳) صبر علی الله؛ (۴) صبر فی الله؛ (۵) صبر مع الله؛ (۶) صبر عن الله. امام در زیر یکایک به شرح آنها پرداخته است.

۱- صبر لله: از نظر امام این مقام نازلترین مقام سالک است. انسان در این مرحله از آمال و آرزوهای نفسانی خود منسلخ گشته و مهاجر الی الله می‌شود. چه در غیر این صورت در بیت نفس مقیم بوده و در جلباب نفسانیات خویش گام برمی‌دارد و مصداق مهاجر الی الله واقع

نمی‌شود. پس سفر الی الله با خروج از نفسانیات و بیرون رفتن از انانیت حاصل می‌شود و به تعبیر امام:

تا خروج از بیت نفس و بیرون رفتن از انانیت نباشد سفر الی الله و هجرت به سوی او محقق نشود و پیش اهل معرفت تمام ریاضاتش ریاضت باطل است و چون خروج از بیت محقق شد سالک شود و صبر در این مقام صبر لله است.

پیر هرات نیز این نوع از صبر را ضعیف‌ترین انواع صبر و خاص مبتدیان می‌داند و می‌گوید: «واضعف الصبر الصبر لله و هو صبر العامه».<sup>۱۲۷</sup>

۲- صبر بالله: از منظر امام این نوع از صبر دارای دو مقام است: نخست صبوری که برای سالک ثابت است و مسافر کوی حقیقت پس از بیرون آمدن از منزل نفس و طبیعت نفسانی خویش تمام حرکات و افعال و قوای خود را در اختیار خداوند می‌بیند و خود را مسلوب الاختیار مشاهده می‌کند و صبر خود را که یکی از حالات و قوای اوست بالله می‌بیند و به عین‌الیقین در می‌یابد که معطی این صبر خداوند است. به تعبیر امام فهم این حقیقت با برهان عقلی حاصل نمی‌شود که «برهان راجع به اهل حجاب است».

دوم خاصه کسانی است که به صحو بعدالمحو<sup>۱۲۸</sup> رسیده‌اند؛ یعنی کسانی که به فناء کلی راه یافته و باقی به بقاء حق گردیده‌اند. این چنین سالکی وجودی حقیقی دارد و تمام حرکات و رفتارش «بالله» است. در این صورت است که مصداق «قرب فرائض» می‌گردد و چشم و گوش خداوند می‌شود که خدای رحمان از طریق او می‌بیند و به بندگان و موجودات فیض می‌رساند. امام بر این مدعا، گفتار و کلام نورانی امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب (ع) را گواه می‌آورد که فرمود «أَنَا عَيْنُ اللَّهِ وَ أَنَا يَدُ اللَّهِ وَ أَنَا جَنْبُ اللَّهِ وَ أَنَا بَابُ اللَّهِ».<sup>۱۲۹</sup> چنین کسی برای دستگیری افتادگان به پامی خیزد و در کنار دیگر انسانها زندگی می‌کند و در راه هدایت آنان از سختیها و طعنه‌ها خم به ابرو نمی‌آورد و خلعت رهبری و هدایت مردمان بر قامتش راست می‌گردد.

خواجه عبدالله انصاری از این نوع صبر به صبر «مرید» تعبیر می‌کند؛ یعنی کسی که از فعل و قوه خود به کلی منسلخ شده و به عین‌الیقین دریافته است که «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».<sup>۱۳۰</sup>

۳) صبر علی الله: ویژه کسانی است که مستقر در مقام دوم گردیده‌اند؛ یعنی پس از آنکه

سالک طریق حق، متصرفی را در عالم وجود جز خداوند ندید، طبیعتاً تمام رخدادهای و بلیات را جلوه اسماء و صفات حق می‌بیند و بر آنها شکبیا می‌شود، اوامر و نواهی خداوند را به جان و دل می‌پذیرد و بر همه احکام الهی صابر است. صبر چنین سالکی را صبر علی الله خوانند و به تعبیر امام «اینان بر خدا و شئون اسمائیه یا ذاتیه او صبر کنند».<sup>۱۳۱</sup>

پیر هرات این نوع صبر را صبر سالکین می‌خواند و می‌گوید: «و هو صبر السالک».<sup>۱۳۲</sup>

۴) صبر فی الله: صبر در مسیر سیر و سلوک است که سالک طریق دوست باید متحمل شود و امام آن را ویژه اهل حضور می‌داند؛ یعنی کسانی که مشاهده جمال اسمائی کرده‌اند، در آن مشاهدات و جلوات هر چه صبر کنند و دل را از استهلاک و اضمحلال نگه دارند صبر فی الله است.

۵) صبر مع الله: به تعبیر بزرگان ره یافته، صبر در این مرتبه به مراتب سخت‌تر از صبر در ساحت غیبت است. زیرا لازمه مقام حضور، بسط و اتساع است و خودداری از این حالت دشوار است. لب نگشودن و سخن به شطح نگفتن و حفظ مقام حضور داشتن از دشوارترین امور است. به تعبیر امام صبر مع الله «برای مشاهدین جمال ذات است که از مقام مشاهده جمال اسمائی بیرون رفته و به مشاهده ذاتی رسیده‌اند. آنها هرچه در این جلوات صبر کنند و خود نگهدار شوند صبر مع الله است».<sup>۱۳۳</sup> سپس امام در مورد این‌گونه صابریں می‌گویند اینان به مقام استهلاک و فناء می‌رسند که نه اسمی از آنان به جای می‌ماند نه رسمی.

۶) صبر عن الله: صبر عن الله صبر مشتاق و محبی است که به دلیل رعایت محبوب بر خواسته او صبر می‌کند. بنابراین، صبر اینان صبر بر فراق نیست بلکه صبر محبی است که در کنار محبوب است. صبر کسانی است که از رؤیت جمال جمیل محبوب به خاطر امتثال اوامر محبوب محبوب می‌شوند و به تعبیر امام «اشق مراتب صبر است».<sup>۱۳۴</sup> از منظر امام «هرچه محبت و عشق زیاده‌تر باشد صبر بر مفارقت بیشتر است».<sup>۱۳۵</sup> از این رو می‌گویند شاید معنای کلام حضرت ختمی مرتبت که فرمود: «ما اوذی نبي مثل ما اوذیت»<sup>۱۳۶</sup> ناظر به این حقیقت باشد. امام ناله دردمندان مولای متقیان علی (ع) را که فرمود و «فَهَبْنِي يَا اَلْهِي وَ سِيدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرًا عَلَيَّ عَذَابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلَيَّ فِرَاقِكَ»<sup>۱۳۷</sup> را صبر عن الله می‌دانند؛ یعنی صبری که محب در عین وصل از محبوب حقیقی می‌کشد و آن را از اصعب امور می‌دانند.<sup>۱۳۸</sup>

مرا در منزل جانان چه امن عیش چون هر دم جرس فریاد می‌دارد که بریندید محملها

### نتایج صبر و جزع

از نظر امام «صبر کلید ابواب سعادات و منشأ نجات از مهالک است» امام معتقدند صبر بر بلیات، انسان را آزموده و ورزیده می‌کند، اراده و عزم او را تقویت می‌نماید و انسان را از عبودیت نفس خارج می‌سازد. به سخن خواجه نصیرالدین طوسی توجه می‌دهند که فرمود:

الصبر یَمْنَعُ الْبَاطِنَ عَنِ الْاضْطِرَابِ، وَاللِّسَانَ عَنِ الشَّكَايَةِ، وَالْأَعْضَاءَ  
عَنِ الْحَرَكَاتِ الْغَيْرِ الْمَعْتَادَةِ. ۱۳۹

در جای دیگر حضرت امام به نتیجه انواع صبر که قبلاً مطرح کرده‌اند می‌پردازند و می‌گویند: «صبر در معاصی، منشأ تقوای نفس می‌شود». ۱۴۰ صبر در طاعت منشأ انس به حق و مأنوس شدن با خداوند می‌گردد و صبر در بلیات و مصیبت‌ها انسان را به وادی «رضا» و پذیرفتاری قضای الهی می‌کشاند که از مقامات والای به حقیقت رسیدگان است. یا رهنمودی از امام این مقام را به پایان می‌برم.

پس ای عزیز، مطلب پس مهم و راه خیلی خطرناک است. از جان و دل بکوش و در پیش آمدهای دنیا صبر و بردباری را پیشه خود کن، و در مقابل بلیات و مصیبات مردانه قیام [کن]، و به نفس بفهمان که جزع و بی‌تابی علاوه بر آنکه خود ننگی بزرگ است، برای رفع بلیات و مصیبات فایده‌ای ندارد؛ و شکایت از قضای الهی و اراده نافذ حق پیش مخلوق ضعیف بی‌قدرت و قوه مفید فایده نخواهد بود. ۱۴۱

### توکل

توکل، یکی دیگر از مقامات و ملکات نفسانی است، که سالک الهی الله در سفر معنوی خود باید آن را کسب کند. توکل، در لغت به تعبیر راغب اصفهانی ۱۴۲ و اگذار کردن امری است به معتمدی، از این جهت که شخص خود را در انجام آن کار عاجز و ناتوان ببیند. اما در اصطلاح عرفانی منزل و مقامی است که سالک طریق حق برای رسیدن به یقین و

باریافتن به پیشگاه حضرت محبوب می باید آن را ببیماید؛ بزرگان عرفان، توکل را نشأت گرفته از ایمان می دانند و معتقدند شخص متوکل با پیمودن مقام توکل می تواند به منزل «یقین» راه یابد و نهایتاً از مقام «یقین» بگذرد و به مقام «توحید» نایل شود. حمدون قصار<sup>۱۴۳</sup> در مقام پاسخ به سؤال از توکل می گوید: «چگونه سخن گوید در توکل آن را که هنوز درست نشده باشد حال ایمان»<sup>۱۴۴</sup>.

### تعریف توکل

از ابوتراب نخشبی نقل شده است که «التوکل طرح البدن فی العبودية و تعلق القلب بالربوبية»<sup>۱۴۵</sup>.

ذوالنون مصری گوید: «التوکل ترک تدبیر النفس و الانخلاع من الحول و القوة»<sup>۱۴۶</sup>. حمدون قصار در جمله ای بسیار کوتاه در این باره می گوید: «التوکل هو الاعتصام بالله»<sup>۱۴۷</sup>. خواجه عبدالله انصاری نیز در معنای آن می نویسد:

التوکل: کُلُّهُ الامر - کُلُّهُ - الی مالیکه و التعمیل علی وکالته. و هو من اصعب منازل العامة علیهم، و اوهی السبل عند الخاصة، لَانَ الحق تعالی قد وکل الامور کلها الی نفسه، و أیأس العالم من ملک شیء منها.<sup>۱۴۸</sup>

توضیح اینکه، عامه مردم به سبب دلبستگی و تعلق خاطری که به امور دنیایی دارند و در حجاب طبیعت گرفتارند و اگذار کردن امور به خداوند بر ایشان دشوار می باشد زیرا در این واگذاری نگران از دست دادن خود، اموال و داراییها و اختیارات خود می باشند. اینان به عقل خود تکیه می کنند و معتقدند خداوند چنین خواسته که انسان با عقل و درایت خود همه امور خویش را به دست گیرد. از این رو رها کردن و واگذار نمودن بر ایشان دشوار است اما علت اینکه برای خاصان منزلی سست و بی بنیان است زیرا اینان به طور یقین دریافته اند که همه امور به دست خداوند است. کریمه شریفه «لَیْسَ لَکَ مِنْ الْأَمْرِ شَیْءٌ»<sup>۱۴۹</sup> را که خداوند به اکمل موجودات حضرت ختمی مرتبت فرموده است، با تمام وجود دریافته اند. بنابراین، در نظر آنان واگذار نمودن اموری که خود مالک آن نیستند امری واهی است. خواجه عبدالله در پایان اشاره می کند که خداوند همه انسانها را میوس گردانیده است از اینکه خود مالک چیزی باشند.

امام در تعریف توکل به گفته برخی از بزرگان عرفان اشاره می‌کنند و می‌گویند: «التوکل علی الله: انقطاع العبد الیه فی جمیع ما یأمله من المخلوقین». ۱۵۰

امام توکل را از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره می‌دانند و معتقدند توجه ناقص به کامل مطلق، برای رفع نقص و احتیاج، امری فطری و جبلی است. ۱۵۱ از دیدگاه امام یکی از احکام فطرت مخموره فطرت افتقار است و همه موجودات به زبان گویای فطرت می‌گویند: «ما محتاجیم به موجودی که چون خود ما محتاج و مفتقر نباشد و ما مستظل از کاملی هستیم که چون خود ما سلسله ممکنات، مستظل به غیر نباشد». ۱۵۲

و در قسمتی دیگر می‌گویند: «کسی که در همه جهات وجودیه محتاج و مفتقر است نتواند ... سدّ خلت و طرد اعدام از ما کند و ... به لسان حال و ذات و فطرت می‌گوید:

ذات نسیافته از هستی، بخش کی تواند که شود هستی بخش» ۱۵۳

از دید امام کسی که با نگاه استقلال‌ی به اشیاء و پدیده‌ها می‌نگرد طبیعتاً به آنها تمسک می‌جوید و از حق منقطع می‌شود چنین شخصی مضطرب و متزلزل می‌گردد و این حالت اضطراب و تمسک به دنیا و مادیات در قلبش روزافزون می‌شود و به بلیه حرص مبتلا می‌گردد از این رو امام «حرص» را در مقابل توکل دانسته و از جنود جهل و ابلیس برمی‌شمرند.

از نظر امام توکل پس از ایمان به چهار حقیقت حاصل می‌شود و آن چهار امر را ارکان توکل برمی‌شمرند که عبارتند از: (۱) ایمان به آگاهی و کیل در مورد احتیاجات موکل؛ (۲) ایمان به قدرت و کیل در برآوردن حاجات موکل؛ (۳) بخل نداشتن و کیل؛ (۴) محبت و رأفت داشتن و کیل. ایشان تصریح می‌کنند که مجرد علم و اعتقاد کافی نیست بلکه ایمان به امور فوق‌الذکر موجب حصول توکل و اعتماد به و کیل می‌شود. از این رو بزرگان عرفان توکل را نتیجه ایمان دانسته‌اند.

حضرت امام در مقام بیان استفاده غلط و برداشت ناصحیح از مقام توکل به نکته ظریفی اشاره می‌کنند و متذکر می‌شوند که توکل هرگز با کسب و کار منافات ندارد «بلکه ترک کسب و تصرف به بهانه توکل از نقصان است و جهل زیرا که توکل ترک اعتماد به اسباب است و رجوع اسباب است به مسبب‌الاسباب، پس با وقوع در اسباب منافات ندارد». ۱۵۴ از منظر امام، ترک هرگونه کوشش به نام توحید و توکل و به کارنگرفتن قوایی که حق تعالی به بندگان خویش عطا

فرموده به این بهانه، از جهل به مقام توحید و توکل است «زیرا که حقیقت توحید در یافتن آن است که تمام تصرفات خلقی، حقی است». ۱۵۵  
پیر هرات در مورد درجات توکل می‌گوید:

توکل سه درجه دارد و تمام این درجات سه‌گانه، مربوط به عامه مردم است: *الدرجة الاولى: التوکل مع الطلب و معاطاة السبب علی نية شغل النفس و نفع الخلق و ترک الدعوی.* ۱۵۶

توضیح اینکه، سالک در این مرحله بر خداوند توکل می‌کند و این توکل او با طلب و درخواست همراه است. سالک در این مرحله به اسباب و مسببات تمسک می‌کند به این منظور که نفس خود را مشغول سازد تا مبادا گرفتار اموری شود که او را به بیراهه بکشاند و گرفتار مفاسد اخلاقی مانند عجب، کبر، خودبینی و خودپرستی گردد.

*و الدرجة الثانية: التوکل مع اسقاط الطلب و غش العين عن السبب؛ اجتهاداً فی تصحیح التوکل، و قمع تشرف النفس، و تفرغاً الی حفظ الواجبات.* ۱۵۷

توضیح آنکه، سالک با توکل بر خداوند هیچ‌گونه درخواست و مسئلتی از غیر خداوند ندارد و از رؤیت هر سبب و علتی چشم‌پوشی می‌کند و تنها به مسبب‌الاسباب می‌نگرد؛ زیرا متوکل حقیقی کسی است که فقط به خدا تکیه دارد و اسباب و علل را در ید قدرت او توانمند می‌بیند. خواجه عبدالله انصاری به نکته ظریف و دقیقی اشاره می‌کند و آن اینکه سالک در این مرحله به مقامی می‌رسد که از اسباب چشم‌پوشی می‌کند و فقط به مسبب‌الاسباب می‌نگرد. از آنجا که چنین حالتی ممکن است او را گرفتار غرور و عجب و کبر نماید، به سرکوبی نفس خود می‌پردازد و برای اینکه بتواند واجبات شرعی خود را به نحو نیکویی انجام دهد تلاش و کوشش می‌کند.

*و الدرجة الثالثة: التوکل مع معرفة التوکل، النازعة الی الخلاص من علة التوکل و هو ان يعلم ان ملكة الحق تعالی للاشیاء ملكة عزة لا یشاركه فیها مشارک، فیکل شرکته الیه؛ فان من ضرورة العبودة أن يعلم العبد ان الحق هو مالک الاشياء - وحده.* ۱۵۸

توضیح مطلب اینکه سالک در چنین مرحله‌ای به شهود توحید افعالی بار می‌یابد و به معرفت حقیقی توکل نایل می‌شود و به نواقصی در توکل پی می‌برد. از این رو با آن به منازعه برمی‌خیزد؛ به عبارت دیگر، سالک در می‌یابد که مالک حقیقی خداوند است و این مالکیت مخصوص اوست و ملکیتی است بر پایه عزت و چیرگی، از این رو کسی را در مالکیت با خداوند شریکی نیست. با توجه به این معرفت، واگذار کردن ادعایی است باطل زیرا در حقیقت بنده بر هیچ امری مالکیت ندارد تا آن را به خداوند واگذار نماید. نتیجه آنکه، اساساً انتساب امری به خود، ناپسند و ناروا است و دیگر اینکه واگذار نمودن امور به خدا، نوعی دعوی مشارکت با اوست که البته از دید حق‌بینان ادعایی است ناپسند.

اما، امام خمینی (س) با توجه به ارکانی که برای توکل برشمردند، درجات توکل را به اختلاف معرفت به ارکان می‌دانند. از نظر ایشان اگر کسی به طریق علم، آن ارکان را دریافت علماً متوکل می‌شود ولی در حقیقت متوکل نخواهد بود تنها در صورتی متوکل محسوب می‌شود که ایمان به ارکان مذکوره داشته باشد و اگر سالک از مقام اطمینان بگذرد و به حدّ طمأنینه و اطمینان برسد هر گونه تزلزل و اضطرابی از او ساقط می‌شود و «دل سکونت به حق و تصرف حق پیدا کند اما هنوز سالک طریق در مقام کثرت است و از برای غیر حق تصرفی قایل است». ۱۵۹ چون از این مقام نیز بگذرد و به نور معرفت جلوهای از جلوات توحید را دریابد، آن گاه چشم دلش متوجه حق می‌گردد و از مخلوقات دیگر منقطع می‌شود و در این مرحله به مقام توکل نایل می‌آید. نکته جالب اینکه چون از این مقام فوטר رفت، نارسایی توکل را درمی‌یابد و می‌فهمد که خدا را وکیل قرار دادن، اثبات امری است برای خود. پس «در این مقام ترک توکل می‌کند و امور را به حق راجع بسازد و توکیل و توکل و وکالت را نقص و شرک انگارد». ۱۶۰

## رضا

رضا یکی دیگر از مقامات و منازل عرفانی است که سالک پس از مقام توکل آن را کسب می‌نماید. ۱۶۱

## تعریف رضا

رضا در لغت به معنای خشنودی، خوشدلی و تسلیم شدن است و در اصطلاح عرفانی عبارت است از رفع کراهت قلب نسبت به مقدرات و شیرین شدن سختیهای احکام قضا و قدر. سالک پس از واگذار کردن امور به دست حاکم عادل، از تصمیمات و احکام صادره از ناحیه وکیل خود ناراضی و ناخشنود نمی‌گردد و زبان حالش همان دعای پیامبر اکرم (ص) است که: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْئَلُكَ إِيمَانًا ثَابِتًا قَلْبِي وَ يَقِينًا صَادِقًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَنْ يُصِيبَنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي وَالرِّضَا بِمَا قَسَمْتَ لِي». ۱۶۲

مقام رضا نهایت مقام سالک است و سالکی که در این گام می‌نهد بهشت و رضوان خداوند نصیبش خواهد شد. از این رو بزرگان عرفان گفته‌اند، رضا مقام واصلان است نه مقام سالکان. زیرا سالک پس از طی منازل و مقامات به درجه‌ای از یقین می‌رسد و متصف به صفت طمأنینه می‌گردد. در حقیقت واصل کوی دوست و صاحب مقام رضا، کسی است که دلش به نور یقین روشن می‌گردد و چشم بصیرتش با مشاهده و معاینه حسن تدبیر الهی نورانی می‌شود سپس به مقام رضا گام می‌نهد.

امام علی (ع) در مورد رضا می‌فرماید: «مَنْ جَلَسَ عَلَى بَسَاطِ الرِّضَا لَمْ يَلَهُ مَكْرُوهٌ». صاحب چنین جایگاهی، اگر از هفت گردون بر او مصیبت بارد او همچنان دلخوش است و جز لطف و محبت دوست چیزی نمی‌بیند.

بشر حافی در جواب سؤال فضیل عیاض که می‌پرسد آیا مقام زهد بالاتر است یا مقام رضا، می‌گوید: ۱۶۳ رضا برتر است زیرا زاهد در راه است و «راضی»، «واصل». یحیی بن معاذ در این باره می‌گوید: ۱۶۴ همه امور به دو اصل بازگشت دارند؛ فعل و عملی که از طرف خداوند بر تو نازل می‌شود (تقدیرات الهی است که بر تو رقم خورده است) و فعل و عملی که از جانب تو به سوی خداوند روانه می‌شود. پس صاحب مقام رضا کسی است که در آنچه خدا و بر او رقم زده است راضی و خشنود است و در عملی که خود انجام می‌دهد اخلاص می‌ورزد.

با این تعبیر شاید بتوان گفت که شخص «راضی» به مقام قرب نوافل راه می‌یابد. فرمود: «كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ» ۱۶۵ که به تعبیر امام خمینی (س) مقام «بقاء

بعد اللفناء» است. ۱۶۶

برخی اهل سلوک مقام رضا را مقام «آن لا اريد» دانسته‌اند. گویند از سالکی پرسیدند: «ما تزید؟ قال: اريد ان لا ازيد».

پیر هرات منزل رضا را با آیه شریفه «اِنْ جِئِیْ اِلَیْ رَبِّکِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً»<sup>۱۶۷</sup> آغاز می‌کند و نتیجه می‌گیرد هرکس از خداوند ناخشنود باشد راهی به سوی خداوند ندارد و حضرت حق شرط رجوع کامل بنده به خود را در مقام رضا قرار داده است. زیرا فرمود: ای نفس به اطمینان رسیده در حال رضا و خشنودی به سوی پروردگار خویش بازگرد. وی در تعریف رضا می‌گوید:

و الرضاء اسمٌ للوقوف الصادق، حیث ما وقف العبد، لا یلتئم من متقدما  
ولا متأخرا، ولا یستزید مزیدا، ولا یتبدل حالا — و هو من أوائل مسالک  
اهل الخصوص واشققها علی العامة. ۱۶۸

توضیح اینکه، سالک در مقام رضا و قوفی صادقانه و حقیقی دارد. بدین‌گونه که افزون بر چیزی که خداوند بر او رقم زده است نمی‌خواهد. در هر شرایطی که قرار گیرد، راضی و خشنود است. البته این مقام برای خاصان — یعنی کسانی که اراده خود را در اراده حق تعالی فانی ساخته‌اند — آسان و هموار است. اما برای مبتدیان و عامه مردم بسیار سخت و دشوار است. زیرا فانی ساختن اراده و خواست و گذشتن از خواسته‌های خود امری است صعب و دشوار.

حضرت امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل، رضا را از جنود عقل و از لوازم فطرت مخموره گرفته و سخط را در مقابل آن از جنود جهل و از لوازم فطرت محجوبه برشمرده‌اند.<sup>۱۶۹</sup> در توضیح این مطلب می‌فرمایند انسان فطرتاً عاشق کمال مطلق است. گرچه متوجه و متذکر این نکته نباشد. انسانی که توانسته از حجب ظلمانی نجات یابد و وجودش به نور فطرت روشن گردد و معرفت حضوری نسبت به خالق خویش پیدا کند، تمام تجلیات حق و مظاهر حق را کامل و زیبا می‌بیند. جمال و کمال حق تعالی را در همه موجودات جاری و ساری می‌یابد، افعال حق را کامل می‌بیند زیرا به عین‌الیقین دریافته است که «از جمیل مطلق جز مطلق جمیل نیاید»<sup>۱۷۰</sup> نتیجه این بینش آن است که همان رضایت و شعفی که نسبت به ذات مقدس ربوبی دارد آن را به کل نظام هستی سرایت می‌دهد.

به گفته امام، زبان حال چنین سالکی این خواهد بود:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست<sup>۱۷۱</sup>

از منظر حضرت امام لازمه عشق ذاتی و رضایت فطری، سخط و ناخشنودی از غیر حق است. امام معتقدند انسانی که فطرتش در حجب مادیات و ظلمت نفسانی پنهان گشته، کمال را در امور دیگر می‌بیند پس طبیعتاً به آنان دلبستگی پیدا کرده و نسبت به کسی که به آمال و آرزوهای او خدشه وارد می‌کند غضبناک و ناخشنود می‌گردد.

حضرت امام نیز مقام رضا را خشنودی بنده از خداوند و مقدرات او می‌دانند و معتقدند مقام رضا «فوق مقام تسلیم و دون مقام فنا» می‌باشد.<sup>۱۷۲</sup> ایشان می‌گویند: «رضا عبارت است از خشنودی و فرحناکی عبد از حق و مرادات او و قضا و قدر او».<sup>۱۷۳</sup>

و در نقد نظر خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات که معتقد است «رضا» اسم است از برای وقوف صادق بنده با مرادات الهیه به طوری که عبد را از خود اراده‌ای نباشد و اراده او و خواهشهای او فانی در اراده حق باشد... می‌گویند اگر مقصود از وقوف اراده عبد با مرادات حق، فنای اراده باشد، این از اوایل مقامات فناء است و مربوط به مقام رضا نیست و اگر مقصود عدم اراده عبد باشد در مقابل اراده حق، این مقام تسلیم است و دون مقام رضا است».<sup>۱۷۴</sup>

از منظر امام، مقام رضا از آثار و شئون معارف الهیه است. بنابراین، به ذکر و شرح مبادی رضا می‌پردازند:

۱. علم به جمیل بودن حضرت حق، در حقیقت ایشان مبدأ و نقطه آغازین رضا را معرفت سالک به جمیل بودن خدا می‌دانند. بدین ترتیب سالک کوی حق به جمیل بودن خداوند ذاتاً و صفتاً و فعلاً شناخت پیدا می‌کند و چنین معرفتی را مفتاح ابواب معارف می‌داند مشروط به آنکه با طی کردن مقامات عرفانی همراه باشد. امام معتقدند فهم این‌گونه مسائل از طریق برهان آن‌گونه که شایسته این مقام است برای سالک حاصل نخواهد شد. «و از این علم برهانی که حظ عقل است اخلاق نفسانیه - که از توابع معارف است - حاصل نشود و لهذا چه بسا حکمای بزرگ مرتبه در علم بحثی که دارای مقام رضا و تسلیم و دیگر مقامات روحیه و اخلاق نفسانیه و معارف الهیه نیستند در همان حجب علمیه تا ابد باقی مانند».<sup>۱۷۵</sup>

۲. رساندن علم جمیل بودن حضرت حق به قلب<sup>۱۷۶</sup> به طوری که قلب نیز ایمان آورد که

جمیل مطلق خداوند است. نتیجه این ایمان آن است که حقیقت نوریه خشنودی و خوش بینی به خداوند متعال در دل او جلوه گر می شود و در اینجا است که سالک، اول مرتبه رضا را درک می کند.

۳. در مقام اطمینان به کمال رسد<sup>۱۷۷</sup> و جمیل بودن حضرت حق را با تمام وجود اذعان کند. در این صورت مخاطب آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» قرار می گیرد. پس در حقیقت راجعین حقیقی به خداوند کسانی هستند که هم آنان از خداوند راضی اند و هم خداوند از آنها راضی و خشنود می باشد.

۴. مقام مشاهده است<sup>۱۷۸</sup> این حالت برای کسانی حاصل می شود که قلب خود را از عالم کثرت و ظلمت منصرف سازد و رفض غبار کثرت کرده اند. در این صورت قلب آنان مستعد و آماده است تا خداوند با جلوه های مناسب بر قلوب آنان تجلی نماید و دل آنها را به خود خوش کند و از دیگران منصرف نماید. مقام مشاهده دارای سه درجه است:<sup>۱۷۹</sup>

الف) مشاهده تجلی افعالی که سالک در این مقام از قضاء الهی راضی و خشنود است.

ب) مشاهده تجلی صفاتی و اسمائی که سالک در این شهود به مبدأ و سرمنشأ افعال و احکام خداوند آگاهی می یابد.

ج) مشاهده تجلی ذاتی است. امام در توضیح این مطلب می نویسد که این دو نوع مشاهده اخیر ارفع از اسم رضا و امثال آن است گرچه روح رضا که حقیقت محبت و جذبه است در این مقام موجود است به طور کمال.

ضمناً حضرت امام، رضا را یکی از ارکان ایمان دانسته<sup>۱۸۰</sup> و به پیام نورانی حضرت علی (ع) استناد کرده اند که فرموده است:

الإيمان أربعة أركان: الرضا بقضاء الله و التوكل على الله و تفويض الأمر إلى الله؛ والتسليم لأمر الله.<sup>۱۸۱</sup>

### درجات رضا

پیر هرات سه درجه برای رضا برشمرده است:

الدرجة الاولى: رضا العامة؛ وهو الرضا بالله رباً، بسخط عبادة مادونه؛

و هذا تطب رحي الاسلام؛ و هو يُطهِّرُ مِنَ الشَّرِكِ الْاَكْبَرِ. و هُوَ يَصْخُ بِثَلَاثِ شُرَايِطٍ: اَنْ يَكُونَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إِلَى الْعَبْدِ، وَأَوْلَى الْأَشْيَاءِ بِالْعَظِيمِ، وَأَحَقَّ الْأَشْيَاءِ بِالطَّاعَةِ. ۱۸۲

درجه نخست رضای عامه است و آن خشنودی به ربوبیت خداوند است همراه با عدم خرسندی از بندگی و اسارت غیرخدا و این محوری است که اسلام حول آن می چرخد. این خشنودی و خرسندی، قلب بنده را از شرک اکبر پاک می سازد و این حقیقت با سه شرط تحقق پیدا می کند:

نخست آنکه خدای عزوجل محبوب ترین اشیاء نزد او باشد، دوم آنکه خداوند را از همه اشیاء سزاوارتر به تعظیم و بزرگداشت ببینید، سوم آنکه خداوند را شایسته ترین اشیاء در مقام اطاعت و فرمانبرداری بشناسد.

الدرجة الثانية: الرضاء عن الله تعالى؛ و بهذا الرضاء نطقت آيات التنزيل، و هو الرضاء عنه في كل ما قضي؛ و هذا من أوائل مسالك اهل الخصوص، و يصح ثلاث شرائط: باستواء الحالات عند العبد، و بسقوط الخصومة مع الخلق، و بالخلاص من المسألة و الألاحاح. ۱۸۳

توضیح آنکه، سالکی که به مقام رضا راه می یابد از خداوند و همه مقدراتش راضی و خشنود است، خواسته خود را در خواسته محبوب خویش فانی ساخته او را حاکم و خبیر و عادل می داند و به همه قضاء و احکام او با دیده رضا می نگرد. تحقق و رسیدن به این مقام عالی به رعایت سه شرط بستگی دارد:

شرط اول آن است که نسبت به امور مختلف حال او تغییر پیدا نکند؛ یعنی در مقابل احکام و قضاء الهی یکسان باشد چه در مقابل مواهب و عطایایی که به او ارزانی می شود، چه در مقابل نعمتهایی که احیاناً از کف او می رود. حاصل آنکه نعمت و خوش و ناخوش، صحت و کسالت را از دوست ببیند و به داده او خشنود و راضی باشد.

شرط دوم آن است که اگر خصومت و بدبینی با مردمان داشته آن را ترک کند و جز به خوبی راجع به آنان نیندیشد و عذر آنان را بپذیرد.

شرط سوم آن است که هرگز بر خواسته های خود اصرار و پافشاری نکند. زیرا باید بداند

خداوند آنچه را به مصلحت او باشد به او خواهد داد. با طیب خاطر از داده‌ها و نداده‌های خالق هستی سپاسگزار باشد.

والدرجة الثالثة: الرضاء برضى الله تعالى؛ فلا يرى العبد لنفسه سخطا و  
لا رضى؛ فيبعثه على ترك التحكم و حسم الاختيار واسقاط التمييز و لو  
أدخل النار. ۱۸۴

توضیح آنکه، سالکی که به درجه سوم مقام رضا نایل می‌شود نه خشم خود را از خود می‌داند، نه خشنودی خویش را، چنان‌که قبلاً بیان شد او خود را فانی در اراده «محبوب و فاعل مایشاء» کرده است. بنابراین، خود را مالک وجود خویش نمی‌داند چه رسد که مالک صفات و افعالش باشد. اگر شاد می‌شود از شادی و خشنودی خداوند است و اگر خشمگین می‌شود خود را مظهر خشم خدا می‌داند. سالک در این مقام مصداق این آیه شریفه است که فرمود: «مَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». ۱۸۵ بنابراین، اگر سالک در چنین موقعیتی قرار گیرد حکمش حکم خداوند خواهد بود زیرا او اختیار خویش را در اختیار مختار علی‌الاطلاق فانی ساخته است. اختیار او خدایی است. پس بهشت و دوزخ و نعمت و نعمت در دیدگاه او زیبا و جمیل است. کلام والای حضرت زینب (س) به هنگام بروز شدیدترین نعمت‌ها بیان‌کننده این نوع مقام است که فرمود: «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلاً».

این سمعون نیز به سه درجه رضا قایل است و می‌گوید:

الرضا بالحق والرضا عنه والرضا له فالرضا به مدبرا و مختارا والرضا  
عنه قاسما و معطيا والرضا لله إلهها وربها. ۱۸۶

مراتب و درجات رضا از منظر امام خمینی (س) ۱۸۷

از نگاه امام، مقام رضا مانند دیگر کمالات نفسانیه دارای مراتب متکثره می‌باشد: درجه اول رضای بالله است ربّاً؛ ۱۸۸ سالک در این مقام خود را در تحت ربوبیت او قرار داده و از این سلطه و سیطره خوشحال و راضی است. طبیعی است شیطان هیچ‌گونه سلطه چیرگی بر او ندارد و فقط چنین سالکی تحت تربیت و پرورش خالق خوبیهاست. روشن است چنین سالکی از تمام اوامر محبوب خشنود و راضی است.

درجه دوم رضا به قضا و قَدَر حق است؛<sup>۱۸۹</sup> یعنی خشنودی از پیش آمدهای «گوارا و ناگوار»، سالکی که به مقام رضا راه یافته، بلیات و امراض و مقابل اینها نزد او یکسان است. زیرا هردو را عطیة حضرت دوست می‌داند و به آن راضی خشنود است و معتقد است چه بسا کمال انسان در تنگدستی و تحمل مصایب و شداید و بلا یا باشد. حضرت امام به روایتی اشاره می‌کنند:<sup>۱۹۰</sup>

حضرت باقر<sup>(ع)</sup> از جابر بن عبدالله انصاری می‌پرسند: حال تو چگونه است؟ جابر در جواب می‌گوید: من مرض را خوشتر دارم از صحت و فقر را خوشتر دارم از غنی و... امام باقر<sup>(ع)</sup> در جواب می‌فرمایند: اما ما هرچه را خداوند عطا فرماید می‌خواهیم. اگر مرض را عنایت کند آن را می‌خواهیم و اگر صحت را عنایت کند، صحت را دوست داریم.<sup>۱۹۱</sup>

درجه سوم رضا به رضی الله است.<sup>۱۹۲</sup> حضرت امام مقام محبت و جذبۀ اوایل این درجه می‌دانند. سالک در این وادی از خود خشنودی و رضایتی ندارد و رضایت و شادی او تابع رضایت حق است. بنابراین، مقام رضا با مقام محبت مناسبت و سنخیت پیدا می‌کند و از آنجا که گفته‌اند: «کل ما یفعلُ المحبوبُ محبوب»<sup>۱۹۳</sup> هر فعل و حکمی که از جانب محبوب باشد به جان می‌خورد و از انجام و پذیرش آن خشنود است.

لازم به ذکر است بزرگان معرفت مقام رضا را مقامی دائمی برای سالک می‌دانند؛ یعنی حالتی است که در دنیا و آخرت از سالک جدا نمی‌شود. حال آنکه برخی از مقامات مخصوص دنیا و برخی مختص آخرت است. به‌طور مثال خوف و رجاء مقامی است عرفانی اما در آخرت از سالک جدا می‌شود ولی رضا همواره مستمر است و با شخص سالک پیوندی ناگسستنی دارد. جنید در این باره گوید:

ليس الرضا والمعبة كالخوف والرجاء فأتتهما خالان لا يُفارقان العبد  
في الدنيا والآخرة لإثنه في الجنة لا يستغنى عن الرضا والمعبة.<sup>۱۹۴</sup>

### تفاوت مقام رضا، توکل و تفویض

در پایان این مقال بی‌مناسبت نیست به تفاوت سه مقام رضا، توکل و تفویض بپردازیم. چنانچه گذشت توکل از باب تفعل به معنای نماینده گرفتن یا وکیل گرفتن در انجام کاری است.

تفویض از باب تفعیل به معنای سپردن و واگذار نمودن امری است و رضا به معنای خشنودی و رفع کراهت است.

در تمایز و اختلاف توکل و تفویض می‌توان چنین گفت:

(۱) توکل در مصالح امور است ولی تفویض در همهٔ امور - چه مصلحت باشد و چه مصلحت نباشد - بنابراین، دامنهٔ تفویض وسیع‌تر است.

(۲) در توکل اصالت با موکل است که وکیل را انتخاب می‌کند؛ اما در تفویض، اصالت با کسی است که کار به او سپرده می‌شود زیرا مقووض او را متصرف حقیقی می‌داند.

(۳) توکل پس از رخداد امری حاصل می‌شود؛ یعنی پس از آنکه سالک ضرورتی احساس کرد و در شرایط خاص قرار گرفت بر خدا توکل می‌کند. اما در تفویض چنین نیست، شخص مقوض هم قبل از وقوع فعل و رخداد بر خداوند تکیه دارد و هم بعد از وقوع امور آنها را به خدا وامی‌گذارد و شخص راضی نیز در هر شرایطی خشنود و فرحناک است.

امام خمینی (س) در بیان تفاوت توکل و رضا می‌نویسند که مقام رضا غیر از مقام توکل است؛ بلکه از آن شامخ‌تر و عالی‌تر است، زیرا که متوکل طالب خیر و صلاح خویش است، و حق تعالی را چون فاعل خیر می‌داند او را وکیل خویش انتخاب می‌کند در بهبود بخشیدن امورات خویش. اما فرد «راضی» این چنین نیست زیرا او پسندد هر چه را جانان پسندد؛ بنابراین مقام رضا برتر از مقام توکل است. ۱۹۵

دربارهٔ تفاوت توکل و تفویض، خواجه عبدالله انصاری معتقد است تفویض لطیف‌تر و از لحاظ معنی وسیع‌تر از توکل است زیرا توکل بعد از وقوع رخداد است، ولی تفویض هم قبل و هم بعد از رخ دادن امری حاصل می‌شود که عین تسلیم و رضامندی است و توکل شعبه‌ای از مقام تفویض است. ۱۹۶

اما حضرت امام نظر خواجه را نمی‌پذیرند و می‌نویسند که ولیکن در بودن توکل شعبه‌ای از تفویض، نظر است و در اعم شمردن تفویض از توکل، مسامحهٔ واضحه است و نیز دلیلی نیست بر آنکه توکل فقط بعد از وقوع سبب است بلکه در هر دو مورد جای توکل هست و اما در حدیث شریف که فرمود: «فتوکل علی الله بتفویض ذلک‌الیه» تواند که چون توکل نیست مگر با رؤیت تصرف خویش، لهذا برای خود وکیل اتخاذ نمود در امری که راجع به خود می‌داند حضرت

خواستہ است او را توفی دهد از مقام توکل به تفویض و به او بفهماند که حق تعالی قائم مقام تو نیست در تصرف، بلکه خود متصرف ملک خویش و مالک مملکت خود است. ۱۹۷

در پایان این مقام و این مقال، سخن حضرت امام را یادآور می‌شویم «... مشتبہ شود و خودش نیز نداند که مرد میدان این دعوی نیست، ولی اتصاف به حقایق و وصول به مقامات با این دعویها نشود خصوصاً مقام رضا که از اَشَقِّ مقامات است.» ۱۹۸

### یادداشتها:

- (۱) ذاریات (۵۱): ۵۶.
- (۲) جاثیه (۴۵): ۳.
- (۳) شیخ عزالدین محمود بن علی کاشانی نطنزی از علما نامدار سدهٔ هشتم ه. ق.
- (۴) عزالدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسهٔ نشر هما، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵.
- (۵) همان.
- (۶) همان.
- (۷) همان، ص ۱۲۷.
- (۸) و قد قال الجنید: «قد ينقل العبد من حال الى حال ارفع منها، و قد بقى عليه من التى نقل عنها بقية، فيشرف عليها من الحالة الثانية فيصلحها» و عندى انَّ العبد لا يصح له مقام، حتى يرتفع عنه، ثم يشرف عليه، فيصلححه. خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرين، شرح کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، قم: انتشارات بیدار، ص ۱۵.
- (۹) صاحب عوارف المعارف.
- (۱۰) بنگرید به: عزالدین کاشانی، همان، ص ۱۲۷.
- (۱۱) همان، ص ۱۲۵.
- (۱۲) فرهنگ معین، جلد ۱، ص ۱۱۶۰.
- (۱۳) عبدالکریم القشیری، رسالهٔ قشیری، با تصحیحات و استدرکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷.
- (۱۴) «و اعلم انَّ العاُمه من العلماء هذه الطائفة و المشيرين الى هذه الطريقة اتفقوا على ان النهايات لا تُصَحُّ الا بتصحیح البدايات كما انَّ الابتنه لا تقوم الا على الاس».
- (۱۵) چون کسی به ظاهر قصد خدمت کند باید که به ظاهر طهارت کند و چون باطناً قصد قربت کرد باید که طهارت باطن کند و اگر طهارت ظاهر به آب است اما طهارت باطن به توبه حاصل می‌شود.
- (۱۶) حجرات (۴۹): ۱۱. و هر کس که توبه نکرد، آنان خود ستمکارند.
- (۱۷) توبه، بازگشت و رجوع از مخالفت حکم الهی است به موافقت آن؛ بنابراین، توبه بازگشت از نافرمانی است به سوی فرمانبرداری.
- (۱۸) روح‌الله موسوی خمینی، شرح چهل حدیث (اریعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی (س)، چاب هفتم، پاییز ۱۳۷۵، ص ۲۷۲.
- ۱۹) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۷۱.
- ۲۰) زیرا ذکر گناه در حال صفا و پیوند با محبوب خود گناهی است بزرگ. خواجه عبدالله انصاری نیز آخرین مرتبه توبه را توبه از توبه ذکر کرده که در پایان این مقاله به آن اشاره خواهد شد.
- ۲۱) عبدالکریم انفیسری، همان، ص ۱۴۳.
- ۲۲) به نظر می‌رسد منظور از حقیقت توبه، توبه حقیقی باشد نه حقیقت به معنایی که خواجه عبدالله انصاری به آن پرداخته است که در قسمت بعد و در صفحات آتی به آن خواهیم پرداخت.
- ۲۳) توبه (۹) ۱۱۸. و از خود به تنگ آمدند و دانستند پناهی از خدا جز به سوی او نیست. پس [خدا] به آنان [توفیق] توبه داد، تا توبه کنند.
- ۲۴) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۴۳.
- ۲۵) همان، ص ۴۴.
- ۲۶) همان، ص ۳۴.
- ۲۷) همان، ص ۴۳.
- ۲۸) روح‌الله موسوی خمینی، همان، ص ۲۷۷ - ۲۸۱.
- ۲۹) نهج البلاغه، حکمت ۲۰۹.
- ۳۰) روح‌الله موسوی خمینی، همان، ص ۲۷۶.
- ۳۱) همان، ص ۲۷۹.
- ۳۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۴۲.
- ۳۳) همان، ص ۴۸.
- ۳۴) روح‌الله موسوی خمینی، دیوان امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ص ۵۷.
- ۳۵) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۴۸.
- ۳۶) محی‌الدین ابن عربی، قصص الحکم، تهران: انتشارات مکتبه الزهراء، ۱۳۷۰، فص شنبه.
- ۳۷) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۶۹.
- ۳۸) بقره (۲): ۲۲۲. خداوند بسیار توبه‌کنندگان را دوست دارد.
- ۳۹) فرقان (۲۵): ۷۰.
- ۴۰) غافر (۴۰): ۸. غفر به معنای پوشاندن است و پوشاندن یا به معنای محو خود گناه است و یا به معنای محو کیفر گناه، در هر صورت خداوند غفار است؛ یعنی به صورت صیغه مبالغه تا حد بسیار وسیعی گناه یا عقوبت و کیفر گناه را پاک و محو می‌سازد.
- ۴۱) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۲۳۴.
- ۴۲) همان، ص ۲۷۴.
- ۴۳) همان، ص ۲۷۸.
- ۴۴) همان، ص ۲۷۹.
- ۴۵) فرهنگ معین، جلد ۴، ص ۵۰۰۶.
- ۴۶) تاریخ تصوف، جلد ۲، ص ۶۵۷.
- ۴۷) محظور حرام شرعی است و محذور حرام عرفی و اخلاقی است.

- (۴۸) (پارسیابی دین را می‌پیراید و جان را حفظ می‌کند و مروت را می‌آراید و نیز: با ورع و پارسایی درخت عمل به بار می‌نشیند)، **فرو الحکم و درر الکلم**، جلد ۷، ص ۱۲۱.
- (۴۹) (تقوای خدا پیش گیرید و دین خود را با ورع و پارسایی پاس بدارید)، محمدبن یعقوب الکلینی، **اصول کافی**، بیروت: انتشارات بیدار، جلد ۲، ص ۷۶.
- (۵۰) ورع نهایت خویشتن داری است بر مبنای پرهیز و یا بر خود سخت گرفتن است بر اساس بزرگداشت فرمانهای خدا)، **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۱۲۴.
- (۵۱) بقره (۲): ۱۸۷. این مرزهای خداست پس به آنها نزدیک نشوید.
- (۵۲) **کنز العمال**؛ خطبه ۷۲۷۴.
- (۵۳) متوفی به سال ۲۲۷، اصل وی از مرو بوده و در بغداد وفات یافته است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: **عبدالکریم القشیری**، همان، ص ۳۲.
- (۵۴) **روح‌الله موسوی خمینی**، **چهل حدیث**، شرح حدیث ۲۹، ص ۴۷۳ - ۴۷۵.
- (۵۵) همان.
- (۵۶) همان، ص ۴۷۵ - ۴۷۹.
- (۵۷) همان، برخی مفسران در تفسیر آیه شریفه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» احزاب (۳۳): ۷۲ امانت را تکالیف الهیه دانسته‌اند.
- (۵۸) محمدبن یعقوب الکلینی، همان، جلد ۲، کتاب الایمان و الکفر، باب الورع، حدیث ۳.
- (۵۹) فیض کاشانی، **علم الیقین**، قم: انتشارات بیدار، جلد ۱، ص ۴۹.
- (۶۰) متوفی به سال ۳۳۴ - وی از عرفای بغداد بوده است. جهت اطلاع بیشتر رجوع کنید به: **عبدالکریم القشیری**، همان، ص ۷۱.
- (۶۱) در ضمیر ما نمی‌گنجد به غیر از دوست کس هر دو عالم را به دشمن ده که ما را دوست بس
- (۶۲) **فخرالدین بن محمد طریحی**، **مجمع البحرین**، جلد ۴، ص ۴۰۱.
- (۶۳) **روح‌الله موسوی خمینی**، **چهل حدیث**، شرح حدیث ۲۹.
- (۶۴) **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۱۲۵.
- (۶۵) همان، ص ۱۲۶.
- (۶۶) تفرقه اصطلاحی است که در عرفان عملی کاربرد دارد. صاحب **مصباح الهدایه** در تعریف آن می‌نویسد: لفظ تفرقه اشارت است به وجود مبنایت و اثبات عبودیت و ربوبیت و فرق حق از خلق.
- (۶۷) **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۱۲۷.
- (۶۸) محمدبن یعقوب فیروزآبادی، **القاموس المحیط**، جلد ۱، ص ۳۰۹.
- (۶۹) **لقمان (۳۱): ۲۰**.
- (۷۰) **حدید (۵۷): ۲۳**. به آنچه از دست شما رفته است افسوس مخورید و به آنچه به شما می‌رسد شاد نباشید.
- (۷۱) **حضرت علی (ع)** این آیه را، خلاصه حقیقت زهد می‌داند، رجوع کنید به: **نهج البلاغه**، **فصارالحکم ۲۳۹**.
- (۷۲) **خواجه عبدالله انصاری**، همان، ص ۳۷۴. کسی که در دنیا زهد بورزد خداوند حکمت را در دلش جای می‌دهد و آن را بر زبانش جاری می‌سازد.
- (۷۳) همان.
- (۷۴) **یحیی بن معاذ** در توصیفی از دنیا می‌گوید: «دنیا چون عروسی است که طالبان آن چون آرایشگرانی هستند

- که او را می‌آرایند و تارکین آن (زاهدین) کسانی‌اند که سعی در خراب کردن آراستگی‌های آن می‌کنند سپس نتیجه می‌گیرد که هردو دسته در حقیقت به دنیا مشغولند یکی به آراستن و دیگری به زدودن. یکی به تعلق و دیگری به قطع تعلق مشغول است حال آنکه بالاترین مقام، مقام زاهد خاصه یا عارف ره‌یافته‌ای که فقط به خدا متوجه است و جز به حکم ضرورت و فقط به حکم و دستور محبوب به دنیا نخواهد پرداخت».
- ۷۵) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷.
- ۷۶) همان، ص ۳۰۵.
- ۷۷) همان، ص ۲۹۹.
- ۷۸) همان، ص ۳۰۹.
- ۷۹) همان، ص ۳۰۳.
- ۸۰) همان، ص ۳۰۸.
- ۸۱) همان، ص ۳۰۹.
- ۸۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۲۱.
- ۸۳) همان، ص ۱۲۲.
- ۸۴) همان، ص ۱۲۳.
- ۸۵) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۹۵.
- ۸۶) همان، ص ۲۹۶.
- ۸۷) همان.
- ۸۸) همان.
- ۸۹) فرهنگ معین، جلد ۲، ص ۲۵۵۹.
- ۹۰) فاطر(۳۵): ۱۵، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی نیاز ستوده است.
- ۹۱) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۴۴۴.
- ۹۲) عطار نیشابوری، منطق الطیر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ص ۲۱۹.
- ۹۳) عطار نیشابوری، مصیبت نامه، ص ۳۱۲.
- ۹۴) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۴۴۴ و ۴۴۵.
- ۹۵) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۹۹. فقر نامی برای دوری جستن از آن است که بنده، خود را مالک ببیند.
- ۹۶) تهج البلاغه، حکمت ۹۹. به گوش حضرت علی(ع) رسید که مردی می‌گوید: «إِنَّا لَشَرٌّ رَاجِعُونَ» فرمودند در جمله اول که می‌گوییم: «إِنَّا لَشَرٌّ» اقرار است به مملوک بودن و بنده بودن ما و در جمله دوم که می‌گوییم: «إِنَّا لِيَهُ رَاجِعُونَ» اقرار است به زوال پذیری و ناپایداری ما.
- ۹۷) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۳۰۰.
- ۹۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۳۰۱.
- ۹۹) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۳۰۲.
- ۱۰۰) نحل (۱۶): ۱۲۷.
- ۱۰۱) عزالدین محمودبن علی کاشانی، همان، ص ۳۷۹.

- ۱۰۲) محمدبن یعقوب الكليني، همان، کتاب ایمان و کفر باب صبر، جلد ۲.  
 ۱۰۳) همان.  
 ۱۰۴) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۹۵، خودداری از شکوه و شکایت در عین دردمندی درونی است.  
 ۱۰۵) ص (۳۸): ۴۱.  
 ۱۰۶) ص (۳۸): ۴۴.  
 ۱۰۷) یوسف (۱۲): ۸۶.  
 ۱۰۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۹۶. و هو ایضاً من أضعَبِ المنازل علی العَامةِ و أَوْحَشَها فی طریقِ المحیةِ و أنْکَرها فی طریقِ التوحید.  
 ۱۰۹) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۰.  
 ۱۱۰) همان، ص ۴۲۰.  
 ۱۱۱) همان، ص ۴۲۰.  
 ۱۱۲) همان، ص ۴۲۰.  
 ۱۱۳) همان، ص ۴۱۰.  
 ۱۱۴) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۹۸.  
 ۱۱۵) همان، ص ۱۹۹.  
 ۱۱۶) همان، ص ۲۰۰.  
 ۱۱۷) انشراح (۹۴): ۶ و ۵.  
 ۱۱۸) ابوالحسن نوری در شرح حال یکی از مردان خدا می‌گوید: «روزی پیرمرد ضعیف و بی‌قدرتی را دیدم که او را به سوی زندان می‌بردند و بر بدن نحیف او تازیانه می‌زدند. ولی آن مرد خدا همچنان صبر می‌کرد و دم نمی‌زد. پس از مدتی به زندان رفتم و از او پرسیدم: «ای پیرمرد تو با چنین ضعف چگونه توان صبر کردن داری؟» در پاسخ گفت: «ای فرزند به همت بلا می‌توان کشید نه با جسم» پرسیدم: «صبر در نزد تو چیست؟» گفت: «به بلا مبتلا شدن همچنان بود که از بلا بیرون آمدن». به راستی می‌توان گفت ره یافته‌گان به حقیقت دارای همتی والا و قدرتی لایوصف‌اند.  
 ۱۱۹) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۲.  
 ۱۲۰) همان، ص ۴۱۲. اظهار توانمندی، نزد دشمنان نیکوست ولی نزد دوستان هر چیزی غیر از عجز، ناپسند به شمار می‌آید.  
 ۱۲۱) همان، ص ۴۱۳.  
 ۱۲۲) همان، ص ۴۱۳ - ۴۱۴.  
 ۱۲۳) همان، ص ۴۱۵.  
 ۱۲۴) همان.  
 ۱۲۵) همان، ص ۴۱۵.  
 ۱۲۶) همان، ص ۴۱۶.  
 ۱۲۷) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۲.  
 ۱۲۸) رجوع کنید به: عزالدین محمودبن علی کاشانی، همان، ص ۱۳۶.  
 ۱۲۹) محمدبن یعقوب الكليني، جلد ۱، باب ۲۳ از کتاب التوحید، حدیث ۸، ص ۱۱۳.

- ۱۳۰) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۲.
- ۱۳۱) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۱۹.
- ۱۳۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۲.
- ۱۳۳) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۴۱۹.
- ۱۳۴) همان، ص ۴۲۰.
- ۱۳۵) همان.
- ۱۳۶) هیچ پیامبری مانند من اذیت نشد. فخرالامة المولی، بحارالانوار، بیروت: دارالرضا، جلد ۳۹، ص ۵۶، جلد ۱۵، باب ۷۳.
- ۱۳۷) دعای کمیل.
- ۱۳۸) روح‌الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۲۶۲.
- ۱۳۹) همان، ص ۲۶۲.
- ۱۴۰) همان.
- ۱۴۱) همان، ص ۲۶۳.
- ۱۴۲) حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۳۱.
- ۱۴۳) حمدون قصار از مشایخ صوفیه (متوفی ۲۷۱) و رواج دهنده طریقه ملامیته در نیشابور بوده است.
- ۱۴۴) عبدالکریم القشیری، همان، ص ۲۵۲.
- ۱۴۵) به نقل از: روح‌الله موسوی خمینی، جهل حدیث، ص ۲۱۴. توکل، بدن را در بندگی حضرت حق افکندن و قلب را با حضرت ربوبی پیوند دادن است.
- ۱۴۶) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۹۶. توکل بیرون آمدن از این اندیشه است که ایشان خود مدبر امور بوده و قدرت و توانایی بر انجام کارها را دارد.
- ۱۴۷) همان. توکل جنگ زدن و آویختن به ریسمان خداوندی است.
- ۱۴۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۷۱.
- ۱۴۹) آل عمران (۳): ۱۲۸. هیچ گونه اختیاری برای تو نیست.
- ۱۵۰) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۰. یعنی توکل به خدا منقطع شدن بنده است به سوی خدا از جمیع اموری که به بندگان امید بسته بود.
- ۱۵۱) همان، ص ۲۱۷.
- ۱۵۲) همان، ص ۲۱۶.
- ۱۵۳) همان.
- ۱۵۴) همان، ص ۲۱۴.
- ۱۵۵) همان.
- ۱۵۶) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۱۷۳.
- ۱۵۷) همان، ص ۱۷۴.
- ۱۵۸) همان، ص ۱۷۵.
- ۱۵۹) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۱۳.
- ۱۶۰) همان.

- ۱۶۱) عزالدین محمود بن علی کاشانی، همان، ص ۳۹۹.
- ۱۶۲) همان.
- ۱۶۳) همان، الرضاء أفضل لأن الزاهد في الطريق والراضي وصل، ص ۴۰۲.
- ۱۶۴) همان، يَرْجِعُ الامر كله الى هذين الاصلين فعلٌ منه بكَ و فعلٌ منك فترضي فيما عمل و تخلص فيما تعمل، ص ۴۰۳.
- ۱۶۵) محمد بن يعقوب الكليني، همان، جلد ۲، صص ۲۶۲، ۲۶۳ (گوش او خواهم بود که با آن می شنود و چشم آن خواهم بود که با آن می بیند) قسمتی از حدیث قرب نوافل است که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است.
- ۱۶۶) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۷۰.
- ۱۶۷) فجر، (۸۹): ۲۸. به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود است.
- ۱۶۸) خواجه عبدالله انصاری، همان، باب الرضاء، ص ۲۰۴.
- ۱۶۹) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۴.
- ۱۷۰) همان.
- ۱۷۱) شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی، کلیات سعدی، تهران: موسسه علمی، ص ۵۶۴.
- ۱۷۲) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۱.
- ۱۷۳) همان.
- ۱۷۴) همان، ص ۱۶۲.
- ۱۷۵) همان، ص ۱۷۰.
- ۱۷۶) همان.
- ۱۷۷) همان، ص ۱۷۱.
- ۱۷۸) همان.
- ۱۷۹) همان، ص ۱۷۲.
- ۱۸۰) همان، ص ۱۷۱.
- ۱۸۱) محمد بن يعقوب الكليني، همان، جلد ۲، ص ۷؛ کتاب الايمان و الكفر باب ۲۹، حدیث ۵.
- ۱۸۲) خواجه عبدالله انصاری، همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.
- ۱۸۳) همان، ص ۲۰۷.
- ۱۸۴) همان، ص ۲۰۹.
- ۱۸۵) انسان (۷۶): ۳۰.
- ۱۸۶) عزالدین کاشانی، همان، ص ۴۰۳.
- ۱۸۷) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۶.
- ۱۸۸) محمد بن يعقوب الكليني، فروع کافی، جلد ۳، ص ۱۹۶؛ کتاب الخبائر، باب سل الميت و میاقال عند دخول القبر، حدیث ۷، «رضیْتُ بالله رباً».
- ۱۸۹) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۸.
- ۱۹۰) همان.
- ۱۹۱) محمد مهدی نراقی، جامع السماوات، جلد ۳، ص ۲۸۵.
- ۱۹۲) روح الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۹.

- (۱۹۳) عزالدین محمود بن کاشانی، همان، ص ۴۰۳. (مصراع شعری است)  
 (۱۹۴) همان.  
 (۱۹۵) روح‌الله موسوی خمینی، چهل حدیث، ص ۲۱۵.  
 (۱۹۶) همان، ص ۲۱۸.  
 (۱۹۷) همان، ص ۲۱۶.  
 (۱۹۸) روح‌الله موسوی خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۶۸.

## آسیب‌شناسی یک جنبش:

### تأملی در اندیشه و عمل جمعیت فداییان اسلام

علیرضا ملایی توانی\*

چکیده: بی‌تردید حرکت‌های اسلامی از فرازهای مهم تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود؛ اما تاکنون بررسی این حرکتها غالباً به رویکردی نخبیل‌گرایانه و تمجیدآمیز معطوف بوده و هواره هاله‌ای از حساسیتها و ساختهای قدسی مانع از رهیافتی نقادانه و تحلیلی از حرکت‌های دینی بوده است. این در حالی است که امروز بیش از هر زمان دیگری به ارزیابی آسیب‌شناسانه جنبشهای اسلامی معاصر نیازمندیم تا کاستیها و نارساییهای آن را به منظور اجتناب از تکرار، بازشناسی و بازسازی کنیم.

در این مقاله، با تکیه بر منابع دست اول، از همین زاویه به جنبش فداییان اسلام نگریسته و با تصویری اجمالی از اندیشه فداییان اسلام و مبانی معرفت‌شناختی آنان کوشیده‌ایم تا ضعفها و ناکارآمدیهای آن را در عرصه عمل نشان دهیم. نگارنده با رهیافتی اندیشه‌ای، جامعه‌شناختی و تاریخی، تضادها و تعارضات موجود میان اندیشه و عمل فداییان اسلام و کاستیهای نظری و معرفت‌شناختی آنان را آشکار ساخته و نشان داده است که چرا این حرکت توانایی آن را نداشت که به جنبشی عمیق، ریشه‌دار و با پشتوانه عظیم اجتماعی - سیاسی تبدیل شود و به جای اینکه به عنوان نیرویی مستقل و مؤثر ظاهر شود تا

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

حدّ زیادی به مثابه عوامل تحت فرمان جریانها و نخبگان سیاسی آن عصر تزلزل یافت.

## الف) رویکرد نظری

بی تردید بنیادی‌ترین اصل در فرایند پیدایش و شکل‌گیری یک نهضت یا انقلاب، تکوین اندیشه و مبانی فکری آن است. تأملات نظری مسیر حرکت انقلابها و جنبشها را ترسیم می‌کند و به آنها هویت تاریخی مشخصی می‌بخشد و برنامه و راهکارهای عملی در حوزه‌های راهبردی تا رسیدن به هدف نهایی ارائه می‌دهد. به همین دلیل تکوین نظام اندیشه‌ای دشوارترین و در عین حال مهمترین مرحله در ظهور یک جنبش است که خود بازتاب یا محصول بروز بحران در عرصهٔ مناسبات اجتماعی - سیاسی و حیات فرهنگی یک جامعه می‌باشد.

بدین ترتیب پیدایش اندیشهٔ تغییر، بلندترین گام به سوی یک نهضت است که در دوره‌ای آشفته و نامطلوب از حیات بشر، از سوی متفکران و نظریه‌پردازان یک قوم مطرح می‌شود. این اندیشمندان به عنوان ایدئولوگها و بنیانگذاران مکتب فکری آن نهضت، نظم مستقر را به مثابهٔ بدترین وضعیت ممکن معرفی می‌کنند و آن را از اساس غیر قابل تحمل برمی‌شمارند تا از رهگذر واژگون ساختن مناسبات موجود، وضعیتی آرمانی و مطلوب پدید آید. مکتب فکری یک انقلاب باید تعریف جدیدی از جایگاه انسان، جامعه، حکومت و سیاست ارائه دهد تا بر مبنای آرمانها و اندیشه‌های آن بتوان نظمی جدید درآفکند و این چیزی جز شکل‌گیری یک ایدئولوژی پر قدرت و توانمند نیست. در غیر این صورت گردانندگان یک نهضت پس از سرنگونی نظام موجود در پی‌ریزی نظام مطلوب و دلخواه خود دچار بن‌بست فکری و عملی می‌شوند.

بنابراین، اگر نظام اندیشه‌ای یک جنبش، دارای ضعفها و کاستیهای بنیادی در مبانی معرفت‌شناختی و تئوریک خود باشد، به همان نسبت در راه رسیدن به اهداف و آرمانهای خود دچار ابهام و سردرگمی خواهد شد و از رسیدن به هدف باز خواهد ماند. گذشته از این، ایدئولوژی یک نهضت، ضمن آنکه در وجه سلبی خود بر تخریب یا تغییر نظام موجود تأکید می‌ورزد، در وجه ایجابی خود بدیلی جایگزین را ترسیم می‌کند تا بتواند در مبانی اندیشه‌ها و ایدئولوژیهای رقیب نیز خلل ایجاد کند. به عبارت دیگر، باید نقصها و کاستیهای جنبشهای

هم عرض که مدعی ایجاد همان تغییرات هستند را ثابت کند.

توان و خلوص یک ایدئولوژی به میزان ابتناء آن بر مبانی فرهنگی و تاریخی یک ملت بستگی دارد چه طبق این اصل، تغییرات موجب پذیرش عام قرار می‌گیرد و فراگیر می‌شود؛ یعنی پایگاه اجتماعی نهضت گسترش می‌یابد و نظام مطلوب، با استقبال عمومی مواجه می‌شود. مکتب فکری انقلاب علاوه بر این، باید برای مسائل و مشکلات مبتلا به عصر جدید پاسخی پذیرفتنی دهد و در واقع، طرحی برای زندگی در عصر نوین ارائه کند. نهایتاً برای رساندن پیام خود به مخاطبان، رهبری و شبکه ارتباطی مؤثری در اختیار داشته باشد.<sup>۱</sup>

اما نباید فراموش کرد که تغییر اجتماعی همواره در شکلی واحد ظاهر نمی‌گردد. جامعه‌شناسان تغییر اجتماعی را به دو سطح متفاوت تقسیم می‌کنند: تغییر تعادلی و تغییر ساختی. در مورد اول بدون آنکه نظام اجتماعی دستخوش دگرگونی شود، تعادل موجود جای خالی خود را به وضع جدید می‌بخشد در نتیجه، سیستم به صورت یک مجموعه باقی می‌ماند ولی تغییراتی در برخی از قسمت‌های سیستم یا خرده سیستمها رخ می‌دهد. اما در تغییر ساختی به دلیل فشار بسیار قدرتمند نیروهای اثرگذار، کل نظام دگرگون می‌شود.<sup>۲</sup> به بیان دیگر، تغییر تعادلی به اصلاح و تغییر ساختی به انقلاب منتهی می‌شود.

بنابراین، حتی اگر جنبش سیاسی - اجتماعی حرکتی اصلاح‌گرایانه باشد، باید اصول و محورهای مورد اصلاح نظریه‌پردازی شود. ضعفها و نارساییهای نظام مستقر و ابعادی که نیازمند یا سزاوار اصلاحند تبیین، روشها و راهکارهای اصلاح بیان و الگوهای اصلاحی رقیب به نقد کشیده شوند تا راه برای اصلاحات هموار شود. اما اگر بخواهد به تغییر ساختی بیانجامد باید در طول زمان به شکلی مداوم و استوار ادامه یابد نه آنکه در سطح بماند و به حرکتی زودگذر تبدیل شود.

با توجه به این مقدمات می‌توان به بررسی اندیشه و عمل فداییان اسلام پرداخت. ضعف اساسی و بنیادین این جنبش ریشه در کاستیهای تئوریک و مبانی معرفت‌شناختی آن داشت؛ یعنی به شدت در مهمترین مرحله شکل‌گیری یک جنبش - که عبارت است از تکوین نظام اندیشه‌ای و پیدایش یک مکتب فکری - لنگ می‌زد. چنانکه در گفتار بعدی خواهیم گفت هم وجه ایجابی و هم وجه سلبی اندیشه آنان فاقد عمق و غنای لازم بود.

گذشته از این، مجموعه تلاشهای فداییان اسلام در عمل و نظر قابلیت طبقه‌بندی در هیچ یک از سطوح یاد شده تغییرات اجتماعی را نداشت. اندیشه آنان چنان‌که از منابع مکتوب برمی‌آید ظاهراً در پی تغییر ساختی بود. اما شعاع عمل آنان نوعی تغییر تعادلی و اصلاح‌گرایانه را تعقیب می‌کرد و به عبارت دیگر، در حوزه نظری، فداییان اسلام می‌کوشیدند تا در شرایط و سبک زندگی و آرمانهای فکری و سیاسی و به طور کلی بر همه ابعاد جامعه اثر بگذارند و سازمانهای اجتماعی را به لحاظ محتوا و شکل دگرگون سازند؛ اما در عمل، تلاشهای آنان بیشتر به بازیهای سیاسی روزمره، ائتلافهای زودگذر با جریانها و شخصیتهای سیاسی و اقدامات فردی محدود می‌شد و این تعارضی غیر قابل جمع بود. چه میانی فکری آنها اختلاطی از روشهای اصلاح‌گرایانه و انقلابی می‌نمود. اصلاح‌گرایانه به این مفهوم که آنان مجموعه نهادها و نظام موجود را با اندکی تغییر در شکل می‌پذیرفتند و انقلابی از آن جهت که خواهان تحول در ماهیت فرهنگی و دینی جامعه در همه ابعاد آن بودند. همین تضادها به مثابه ابزار یا عواملی مؤثر در محتوا و آهنگ تغییر سیاسی مورد نظر سرانجام آنان را در سطح گروههای رقیب یا هم‌عرض تنزل می‌داد و به صورت حزب بی‌سازمان یا گروه فشار جلوه‌گر می‌ساخت و از حالت یک جنبش عمیق سیاسی و فکری - که رهبرانش مدعی آن بودند - یکسره فاصله می‌گرفت.

این مقاله می‌کوشد مهمترین جنبه‌ها از اندیشه و عملکرد فداییان اسلام را به شیوه‌ای انتقادی و آسیب‌شناسانه ارزیابی کند تا تصویر دقیقتری از علل ناکامی این جنبش مهم سیاسی - مذهبی ایران معاصر به دست دهد و از رهگذر تشابهات فراوانی که میان جنبشهای سده گذشته ایران وجود دارد، از تکرار کاستیهای پیشینیان پرهیز شود.

### ب) نقدی بر اندیشه‌ها و مبانی فکری فداییان اسلام

اندیشه فداییان اسلام در تلاش برای تبدیل شدن به یک ایدئولوژی سیاسی فراگیر با تنگنای عظیم اجتماعی - سیاسی و حتی عقیدتی مواجه بود. آنان در شرایطی مبارزانشان را آغاز کردند که اسلام به مثابه ایدئولوژی سیاسی مطابق با دوران جدید، در حاشیه سیاست رسمی قرار گرفته بود. این امر از یک سو، ناشی از نفوذ و قدرت روزافزون احزاب و جریانهای سیاسی غیر دینی اعم از حزب چپ، لیبرال و ملی‌گرا بود که در پی دوره‌ای از مدرنیسم و

نوسازی، سطحی پدیدارگشت که قوانین و نهادهای خاص خود را به ارمغان آورد و از دیگر سو، از ضعف و انفعال فزاینده حاکم بر مجامع و محافل دینی و رهبران آن ریشه می‌گرفت. بدین ترتیب، در فضایی متصلبی که از هر سو تنگناهای فراوانی در مسیر پیدایی و شکوفایی یک جنبش دینی - سیاسی وجود داشت، ظهور فداییان اسلام و تأثیر انکارناپذیرشان بر فرایند رخدادها و تحولات تاریخی دهه‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ سزاوار تحسین است؛ اما به همان نسبت، ارزیابی نقادانه و آسیب‌شناسی آن جنبش نیز لازم است.

چکیده اندیشه‌ها و آراء فداییان اسلام و نیز اهداف و آرمانهای آنها در مجموعه‌ای به نام راهنمای حقایق به قلم سید مجتبی نواب صفوی، رهبر این جمعیت، به سال ۱۳۲۹ ه. ش. به زیور طبع آراسته شده است. این اثر که می‌باید مبنای اندیشه و عمل هواداران این جمعیت قرار گیرد و در صورت امکان در سراسر ایران به اجرا درآید، در حقیقت تعقیب و طراحی یک آرمانشهر دینی است که قرن‌ها پس از پایان دوران اندیشه‌های مبتنی بر مدینه‌های فاضله نگارش یافته است. این کتاب با توجه به امکانات سیاسی و فکری فداییان اسلام در آن روزگار بی‌تردید اثری گران سنگ و ارزشمند خواهد بود. بویژه آنکه بسیاری از پیشنهادها و اصول طرح شده در آن، پس از پیروزی انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ عیناً به اجرا گذاشته شد. راهنمای حقایق در دو بخش جداگانه سازماندهی شده است. بخش اول تحت عنوان «ریشه‌های مفاسد خانمانسوز ایران و جهان» در چهارده بند مجزا به طرح آنچه که علت فساد و ریشه گمراهی بشر آن روزگار و به طور مشخص جامعه ایران بوده، پرداخته است. در بخش دوم راهکارهای اصلاحی یا برنامه‌های انقلابی این جمعیت با عنوان «طریق اصلاح عموم طبقات و دستورالعمل برای ششون مختلف حکومت و جامعه» ارائه شده است.

#### ۱) انتقاد از مناسبات موجود و تکوین وجه سلبی

بخش اول کتاب در واقع نگاهی انتقادی به وضعیت موجود و نظم مستقر است. نگارنده کوشیده است که به زعم خود نقدهای اساسی بر آن وارد کند، ریشه‌ها و علل انحرافات و تباهیها را بکاود و نمودها و جلوه‌های بارز آن را بشناساند و نشان دهد که این فرایند حاصل دست کشیدن یا کنار نهادن چه مبانی و اصولی است. به طور خلاصه و در یک نگاه اجمالی، این کتاب

ریشه‌های مفاسد را در اصول زیر جمع‌بندی می‌کند:

۱) گسستن ریشه‌های نورانی ایمان به حقایق؛ ۲) اجرا نشدن احکام اسلام و قانون مجازات؛ ۳) نبودن علم و فرهنگ و ترویج شهوت‌آموزی؛ ۴) عدم حجاب زنان؛ ۵) استفاده از مشروبات الکلی؛ ۶) استعمال مواد مخدر؛ ۷) قمار؛ ۸) سینماها، نمایش‌خانه‌ها، رمانها، تصانیف و اشعار موهوم و شهوت‌انگیز و جنایت‌آموز؛ ۹) موسیقی غیر مشروع؛ ۱۰) دروغ و چاپلوسی و مداحیهای فضیلت‌گش؛ ۱۱) فقر عمومی و بیکاری؛ ۱۲) فحشا و امور منافی اخلاق و عفت؛ ۱۳) رشوه‌خواری گسترده؛ ۱۴) بی‌اعتمادی فراگیر در میان اقشار ملت و حکومت نسبت به یکدیگر.<sup>۳</sup>

نگارنده به شکلی سطحی و گذرا به برخی ابعاد، پیامدها و تجلیات اصول مورد اشاره پرداخته است. از نگاه کتاب، منشاء و مبنای همه این مفاسد به طور اعم ریشه در تعطیلی احکام اسلامی و کم‌رنگ شدن حضور دین در عرصه حیات اجتماعی دارد. این برداشت تا حد زیادی درست است؛ زیرا عمده مفاسدی که در کتاب به آن اشاره می‌شود از عارضه‌های دنیای جدید و مضار ناشی از مدرنیسم غربی و «ام منحط پادشاهی» است که در پی گسستن آرمانهای دینی و ترک فضایل اخلاقی دنیای سنتی و فاصله گرفتن از مناسبات خانوادگی و اجتماعی کهن پدید آمده‌اند.

اما آیا آنچه فداییان اسلام بر آن تأکید ورزیده‌اند واقعاً ریشه‌های فساد و تباهی هستند یا مظاهر و تجلیات فساد و گمراهی؟ این اثر همانند بسیاری از آثار روشنفکران لائیک که مدعی فهم دنیای جدید بودند، از یک نقیصه بزرگ رنج می‌برد و آن عدم تأمل نظری و کاوش فلسفی در ماهیت و مبانی تجدد (مدرنیته) و مدرنیسم بود که در حقیقت علت العلیل و اساس همه تحولات فکری، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و صنعتی در آشکال مثبت و منفی آن به شمار می‌رفت.

مدرنیته یا تجدد، جریان تاریخی و فلسفی به هم پیوسته‌ای است که از عهد رنسانس به این سو رو به رویش و تکامل نهاده است. به لحاظ نظری عمود خیمه آن مبتنی بر محصولات خرد انسانی و غیر متصل به منبع وحی است و هدف آن تصرف در طبیعت و استیلا بر عالم و آدم است و بر جدایی دین و علم و نیز انفکاک کامل دین و سیاست تأکید می‌ورزد.

تجدد در عرصه اقتصادی مترادف با آغاز نظام سرمایه‌داری است که با پیدایش و تکامل

شهرها به عنوان مراکز عمده دادوستد، سیاست و تفکر و نیز شکل‌گیری مفهوم جدید شهروندی همراه است. در قلمرو فلسفه، «انسان‌گرایی» محور مرکزی تجدد را شکل می‌دهد و ناسوت، جولانگاه خرد کنجکاو آدمی است. از این نگاه، حقیقت نه الهامی بلکه اکتسابی بوده که ذهن انسان با کاربرد روشهای درست و بر اساس واقعیت‌های ملموس و از راه مشاهده و چشم آن را کشف یا خلق می‌کند از همین زاویه تجدد منادی نوعی خردگرایی، فردگرایی و تجربه‌گرایی است. این شیوه از معرفت به اجبار به عرصه مذهب نیز تسری خواهد یافت و به ایجاد رابطه‌ای فردی میان انسان و آفریدگارش خواهد انجامید. لذا مفاهیم مقدس و رمزآمیز دینی به سادگی گرایش می‌یابد و از آداب عبادی راز زدایی می‌شود.

در عرصه سیاست، حقیقت ماوراءالطبیعی حکومت‌های سنتی و مطلقه دگرگون می‌گردد و تکثرگرایی سیاسی، دموکراسی و لیبرالیسم از درون آن برمی‌خیزد. لذا تجدد، مفهوم نوینی از مشروعیت عرضه می‌دارد که بر اساس آن حقانیت حکومت نه ابلاغ الهی و موروثی بلکه ریشه در نوعی قرارداد اجتماعی خواهد داشت. از سوی دیگر، جدایی دین از سیاست (سکولاریسم) و عرفی شدن عرصه‌های هنر و تفکر از اجرای اساسی مدرنیته است.<sup>۴</sup> بنابراین، پیداست که نواب و هوادارانش از تبیین فلسفی از انسان و شناخت ماهیت دوران جدید ناتوان بودند و به واکنش در برابر مدرنیسم - یعنی ظواهر تمدن غرب - بدون درک مبادی وجودی آن می‌پرداختند و آن را نفی می‌کردند. از این زاویه شبیه به عمل منورالفکران ایرانی‌اند که آنان نیز بدون تأمل در مبانی مدرنیته، کورکورانه و شتابزده از مدرنیسم یا سطوح ظاهری تمدن غرب پیروی می‌کنند.

### ۴) وجه ایجابی و ایجاد جامعه مطلوب

بخش دوم کتاب در حقیقت پاسخ یا واکنشی به بخش اول تلقی می‌شود که به بیان دیگر، تبیین برنامه علمی و راهبرد اجرایی این جمعیت است که باید پس از فروپاشی وضع موجود جایگزین آن گردد. اگر بخش اول را وجه سلبی اندیشه فداییان اسلام در نظر بگیریم، بخش دوم وجه ایجابی آن است. چنان‌که صفت بارز هر ایدئولوژی انقلابی است، ابتدا موجودیت رژیم مستقر به شدت مورد انتقاد قرار می‌گیرد و یکسره محکوم و غیر قابل تحمل جلوه داده می‌شود و از آینده‌ای آرمانی و مطلوب سخن به میان می‌آید که کاملاً متفاوت با حال و ملهم از اصول

فراگیر و بزرگ انسانی و اخلاقی است؛ یعنی جامعه‌ای مبتنی بر آزادی انسان، برابری کامل، رفاه جمعی، عدالت و تکیه بر ارزشهای الهی و آسمانی و... را نوید می‌دهد. گذشته از این، ایدئولوژی انقلابی غالباً به این سوگرایش دارد که خود را با گذشته‌ای کم و بیش اسطوره‌ای و منزّه؛ یعنی با گذشته‌ای که هنوز فساد و تباهی کنونی آن را فرا نگرفته است، پیوند دهد. این البته به معنای گسستن از وضع کنونی یا سیر قهقراپی به گذشته نیست بلکه از این پیوند می‌کوشد آینده‌ای ایده‌آل و کاملتر از آنچه تا کنون بشر تجربه کرده است، به دست دهد.<sup>۵</sup>

اما ضعف اصلی و عمده کتاب این است که در طراحی جامعه مطلوب و آرمانی خود، سخت متأثر از نظام موجود است. به عبارت دیگر، هیچ الگوی بدیل یا بدیعی که به لحاظ شکل و ساختار متفاوت از نظام مستقر باشد، ارائه نمی‌کند؛ بلکه می‌کوشد همین نهادها و ساختارهای موجود را رنگ یا صورتی دینی ببخشد. در کتاب راهنمای حقایق همان چهارده وزارتخانه موجود، مجلس شورای ملی و سایر نهادها و سازمانها به همان شکل موجود اما با محتوا و ماهیت دینی مورد پذیرش قرار گرفته‌اند و البته چنانکه اشاره خواهیم کرد در این باره تناقضات مهمی به چشم می‌خورد.

شاید این رویکرد را بتوان چنین توجیه کرد که اساساً از نگاه فداییان اسلام، شکل و ساختار نظام سیاسی در برابر ماهیت و محتوای آن چندان اهمیتی نداشته است؛ اما این موضوع به علت کاستیهای تئوریک آنان پذیرفتنی نیست. امام خمینی (س) در کتاب کشف اسرار کوشیده است تا جامعه‌ای دینی صرفنظر از شکل حکومت ترسیم کند. اما ویژگی اندیشه امام خمینی (س) در این است که او سالها قبل از انتشار کتاب راهنمای حقایق مکانیسمهای عملی و اجرایی برای تحول محتوا و ماهیت جامعه و حکومت ارائه داده بود<sup>۶</sup> که این البته از اندیشه فداییان اسلام برنمی‌خیزد.

بنابراین، سؤال این است که چگونه می‌توان از یک ساختار متناقض، غاصب و فاسد سیاسی، انتظار عملکردی مشروع، آرمانی و صالحه داشت؟ عدم التفات و عنایت به این مسأله یا این درجه از اهمیت، بی‌تردید از ضعفهای اساسی و جبران‌ناپذیر جنبش فداییان اسلام بود. زیرا دست کم میان اهداف و امکانات باید رابطه‌ای استوار، ارگانیک و روشمند برقرار ساخت تا بتوان از سازمانها و نهادهای سیاسی موجود (نظام سیاسی مستقر) عملکرد مطلوب را توقع

داشت. حکومتی که از اساس غاصب معرفی می‌شود و مشروطیت - صرفنظر از ماهیت و مبانی - به عنوان شکل و چارچوبه نظام، مورد استهزا قرار می‌گیرد و همه نهادهای آن «پوسیده» و شایسته سرنگونی معرفی می‌گردد، چگونه می‌توان آنها را با همان شکل، صورتی دینی بخشید با چه مکانیسم و سازوکاری؟

حداقل انتظار این است که اگر نمی‌توان بنایی جدید طراحی کرد و نظامی مطلوب برپا ساخت دست کم می‌توان چاره یا سازوکاری برای تحول ماهوی آن اندیشید. این موضوع در یک ارزیابی آسیب‌شناسانه یا نقادانه جزء کاستیهای اساسی در بنیادهای معرفت‌شناختی اندیشه فداییان اسلام محسوب می‌شود. گذشته از این، تعارض میان اهداف و برنامه‌ها با مشی مبارزه و عملکرد، همچنین عدم تناسب در وجه سلبی با وجه ایجابی و نیز سیاست‌زدگی از نقایص بارز این حرکت بود.

به هر حال، بخش دوم کتاب راهنمای حقایق عمدتاً رویکردی اصلاح‌گرانه دارد و به مثابه دستورالعملی برای شتون مختلف حکومت و جامعه طراحی شده است که از نگاه نگارنده آن «این دستورات بایستی به یاری خدا مر به مو عملی گردد.» اما این اصلاحات پیشنهادی همانند ریشه‌یابی مفاسدش بیشتر یک برداشت صوری از اصلاح سطحی است تا ماهوی. اکنون به مهمترین فرازهای آن نظر خواهیم افکند.

نخستین موضوعی که نواب در بخش دوم به آن پرداخته است مسأله «روحانیت» می‌باشد. کتاب بدون آنکه تعریف کند روحانی کیست و چه ویژگیهایی دارد از مراجع تقلید خواسته است کسانی که فاقد صلاحیت بوده و به لباس روحانیت درآمده‌اند، معرفی و از صف روحانیان خارج کنند، امور درسی را بر اساس رشته‌های خاص طبقه‌بندی نمایند و سلامت منابر، مجامع و محافل و مؤسسات دینی را تضمین کنند و...<sup>۷</sup> اما جایگاه روحانیت در ساختار نظام سیاسی مورد نظر فداییان اسلام کجاست؟ چه وظایف و رسالت‌هایی دارند؟ چگونه باید به عنوان رهبران مذهبی و کارشناسان دینی بر کلیه امور جاری کشور نظارت کنند؟ و آیا به صرف تصدی امور قضایی و دینی - که در سده‌های پیشین همواره در حوزه اختیارات علما قرار داشت - حکومت اسلامی پدید خواهد آمد؟

راهنمای حقایق در اوج چاره‌اندیشیهای خود این معضل را این‌گونه حل کرده است که

«مراجع مقدس روحانیت چنانچه در امور اصلاحی مربوطه و انجام وظایف مقدس روحانیت نیاز به قوه مجریه داشتند، حکومت صالح اسلامی بایستی آماده اجرای دستورات مشروعشان باشد».<sup>۸</sup>

از دستورالعمل مبهم دیگر این است که حکومت صالح اسلامی چه حکومتی است؟ گردانندگان و مدیران اجرایی و رهبران سیاسی آن چه کسانی هستند؟ از آنجا که تمام ساختارهای موجود به طور کامل - به لحاظ شکلی - پذیرفته شده‌اند، نیک پیداست که گردانندگان این نوع از حکومت، علما یا مجتهدان نیستند و مهمتر اینکه حتی هیچ جایگاهی برای نظارت آنان نیز تعبیه نشده است. بنابراین، سؤال اینجاست که چنین حکومتی را که نه به لحاظ ماهیت و نه به لحاظ شکل، با هویت دینی پیوند ندارد، چگونه می‌توان حکومت صالح دینی خواند؟ این پرسشها و مسائل مانند آن هیچ‌گاه مورد توجه و پردازش قرار نگرفته‌اند.

در ادامه این کتاب برنامه‌های اصلاحی و پیشنهادی نواب را به شکلی آرمان‌گرایانه می‌خوانیم که درباره چهارده وزارتخانه موجود و نیز نقش شاه صحبت کرده است. اما در باب چند وزارتخانه نسبتاً مفصل سخن می‌راند؛ در باب وزارت فرهنگ خواهان حذف دروسی مانند موسیقی که غیر مشروع بود و از تفکیک کلاسهای دختران از پسران و نیز آموزگاران آنها بر مبنای جنسیت سخن می‌گوید و برای دبیرستانها و دانشگاههای کشور دستورالعملهای علمی و اخلاقی توصیه می‌کند، رادیو، جراید و تبلیغات را بر محور دین و منافع مسلمانان و رعایت عفت اسلامی خواستار می‌شود، فعالیت سینماها را به دلیل ابتذال آنها یکسره نفی می‌نماید و پیشنهاد می‌کند اگر نیازی به فعالیت چنین مراکزی هست بر اساس دستورات دین و با جدا کردن محل نمایش زنان و مردان و بر محور موضوعات تاریخ اسلام مانند تعزیه‌ها سازماندهی شود و در سایر حوزه‌های تابعه وزارت فرهنگ به همین ترتیب پیشنهادهای مقتضی ارائه می‌دهد.<sup>۹</sup>

درباره وزارت دادگستری خواهان اجرای دقیق و صریح همه احکام اسلامی بویژه قانون مجازات است. محو و نابود شدن تمام قوانین موضوعه‌ای که اخیراً از افکار پوسیده مشتبی بی‌خرد تراوش شده است، تعیین فقهای پاک و لایق برای قضاوت، سرعت بخشیدن به امور رسیدگی پرونده‌ها و نیز بازسازی سایر حوزه‌های تابعه به همین طریق.<sup>۱۰</sup> نکته جالب این است که نگارنده همه مقتضیات و پیچیدگیهای زندگی و جهان امروز را نادیده گرفته است و برای آنکه

سازوکاری برای جرایم، مسائل و مشکلات حقوقی جدید بیان‌دیشد و از درون سنت و منابع دینی برای آنها راه حلی بیابد، به حذف صورت مسأله پرداخته است، گویی با جامعه انسانی دیگر رویاروست.

وزارت کشور را متولی برگزاری نماز جمعه رسمی و عمومی در سراسر کشور می‌کند که در آن همه اقشار تحت امامت روحانیون می‌بایست شرکت کنند و خطبه‌های آنان در رادیوها و جراید انعکاس یابد. شهربانی و امنیه در راه اجرای احکام اجتماعی اسلام می‌باید همه مشروب‌فروشیها و اماکن فساد را تعطیل، رعایت حجاب و پوشش اسلامی را اجباری و ایجاد فواصل میان مرد و زن در اماکن عمومی را عملی سازند. برای سایر بخشهای تابعه نیز دستورهای مقتضی صادر می‌کند از جمله پیشنهاد ازدواج موقت را می‌دهد.<sup>۱۱</sup>

این کتاب پیچیدگیهای امور مالی و اقتصادی را نادیده انگاشته است و بهترین و مناسبترین درس اقتصاد و صرفه‌جویی را همان «حسابهای دقیق و عالمانه عطاران ایرانی» می‌داند و اصول علم اقتصاد و برنامه‌های چند ساله و مستشاران امور مالی را حقه و عامل مردم فریبی می‌شمارد و توصیه‌هایی به همین نحو برای بهبود وضعیت معیشتی و پیشرفت اقتصادی کشور ارائه می‌دهد و برای اسلامی شدن این امور خواهان تبدیل بانکهای رباخوار - که از عوامل بزرگ فقر عمومی و راکد ماندن سرمایه‌های مسلمانان به دست پول‌اندوزان است - به بانکهای قرض الحسنه می‌شود.<sup>۱۲</sup>

برای سایر وزارتخانه‌ها دستورالعمل ویژه‌ای نمی‌دهد اما برای اسلامی شدن آنها یا در واقع ظاهر اسلامی بخشیدن به آنها توصیه می‌کند که در همه وزارتخانه‌ها و نهادهای تابعه آنها پرچم ایران به اهتزاز درآید، اذان گفته شود و نماز به جماعت برگزار گردد و صندوقهای قرض الحسنه برای کمک مالی به کارکنان نهاد مربوطه برپا شود.

نکته مهم نگرشی است که نواب به شاه دارد. او شاه را انسانی چون همه اینا بشر می‌شمارد که هیچ قابلیت ذاتی یا برتری در توان فکری، روحی و جسمی بر سایرین ندارد و ستایش وی را محکوم می‌کند و نشانه نادانی می‌داند که پیامد آن محبوس شدن وی در حصار تنگ به نام دربار و محروم شدنش از مزایای حیات اجتماعی است. نواب شاه را عاری از همه تعجملات دست و پاگیر و جدای از حرمسراها و غوطه‌ورشدن در لهو و لعب می‌خواهد تا به مثابه پدر یک

خانواده، جامعه تحت فرمانش را سرپرستی کند. بنابراین، او باید واجد همه صفات پدرا نه در عرصه‌های گوناگون باشد تا شاه واقعی شناخته شود. وظیفه او پیروی از پیامبر اکرم (ص) و دین اسلام و تلاش برای ترویج آن و ارائه رفتاری کاملاً منطبق با شیعه است. امام علی (ع) ملاک او قرار گیرد و تا آنجا که ممکن است باید اندیشه و عمل وی را الگوی خود سازد.<sup>۱۳</sup>

بنابراین، نواب هیچ‌گاه به حذف شاه به عنوان یک نهاد نمی‌اندیشید؛ اما در عین حال به رغم توصیه‌های اخلاقی و اسلامی و حتی معرفی الگویی خاص، سازوکاری برای ارزیابی و سنجش عمل وی یا نظارت بر رفتار او تعبیه نشده است. گذشته از این او با وجود آنکه منزلت شاه و جایگاه خانوادگی وی را که قرن‌ها در این سرزمین به مثابه ظلّ الله مورد پرستش قرار می‌گرفته است، بی‌اعتبار می‌شمارد. برای گزینش یا انتخاب شاه عادل به عنوان پدر یا مهمترین عضو یک خانواده بزرگ به نام جامعه سازوکاری نیاندیشیده است. آیا باید شاه موجود را اصلاح و تربیت کرد؟ چگونه؟ چه تضمینی وجود دارد که پادشاه عادل نیز از مسیر مستقیم منحرف نشود؟ زیرا هیچ سیستم نظارتی برای کنترل شاه و اعمال و افکار او وجود ندارد. حتی نواب چارچوبه‌ای به نام مشروطیت که در آن پادشاه می‌باید سلطنت کند نه حکومت را نیز نپذیرفته است. بدین ترتیب این موضوع نیز از دشواریهای لاینحل اندیشه فداییان اسلام محسوب می‌گردد.

نواب اساس و بنیان انقلاب مشروطه را زیر سؤال می‌برد و آن را به عنوان سوغات غرب یکسره مطرود می‌شمارد و این حرکت را به دلیل اینکه به خونریزی مسلمانان علیه یکدیگر منجر شده و آنان را به آلت اجرایی مقاصد دول بیگانه تبدیل کرده یا به شهادت شیخ فضل‌الله نوری، سید جمال واعظ، حاج آقا نورالله و مدرس انجامیده است از اساس باطل و موجب خسران ملت ایران معرفی می‌کند. اما در تناقضی آشکار نهادها و ساختارهای سیاسی حاصل از این نهضت از جمله مجلس را که عده‌ای آن را بنیاد نظام مشروطه می‌خواندند قابل تأیید می‌داند و برای اسلامی شدن آن راهکار نشان می‌دهد. رسالتی که برای نمایندگان مجلس قائل است با آنچه که عرف دموکراسیهای پارلمانی است متفاوت می‌یابد. او می‌نویسد باید براساس انتخابات آراء، نمایندگان پاک، لایق و شایسته شیعی انتخاب گردند و هر آنچه از ابتدا تا کنون از تصویب مجلس گذشته و مخالف قانون مقدس اسلامی است، ملغی نمایند و از آن پس خود را به زحمت قانونگذاری دچار نکنند، زیرا قانونگذاری صرفاً از آن خداست و قانونی که از فکر

بوسیده بشر برآید با علم و عقل و اسلام منافات دارد و فاقد وجه قانونمندی است.<sup>۱۴</sup>

از نگاه این اثر، نمایندگان مجلس حق دارند فقط براساس دین اسلام در راه عظمت ملت مسلمان مشورت کنند و راههای مشروعی برای ارتقا ملت ایران در عرصه‌های علمی، صنعتی، اخلاقی، اداره کشور، افزودن بر ثروت مسلمانان و... بیابند و در انجام این وظایف مقدس تحت نظر حوزه روحانیت طراز اول قرار گیرند تا از حدود شرع مقدس بیرون نروند.<sup>۱۵</sup> بدین ترتیب نواب با گریختن از واقعیات دنیای جدید، مقررات و قوانین عرفی که جزء جدایی‌ناپذیر زندگی امروزی بشر هستند را یکسره نادیده می‌گیرد. به زعم او گوهر دین قابلیت تطابق یا پاس‌خگویی به ضروریات دنیای جدید را ندارد و عقل بشری و علم جدید را یکسره در تعارض با دین می‌یابد. چنین برداشتهایی حکایت از سطحی‌نگری و فرار از حقایق را دارد.

در پایان کتاب راهنمایی حقایق نویسنده شاه، دولت و سایر کارگزاران حکومت را به عنوان عناصری «خائن»، «پست فطرت» و «غاصب» که حکومت اسلامی ایران را به زور به چنگ آورده‌اند مخاطب قرار داده است و برای آخرین بار اتمام حجت می‌کند که چنانچه نقشه‌ها و دستورات اسلامی اصلاحی را به شرحی که نگاشته شد به طور دقیقی، عملی و اجرا نکنید یا کوتاهی در تسریع اجرای کامل آنها نمایید و یا یکی از کوچکترین موارد آن را (مثل اذان فلان اداره...) عملی ننموده و در اجرای آن کوتاهی و مسامحه ورزیده به یاری خدای منتقم دست به انتقام و نابود کردن شما گذاشته و سریعاً شما را نابوده کرده به جهنم عالم برزخ سوقتان می‌دهیم. تا حکومت صالح قرآن و اسلام تشکیل شود. در نتیجه، این کتاب حکومت آن روز ایران را غیر قانونی، غیر رسمی، ضد ملی و نامشروع می‌داند همه حاکمان و کارگزاران آن را غاصبان حکومت اسلامی معرفی کرده است.

دیدگاههای سطحی نواب چنین می‌نمایاند که او در جنبه تناقضات فکری و عملی خود از کسانی که آنان را غاصبان و دزدان حکومت تلقی می‌کند خواستار اجرای دقیق و موثر به موی موازین شرعی است. اما اگر این غاصبان حکومت، به فرض محال تمایلی برای اجرای احکام دینی نشان دادند چگونه و با چه اهرم و ابزاری می‌توانند آن را به اجرا درآورند؟ کدام برداشت یا تلقی از دین صائب‌تر است؟ تشخیص آن بر عهده کیست؟ آیا نهاد یا سازمان خاصی متولی دینی کردن امور جامعه یا نظارت بر حکومت خواهد بود یا نه؟ حکومت را دینداران تشکیل می‌دهند

با سیاستمداران و تعامل میان آن دو چگونه باید صورت گیرد و هزاران پرسش از این قبیل. اگر حکومتی به صرف جانبداری از شریعت، اسلامی شود - البته حکومت دینی در مفهوم ابتدایی آن - همچنان مشکلات لاینحلی دربرخواهد داشت. زیرا موازین شریعت فقط مجموعه‌ای از قوانین غیر قابل انعطاف و مقبول همه مسلمانان نیست. صرفنظر از احوال شخصیه و روحیات افراد، ماهیت تعداد معتناهایی از قوانین بستگی به ذهنیت و فضای فکری، اجتماعی و سیاسی کسانی دارد که دست‌اندرکار اخذ و استنباط آن قوانین از منابع اصلی هستند.<sup>۱۶</sup> روشنفکران لیبرال، می‌توانند هر آنچه که سزاوار ضمانت از حقوق و آزادیهای فردی باشد از قرآن و سنت استنباط کنند و دینداران متمایل به سوسیالیسم می‌توانند روحیه جمع‌گرایی اسلام را ثابت کنند و گرایشها و جریانهای فکری دیگر نیز به همین میزان می‌توانند از گستره شریعت و اصول و موازین و منابع آن تا حدی تفسیرهای مشابه به دست دهند.

نواب و جمعیت فداییان اسلام در مسیر پوشش فکری و سیاسی خود بار دیگر اندیشه اتحاد اسلام یا اتفاق و اتحاد ملل و مذاهب اسلامی را مطرح ساختند. اما واقعیت این است که هیچ رهیافت یا افق جدیدی در این فضای گسترده نگشودند. آنان گاه آشکارا از این حد فراتر رفته همه مکاتب و ملل دنیا را مخاطب قرار داده‌اند و خواهان سرفرود آوردن کل افراد بشر در برابر اسلام و آرمانهای آن می‌شوند. به عبارت دیگر، همانند تمام مصلحان بزرگ دنیا سعادت و رستگاری ابناء بشر را از دغدغه‌های فکری و سیاسی خود می‌شمارند. اما ناگفته آشکار است که این جنبش با نگرش قهرآمیز و حذفی خود که نسبت به علوم عقلی جدید و علوم نوین و نیز تجدد و مدرنیسم داشت، هیچ‌گاه نمی‌توانست با روی بر تافتن از آنها در شناسایی و نقد و ارزیابی تمدنها و ادیان رقیب با اسلام، توفیق یابد تا از رهگذر آن اسلام را به مثابه عامل نجات بخش بشر هر چه تواناتر، پویاتر و قدرتمندتر از مکاتب رقیب به جهانیان عرضه بدارد تا همگان به قدرت و عظمت آن وقوف یابند. او اسلام و آرمانهای آن را به گونه‌ای تفسیر و تعبیر می‌کرد که حتی در حوزه‌های داخلی و حتی در میان سنتی‌ترین متولیان مذهب و معتقدترین اقلشار دینی با اقبال رویاروی نشد.

بدین ترتیب، اگرچه می‌توان با رویکردهای متفاوت و از ابعاد و زوایای گوناگون، برداشتهای سطحی و متناقض فداییان اسلام را به نقد کشید و اساس استدلالها و بنیادهای معرفت‌شناختی

آنان را متزلزل ساخت، اما نباید فراموش کرد که نقطه عزیمت طرح اندیشه حکومت اسلامی و ارائه راهکارهایی برای اسلامی کردن برخی از شئون جامعه - با همه کاستیهایش - به واسطه همین جمعیت به وجود آمد و نیز زیر سؤال بردن ماهیت حکومت موجود غاصب و باطل شمردن ارکان آن و در رأس همه، نفی سلطه شاه بی‌تردید از برجسته‌ترین تلاشها و اقدامات فداییان اسلام بود که بی‌هیچ شبهه‌ای در شکل‌گیری و تکوین اندیشه انقلاب اسلامی و آرمانهای آن سخت مؤثر افتاد.

### پ) فداییان اسلام و رهبران دینی

هدف بزرگ فداییان اسلام که در حقیقت از هویت اسلامی آنان نشأت می‌گرفت به تعبیر آبراهامیان در «مبارزه با تمام اشکال بی‌دینی» خلاصه می‌شد.<sup>۱۷</sup> این ویژگی به علت کلیت و گستردگی مفهومی خود می‌توانست خواه ناخواه همه مجامع و محافل دینی و نیز متولیان مذهب را با هر گرایش و سلیقه‌ای مخاطب قرار دهد و در عرصه اجتماع توده‌های مسلمان را به پشتیبانی فراخواند. بنابراین، تلاشهای فداییان اسلام تا آنجا که صرفاً ماهیت دینی داشت و از سیاست فاصله می‌گرفت فی‌نفسه می‌توانست با برانگیختن احساسات دینی و واکنش رهبران و محافل دینی، پناهگاه مناسبی برای آنان فراهم شود و حتی آنان را از دست‌اندازیهای حکومت و نهادهای آن باز دارد.

پیدایش این حرکت از همین زاویه قابل بررسی است. هنگامی که کسروی با نشر آثار و افکار خود به بحران دینی و تنش مذهبی جامعه اسلامی دامن زد و جایگاه انکارناپذیر تشیع را به چالش دعوت کرد و حیثیت دینداران را لکه‌دار نمود، از آن پس این حرکت به کانون پرتلاش و رفع معضل جامعه مسلمانان تبدیل شد، این جمعیت - که هنوز مرحله تکوین خود را می‌گذراند - وارد عرصه شد و با از بین بردن کسروی مایه خشتودی رهبران دینی و خرسندی شیعیان ایران را فراهم آورد. چه کسروی در فضای خفقان‌آمیز سالهای حکومت رضا شاه - که رهبران مذهبی با تنگناهای شدیدی اعم از فکری و عملی رویاروی بودند - آزادانه به طرح دیدگاههای معارض با مذهب مستقر پرداخت، در سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰ به نظریات خود در این باره دامن زد و به عنصری خطرناک تبدیل شد. زیرا کسروی، مذهب؛ یعنی مهمترین

مؤلفه هویت‌بخش جامعه ایران را نشانه گرفته بود و این غائله با توجه به نفوذ نامبرده در محافل رسانه‌ای و سیاسی آن روزگار می‌بایست به نحو مقتضی پایان می‌یافت. لذا این اقدام فداییان اسلام، از سوی همه مجامع دینی و علما و حتی غیر سیاسی‌ترین آنها با استقبال مواجه شد. نهایتاً در برابر این موضع منسجم و پر قدرت - جمعیت فداییان اسلام - قاتلان کسروی تبرئه شدند و البته همین می‌توانست تهدیدی بالقوه علیه همه جریانهای ضد دینی نیز تلقی شود.

این رویکرد هیچ‌گاه به معنای تأیید نظر علما در قبال تمام تلاشها و مواضع این جمعیت نبود با گذشت زمان که فداییان به نحو فزاینده‌ای بر دامنه فعالیت‌های سیاسی خود می‌افزودند به همان نسبت پشتیبانی نیروهای مذهبی را از دست می‌دادند. اگرچه برداشتهای نهایی فداییان اسلام از همین مواضع سیاسی نیز نوعی تلقی دیندارانه بود، اما این نگرش از سوی همه علما پذیرفتنی نمی‌نمود. حمایت قاطبه علما به طور کلی از تلاشهای فداییان اسلام تا آنجا بود که در راستای حفاظت از دین و حرمت مسلمانان و تطهیر جامعه از پیرایه‌های غیر دینی و مخالفت با معاندان اسلام صورت می‌گرفت. مبنای آغازین شکل‌گیری و فعالیت فداییان اسلام نیز همین موضوع بود. اما در عمل کم‌کم (صرفنظر از هر انگیزه و دلیلی) به ورطه فعالیت‌های روزمره سیاسی کشیده شد، لذا حمایت علما نیز به تدریج کمرنگ شد. چنان‌که در پایان عمر این جنبش فقط عده معدودی از حامیان باقی ماند.

به طور کلی در سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰ رهبران دینی و نخبگان مذهبی اغلب نسبت به سیاست، رویکردی منفعلانه داشتند و بیشتر سیاست‌گریز محسوب می‌شدند، اما بی‌تردید تلاشهای فداییان اسلام در این روش تغییرات دامنهداری پدید آورد. در ۱۵ بهمن ۱۳۲۷ هنگامی که شاه مورد سوء قصد قرار گرفت، علمای بلند پایه با ارسال تلگرافهایی به شاه سلامتی وجود او را از درگاه خداوند طلب کردند و از این واقعه ابراز تأسف نمودند. یک هفته بعد جمعیتی بالغ بر ۲۰۰ تن از روحانیون بلند پایه که در آن مجتهدانی چون آیت الله بروجردی، فیض، محمد حجت، صدرالدین صدر، محمد تقی خوانساری و... حضور داشتند، در کنگره‌ای گرد هم آمدند. در پایان، همه روحانیان را از عضویت در احزاب سیاسی یا اصولاً شرکت در سیاست برحذر داشتند و اعلام کردند که تخطی از این امر مجازات خلع لباس را دربر خواهد داشت.<sup>۱۸</sup> اما تلاش فداییان اسلام باعث شکسته شدن همین فضای متصلب شد. با متینگهای سیاسی، مبارزه علیه

اسرائیل و سرانجام همکاری با آیت الله کاشانی و جبهه ملی و نیز ترور انقلابی رزم آرا توسط فداییان اسلام گام بلندی به سوی نهضت ملی شدن صنعت نفت برداشته شد. در نتیجه بسیاری از علما در رویه خود تجدید نظر کردند و با فتاوی خود به حمایت از نهضت ملی برخاستند. با این کوششهای گسترده راه پیروزی نهضت بیش از پیش هموار گردید، روحانیون نیز نسبت به مسائل سیاسی واکنش بیشتری نشان دادند.

### ت) فداییان اسلام و همکاری با جبهه ملی؛ توهم یا واقعیت

جمعیت فداییان اسلام که پس از قتل کسروی شهرت بسزایی یافته بود، به عرصه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی روی آورد و با مواضع و اقدامات خود بر روند تحولات سیاسی تأثیر می‌گذاشت. چنان‌که فعالیت‌های آنان در بازگرداندن آیت الله کاشانی و آزادی او از زندان متفقین سخت مؤثر افتاد. فداییان اسلام در اعلامیه‌های خود بر همه مسلمانان فرض دانستند که برای آزادی رهبر تبعیدی خود (آیت الله کاشانی) تلاش کنند و او را به نمایندگی خود برگزینند.

در همان زمان تبعید میان کاشانی و نواب مکاتباتی صورت گرفت تا برای مجلس شانزدهم لیست مشترکی از نامزدهای انتخاباتی مورد اعتمادشان تعیین و جهت پیروزی آنان تلاش شود. کاشانی از نواب خواست تا برای پیروزی جناح اقلیت مجلس - که اندکی بعد به نام نمایندگان جبهه ملی شهرت یافتند - تبلیغات انجام شود (مانند مصدق، بقایی، حائری زاده، شایگان، مکی، عبدالقدیر آزاد، نریمان، حبیبی و...) اما نواب در نامه خود بر انتخاب وکلایی که وجه مذهبی آنان بر چهره سیاسی‌شان می‌چربد، تأکید کرد. در حالی که اینان نه سمت مذهبی دارند و نه دغدغه دینی. اما کاشانی با این پاسخ وی را مجاب ساخت:

ما الان رجال دینی که در فن سیاست ورزیده باشند، نداریم. چه بهتر اینکه این کار را ما مرحله‌ای بکنیم و بتوانیم در یک مرحله از رجال سیاسی که در فن سیاست ورزیده هستند و نسبتاً هم جنبه ملی دارند، استفاده بکنیم، تا در طی این دوران بتوانیم انسانهایی که متدین هستند یا سمت مذهبی دارند، تربیشان بکنیم برای انتخابات.<sup>۱۹</sup>

به هر تقدیر، نواب صفوی به این استدلال گردن نهاد و اندکی بعد در پی مداخله دربار در

انتخابات، جمعی از رجال مذهبی و سیاسی به نشانه اعتراض در دربار تحصن نمودند و هسته اولیه جبهه ملی را در آن روز پایه گذاری کردند. در این جلسه به دعوت مصدق تعدادی از فداییان اسلام نیز حضور داشتند. اما چنان‌که از خاطرات عراقی برمی آید، ظاهراً هنگامی که اساسنامه جبهه ملی را نزد نواب آوردند، او نسبت به آن روی خوش نشان نداد و دستور چاپ و انتشار آن را صادر نکرد.<sup>۲۰</sup>

نتیجه انتخابات آشکارا به سود جبهه ملی و آیت‌الله کاشانی بود و بی تردید در این رخداد جمعیت فداییان اسلام نقش بسزایی داشت. اما، در پی کارشکنیهای فزاینده عوامل دربار و انگلیس در قضایای نهضت ملی شدن صنعت نفت رفته رفته، روحیه یاس و انفعال بر سیمای نمایندگان جبهه ملی - که مبارزات را در چهارچوب پارلمان رهبری می‌کردند - هویدا شد. رزم‌آرا، نخست وزیر وقت، به طور کلی با ملی شدن صنعت نفت مخالفت می‌کرد. کوشید تا با هر ابزار و اهرم ممکن در صفوف نسبتاً متحد نیروهای ملی و مذهبی که در مجلس، مطبوعات و محافل سیاسی برای ملی شدن صنعت نفت تلاش می‌کردند، تفرقه ایجاد کند. رزم‌آرا در همین راستا سعی کرد به نواب و یاران او نزدیک شود و در این ارتباط حتی پیامهایی میان آنها مبادله شد، اما به دلیل مخالفت فداییان اسلام با خط مشی رزم‌آرا نتیجه مطلوب پدید نیامد. هدف از کودتای رزم‌آرا و تلاشهای بی‌وقفه‌اش اعمال فشار و ایجاد تنگناهای بیشتر بر مخالفان؛ متحل ساختن مجلس، مستأصل کردن آنها و بر باد دادن ثمره مبارزاتشان بود که نتیجه‌اش سوق دادن فداییان اسلام و جبهه ملی به سوی یک سری اقدامات غیرمتعارف بود.

در این فضای بحرانی به دعوت نواب، نمایندگان جبهه ملی در منزل یکی از تجار تهران گرد آمدند تا برای رهایی از بن بست موجود چاره‌ای بیابند. در این دیدار، دکتر فاطمی، نریمان، آزاد، بقایی، حائری‌زاده، مکی دعوت داشتند. از آنجا که مصدق و نریمان نتوانستند در این جلسه حضور یابند یکی از حاضرین به وکالت از آنها تصمیمات این جمع را امضاء می‌کرد.<sup>۲۱</sup>

طی دو شب متوالی این جلسه ادامه یافت و سخنان فراوانی رد و بدل شد. جمع‌بندی نتایج صحبت‌های نمایندگان جبهه ملی و رهبران فداییان اسلام این بود که آخرین تیر ترکش انگلستان؛ یعنی وجود رزم‌آرا تنها سد راه حرکت ملی و مذهبی است. با حذف و از میان برداشتن وی گام بلندی به سوی پیروزی برداشته خواهد شد.<sup>۲۲</sup> این جلسات تحت تأثیر فداییان اسلام بر این

واقعیت‌گردن نهاد که در این برهه خاص از زمان چاره‌ای جز نبرد یا اجانب و عوامل داخلی آنان از طریق دستورهای دین مبین اسلام نیست و همه آنها عهد بستند که پس از پیروزی و کسب قدرت، در رفتار خود مجدانه بر اساس قانون اساسی ... که هرگونه قانون مخالف اسلام را ملغی دانسته و حکم به اجرای احکام اسلامی نموده است ... پایبندی نشان دهند و به اجرای قانون اسلام همت گمارند.<sup>۲۳</sup>

تصمیمات این جلسه در پی ملاقات نواب با کاشانی به تصویب او نیز رسید. بدین ترتیب دستور قتل رزم‌آرا هم از بُعد سیاسی و هم از بُعد شرعی مجوزهای لازم را دریافت کرد و توسط خلیل طهماسبی از هواداران و اعضای فعال فداییان اسلام بی‌درنگ به اجرا درآمد. حمایت گسترده محافل سیاسی و اقلیت مجلس پشتیبانی قاطع آیت‌الله کاشانی منجر به تیرته و رهاسدن از مجازات شد.

اما اختلاف و شقاق میان نیروها و رهبری فداییان اسلام و جبهه ملی، زمانی پدید آمد که به زعم فداییان اسلام جبهه ملی پس از رسیدن به قدرت به همه توافقات پیشین پشت پا زد و ظاهراً در فاصله قتل رزم‌آرا تا تشکیل دولت مصدق آنان به این نتیجه رسیدند که گفتگوها و توافقهایی میان جبهه ملی و دربار در جریان است و این معنایی جز نفی همه عهدهای پیشین مبنی بر اجرای احکام اسلامی نیست.<sup>۲۴</sup>

شدت اختلاف تا آنجا بالا گرفت که درست یک ماه پس از نخست‌وزیری مصدق، رهبر فداییان اسلام دستگیر و زندانی شد. علت این اقدام ظاهراً اصرار و پافشاری نواب بر اجرای احکام اسلام به وسیله دکتر مصدق بود؛ زیرا حکومت او با پشتیبانی گسترده مردم همراهی می‌شد. اما، مصدق به این درخواستها اعتنا نکرده و به نواب اطلاع داده بود که دولت من آخرین کابینه ایران نیست، لازم است آنان شکیبایی به خرج دهند تا دولتهای بعدی نظریات آنان را جامه عمل ببوشانند. نواب از آنجاکه از مصدق مأیوس شد و از آیت‌الله کاشانی نیز پاسخی جز همان مطالب را نشنیده بود در نامه‌ای شدید‌الحن از مصدق خواست کناره‌گیری کند «و بیش از این چهره‌کریه خود را به ملت مسلمان ایران نشان ندهد».<sup>۲۵</sup> مصدق این نامه و تلاشهای پیشین او را تهدیدی جدی علیه خود تلقی نمود و او را به بهانه ایجاد درگیری و ایراد نطق در شهرستان ساری که اندکی قبل صورت گرفته بود، محاکمه و زندانی ساخت. فداییان اسلام برای آزادی رهبرشان

به رایزنیهای فراوانی پرداختند و علمای بسیاری را واسطه قرار دادند، اما هیچ یک از آنان به این درخواستها توجهی نشان ندادند. در پایان آنان تصمیم به تحسن در زندان گرفتند.

یکی دیگر از تلاشهای آنان در این راستا، طرح ترور دکتر حسین فاطمی، معاون سیاسی و وزیر خارجه دولت مصدق، بود که از نگاه آنان از برنامه ریزان و ایدئولوگهای دولت ملی و رابط میان دربار و جبهه ملی و در نهایت از عوامل مؤثر جدایی خط اسلامی نواب و حکومت ملی مصدق تلقی می شد که در روزنامه خود باختر امروز فداییان را به باد انتقاد گرفته بود و قصد داشت ضربات و صدماتی به این جنبش وارد آورد.<sup>۲۶</sup> این ترور به وسیله مهدی عبد خدایی از جوانان وابسته به این جمعیت هنگامی که فاطمی در حال سخنرانی در مراسم ختم یکی از روزنامه نگاران به نام محمد مسعود بود، اتفاق افتاد اما او بنا به ملاحظات سیاسی از شکایت خود نسبت به عبد خدایی صرف نظر کرد.

با بیان این مقدمات اکنون زمان آن فرا رسیده است که تحلیلی نقادانه از ماهیت مناسبات فداییان اسلام و جبهه ملی به دست دهیم تا جنبه های دیگری از کاستیهای معرفت شناسانه این حرکت روشن شود. حقیقت این است که طی جریاناتی که به نهضت ملی شدن صنعت نفت منتهی شد، این جمعیت با توجه به سابقه و مشی خود به عنوان یک نیروی مؤثر سیاسی - اجتماعی بیشتر به مثابه یک ابزار به خدمت در آمد. اساساً گردانندگان جبهه ملی که اغلب مبارزان سیاسی کهنه کار و سیاستمدارانی با سابقه و استخواندار بودند، نمی توانستند با یک جمعیت که از فقدان سازمان و برنامه رنج می برد و اعتبار و منزلت اجتماعی وسیعی ندارد در سطحی برابر سخن بگویند یا توافق کنند یا غیره. بدین ترتیب ائتلاف آنان اگر می توانست به یک همکاری بیانجامد بیشتر یک اتحاد تاکتیکی بود نه استراتژیک. زیرا از نگاه جبهه ملی، فداییان اسلام با توجه به ضعف سازمانی و ایدئولوژیک خود می توانست به یک اهرم سیاسی قابل کنترل یا جاده صاف کن نهضت ملی تبدیل شود نه بیشتر.

بنابراین اصطکاک منافع این دو جریان امری گریزناپذیر می نمود. زیرا جبهه ملی به لحاظ ترکیب اگرچه آمیزه های متنوع و تا حدی ناهمگون از جریانهای فکری و سیاسی با گرایشهای مختلف بود و فداییان اسلام می توانستند در این وسعت مشربها و تنوع نخبگان جایگاهی برای خود بیابند، اما حقیقتاً تعداد هواداران و توان فکری و سیاسی آنان به اندازه ای نبود که بر فرایند

رهبری و جهت‌گیریهای راهبردی آن اثر مستقیم بگذارد یا نگرشهای کلان آن را تغییر دهد. گذشته از این در ترکیب جبهه ملی از هواداران آرمانهای لیبرال دموکراتیک تا طیفهای متمایل به چپ (مانند حزب زحمت‌کشان و نیروی سوم) و ناسیونالیستهای دو آتش (مانند پان ایرانیستها) و... جای گرفته بودند، اما بی‌تردید همه آنها در یک جهت‌گیری کلی کاملاً اتفاق نظر داشتند و آن باور به سکولاریسم حداقلی و یا نسبت به امور، داشتن نگرشی ماهیتاً غیر دینی و صرفاً دنیایی که بر جدایی کامل حوزه‌های سیاست و دیانت بر یکدیگر تأکید داشت. بدین ترتیب، آشکار است که دیدگاههای دینی یا آرمانهای مذهبی فداییان اسلام با جهت‌گیری لیبرالیستی که ایدئولوژی غالبی در جریان جبهه ملی به شمار می‌رفت، تضاد بنیادین داشت. بر همین مبنا می‌توان استدلال کرد که این دو جریان ماهیتاً دو ترکیب مانعة‌الجمع به نظر می‌رسیدند. در حقیقت گردانندگان جبهه ملی از همین سطحی‌نگری و تزلزل مواضع فداییان اسلام که گرایش به ساده نمودن بیش از حد مسائل بفرنج و پیچیده سیاسی داشتند، به شدت بهره بردند و آن را در راستای برنامه‌های خود سازماندهی کردند. اندکی تعمق و تأمل آشکار می‌ساخت که حاکمیت ارزشهای دینی و موازین شریعت به وسیله جریانهای ملی‌گرا با مشرب لیبرال - دموکراتیک که اساساً دغدغه دینی ندارد، تصوری باطل است و این از سستی و عدم تأملات نظری و تزلزل در بنیادهای معرفت‌شناختی این جریان نشأت می‌گرفت که از یک نیروی با هویت متفاوت و گاه متضاد، بازگشت به سنتهای دینی و حاکمیت احکام شریعت را طلب می‌کرد.

علاوه بر این، جبهه ملی اساساً حرکتی مبتنی بر قانون و مبارزه در چهارچوب نظام مستقر محسوب می‌شد و نمی‌توانست علیه نظم مستقر شورش کند یا آن را به لحاظ شکلی و ماهوی دستخوش دگرگونی سازد چه حرکتی اصطلاح‌گرایانه با آرمانی دموکراتیک و ضد استعماری بود. لذا نمی‌توانست با آرمانهای دینی فداییان اسلام پیوند یابد. زیرا این جمعیت با وجود ضعفهای تئوریک خود می‌کوشید هویتی دینی به جامعه ببخشد و موازین شریعت را در آن به اجرا درآورد و این خواه ناخواه به دگرگونی در ساختار و ماهیت حکومت می‌انجامید. بنابراین، فداییان اسلام نمی‌دانستند مراد از حاکمیت و اجرای احکام اسلامی چیست و همچنین نمی‌دانستند ریشه‌های اختلاف را در کجاها باید جستجو کنند.

البته این گفتار به منزله نادیده گرفتن برخی اهداف مشترک دو حرکت یاد شده نیست. ملی

کردن صنعت نفت، مبارزه با انگلیس و... آرمان مشترک آنان محسوب می‌شد، اما نکات افتراق بسیار جدی و ساختاری به نظر می‌رسیدند که امکان همکاری آنان را از بنیاد متزلزل و ناپایدار می‌ساخت.

### ج) فداییان اسلام و آیت الله کاشانی

اتحاد یا همکاری فداییان اسلام با آیت الله کاشانی نیز از مبانی استواری برخوردار نبود. نواب در ترکیب رهبران دینی سالهای پس از شهریور ۱۳۲۰، تنها آیت الله کاشانی را شخصیتی سیاسی یافت که از نفوذ سیاسی و اعتبار اجتماعی قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود و حاضر شد برای اعتلای دین و میهن و در راه رسیدن به مقصود وی را یاری دهد. لذا او به همراه هوادارانش برای آزادی آیت الله کاشانی از زندان متفقین و سرانجام راه‌یابی‌اش به مجلس شانزدهم از هیچ کوششی فروگذار نکرد. پس از بازگشت کاشانی به ایران دیدارها و گفتگوهای فراوانی میان آن دو انجام شد که نهایتاً زمینه را برای میثاق یا اتحاد فراهم آورد.

نواب به کاشانی وعده داد که در راه اجرای احکام اسلام و رسیدن به اهداف دینی و آرمانی خود، با نقشه و تدبیر و نیز با مشورت و همکاری کاشانی تا آخرین نفس پایداری نموده و از هیچ مخاطره‌ای نهراسد.<sup>۲۷</sup> در حقیقت او به وعده خود سخت وفاداری نشان داد و در راه‌یابی کاندیداهای مورد نظر آیت الله کاشانی به مجلس - که عمدتاً از اعضای جبهه ملی بودند - تا رسیدن به مقصود باز نایستاد. در همین راستا به دستور نواب، سید حسین امامی، از فعالان جمعیت فداییان اسلام، به قتل هژیر، از بلندپایگان و کارگردانان نظام سیاسی، کمر بست و برای این اقدام نیز توجیه شرعی و اجتماعی یافت. زیرا واکنشی مقتضی در برابر تجاوز به حقوق و اموال مسلمانان و کنار نهادن اسلام بود. با این تلاش متهورانه که با حمایت جریانهای سیاسی همراه شد، دستگاه حاکم سرانجام به ابطال انتخابات مجلس شانزدهم گردن نهاد و با تجدید انتخابات وکلای مورد نظر کاشانی - که در حقیقت نمایندگان ملت محسوب می‌شدند - به عنوان نفرت اول بر کرسیهای نمایندگی مجلس تکیه زدند.

اما پس از پیروزی نهضت، دامنه اختلافات نواب با جبهه ملی به حریم آیت الله کاشانی نیز تسری یافت. نواب پس از ناامیدی کامل از دکتر مصدق در راستای اجرای احکام اسلامی به سراغ

آیت الله کاشانی رفت. مذاکرات و گفتگوهای فراوانی در این باره انجام گرفت و پیامهایی مبادله شد. نواب بر این باور بود که اگر کاشانی واقعاً بخواهد می‌تواند اقلیت مجلس را تحت فشار گذارد و مقاصد آنان را پیاده کند. اما جواب قطعی کاشانی این بود که ابتدا باید با قطع کامل مداخله انگلیس، مسأله نفت را حل کرد تا سرانجام به اجرای اصول دینی برسیم.<sup>۲۸</sup> نواب در پی چنین واکنشی اعلامیه‌ای صادر کرد و گفتگو با کاشانی و رهبران جبهه ملی را بی‌ثمر دانست. جدایی خویش را از آنان اعلام نمود و نوشت «اکنون که آقای کاشانی سخن گذشته خود را فراموش کرده ما هم ایشان را فراموش می‌کنیم».<sup>۲۹</sup>

در یک تحلیل کلی می‌توان گفت ائتلاف و همکاری کاشانی با فداییان اسلام همانند همکاری با جبهه ملی اساسی متزلزل و ناپایدار داشت. اگرچه فداییان اسلام در آغاز راه، کاشانی را در سازماندهی اعتصاب بازاریان، گردهماییهای عمومی، تظاهرات هوادارانه از ملت فلسطین و از همه مهمتر راهپیمایی خشونت‌آمیز علیه نخست وزیر هژیر - وزیر دربار - که به قتل وی و بازنگری در انتخابات مجلس شانزدهم انجامید (۱۳ آبان ۱۳۳۸)، یاری کردند و از نگاه خارجیان اغلب کاشانی به اشتباه رهبر فداییان اسلام تصور می‌شد،<sup>۳۰</sup> اما واقعیت این است که از نظر دیدگاههای فکری و سیاسی میان آنها شکافهای عمیقی وجود داشت. این دو جریان از لحاظ ترکیب اجتماعی طرفدارانشان و زاویه برداشتهای ایدئولوژیکشان و نیز گرایشها و آرمانهای سیاسی‌شان با یکدیگر تفاوت‌های بنیادینی داشتند. بعلاوه جریانها و نیروهای سیاسی رقیب یا مخالف نیز در توسعه اختلافات و دامن زدن به آنها از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کردند.

به لحاظ سیاسی کاشانی شخصیتی عمل‌گرا، واقع بین و با درایت بالای سیاسی بود و از همه مهمتر او در چهارچوب نظام موجود و مناسبات مستقر مبارزه می‌کرد. این در حالی است که فداییان اسلام جمعیتی آرمان‌جو، بنیادگرا و فاقد عمق و سیاست لازم بودند و اساساً به نظم موجود و تخبگان سیاسی حاکم مگر به اقتضای پایندیشان به شریعت و التزام عملی‌شان به اجرای موازین شرع به آنان اعتماد نداشتند و خواهان برانداختن وضعیت موجود بی‌هیچ الگوی جایگزین بودند. به همین دلیل و برخی موارد دیگر این دو جریان و دو رهبر دینی با دو نگرش و سلیقه متفاوت نمی‌توانستند مگر به اقتضا در جبهه‌ای واحد، آرمانها و اهدافی مشترک را تعقیب کنند و در این رهگذر خواه ناخواه به دلیل اعتبار اجتماعی و دینی و نیز نفوذ سیاسی آیت الله

کاشانی و قدرت برتر او در بسیج توده‌ها، فداییان اسلام ناگزیر می‌بایست به صورت ابزار و عناصر تحت فرمان آیت الله کاشانی ایفای نقش کنند.<sup>۳۱</sup>

### چ) مشی مبارزه در بوتۀ نقد

از دیگر حوزه‌های آسیب‌پذیر جنبش فداییان اسلام، فقدان یک مشی مبارزه متناسب با آرمانها و اهداف کلان آنها بود. تلاش برای برانداختن مناسبات موجود و درانداختن طرحی نو که متضمن اسلامی نمودن جامعه و حکومت بود به استراتژیها و روشهای متفاوت با الگوی متعارف مبارزات فداییان اسلام نیاز داشت؛ یعنی برای تغییرات بنیادین در شکل و محتوا بیش از هر چیز به یک مبارزه فرهنگی و فکری بلند مدت نیاز بود. توسل به شیوه‌های قهرآمیز نظیر اعدام انقلابی و حتی روشهای مسالمت‌آمیز در چهارچوب نظام موجود مانند مبارزات پارلمانی، حزبی، مطبوعاتی و برپایی اجتماعات سیاسی و... که گاه فداییان از آن بهره می‌گرفتند، نمی‌توانست در این عرصه چندان کارآمد باشد. زیرا هنگامی که اساس و ماهیت یک حکومت و نیز نهادها و نخبگانش غاصب و ظالم معرفی شده‌اند، هرگونه مبارزه مسالمت‌آمیز متعارف در نظامهای دموکراتیک متفی است. چه این مبارزات زمانی ثمر خواهد داد که اصل نظام پذیرفته شود.

گذشته از این، توسل به ترورهای فردی که در سطحی نازلتر از جنگ مسلحانه قرار می‌گیرد، نیز نمی‌توانست واقعی به مقصود باشد. زیرا این مشی مبارزه در صورت موفقیت صد در صد، صرفاً به جابه‌جایی نخبگان می‌انجامد و گروه مبارز و مخالف را به صورت یک گروه فشار و هوادار خشنونت جلوه می‌داد که پیامد منطقی آن مردم‌گریزی و ایجاد هراس و وحشت عمومی بود که خود مانع از فراگیری، عمق‌یابی و توده‌ای شدن مبارزه می‌شد. بدین ترتیب یک تعارض اساسی میان راه و روش مبارزه، شیوه تعامل با نظام سیاسی و نیز آرمانهای دینی آنان وجود داشت. دامنه این تعارض آن‌گاه وسعت می‌یابد که اهداف کلان فداییان اسلام را در نظر بگیریم که عبارت بود از نجات و رستگاری بشر و دعوت عام جهانیان از مذاهب و ملل مختلف به آیین اسلام یا دست کم اتحاد و اتفاق امت اسلامی.

البته این به آن معنا نیست که فداییان اسلام یک شیوه مشخص مبارزه فرهنگی نداشتند. همچنان که از آثار مکتوب این جمعیت برمی آید، نواب در آغاز به این نوع مبارزه روی آورد. وی با کمک حاج سراج انصاری، شیخ قاسم اسلامی، شیخ مهدی شریعتمداری و جمعی دیگر از نویسندگان و فضلاء هوادار اسلام هیأتی موسوم به «جمعیت مبارزه با بی دینی» تشکیل دادند که آرمان اصلی آن، مبارزه با تمام مظاهر بی دینی و مفساسدی بود که در پی آن تعطیلی احکام و موازین شرعی، سراسر جامعه را فرا گرفته بود. هدف اولیه این جمعیت پاسخگری به مدعیات احمد کسروی بود. لذا جمعیت به انتشار یک رشته آثار تحقیقی در حوزه دین و رفع شبهات همت گماشت.<sup>۳۲</sup> اما به سرعت ضعف نواب در این کار آشکار شد. او که در این عرصه نتوانست درخششی از خود نشان دهد، از این حوزه برید و بعد به عرصه مبارزات سیاسی روزمره که گاه حالت حزبی می یافت گرایید، آن نیز رویارویی فیزیکی که پیامد اجتناب ناپذیر آن بود را به ارمغان آورد. البته برخی دیگر از ناظران سیاسی آن روزگار که از نزدیک با فداییان اسلام ارتباط داشته اند - با وجود همه اختلافات فکری و سیاسی با این جمعیت - بر این باورند که حتی «مکتب حاج سراج انصاری» و «جمعیت هواداران تشیع» نیز به روش خشونت و ترور فردی به عنوان راه ممکن الحصول اصلاحات سخت اعتقاد داشته اند.<sup>۳۳</sup>

این شیوه از مبارزه در همان زمان از سوی بسیاری از محافل دینی و سیاسی مورد انتقاد قرار گرفت و به انزوای هرچه بیشتر فداییان اسلام انجامید. سیری در خاطرات رجال سیاسی و مذهبی آن روزگار مؤید این واقعیت است. توسل مستمر به اسلحه به عنوان یک شیوه غالب، تا حد زیادی آوازه فداییان اسلام را مخدوش ساخت و با نام آنان، ترور و اعدام انقلابی را بر همگان تداعی می کرد. فداییان نیز از همین وحشتی که در دلها انداخته بودند به مثابه اهرم فشاری برای تأثیر نهادن بر نخبگان سیاسی - فکری و مذهبی و برای پیشبرد برنامه هایشان سود می جستند. بویژه در دوره حبس نواب این رویه مذموم چنان با بی پروایی از سوی اعضا این جمعیت ادامه یافت که موجب بیزاری رهبر فداییان شد و او در پی آزادی اش از زندان به دلجویی و عذرخواهی از افراد مورد تهدید پرداخت. یکی از این اشخاص حجت الاسلام فلسفی از واعظان بنام روزگار خود بود که در پای منبر او همواره جمعی از رجال سیاسی به عنوان شتونده

حضور داشتند. فداییان اسلام وی را در سخنرانیهای خود جهت یادآوری مناقب نواب و بیان گرفتاریهای وی در زندان و لزوم آزادی او تحت فشار گذاشتند و حتی تهدید به ترور نمودند که البته با کنترل نیروهای انتظامی این ماجرا بی هیچ حادثه‌ای خاتمه یافت و بعدها نواب از او پوزش خواست.<sup>۳۴</sup>

فداییان اسلام برای جلب حمایت و نظر مساعد علما از آیت الله سید محمد بهبهانی و آیت الله خوانساری نیز کمک خواستند، اما آنان نیز به دلایل مختلف - که علت اصلی آن پابندی این جمعیت به شیوه‌های مذکور بود - از همکاری سرپیچیدند.<sup>۳۵</sup>

عصارة استدلالهای نواب درباره مشی قهرآمیز که مجادلات فراوانی میان او و گروههای رقیب برانگیخت این بود که وقتی عده‌ای از دشمنان اسلام بر امور مسلمانان سیطره یابند و مسلمانان نتوانند «از دشمنان دین و جامعه اسلامی دفع شر کنند تروریسم از لحاظ اسلام تجویز می‌شود»<sup>۳۶</sup> به طور کلی فداییان اسلام در مسیر پیشبرد اهدافشان از اصطلاح «فساد فی الارض» تفسیری متفاوت از مفسران قدیم و جدید شیعه ارائه می‌دادند. این تفسیر به آسانی با هر جرمی که علیه منافع عمومی جامعه صورت می‌گرفت، منطبق بود. این رویکرد تمام انواع گوناگون اعمال ناشایست از لواط تا حیف و میل بیت المال و خیانتهای سیاسی را شامل می‌شد که مجازات همه آنها مرگ بود.<sup>۳۷</sup> اما این تفسیر خود از زوایای گوناگون قابل انتقاد بود. یعنی یکی از مهمترین مؤلفه «فساد فی الارض» را که «محاربه با خدا و رسول» بود، آشکارا نادیده می‌گرفت و آن اثبات استفاده از اسلحه است. لذا با شیوه فداییان اسلام که محاربه با خدا و رسول را در متن فسادهای یاد شده اخلاقی یا سیاسی مسلم می‌انگاشتند، اشد مجازات یا مرگ‌گریزناپذیر تعیین می‌کردند. این گونه تفسیر کردن در واقع دور شدن از سنت شیعه بود که هیچ مکافات واحد و لایشرطی برای انواع و اقسام جرایم در نظر نمی‌گرفتند و عذرخواهی یا توبه مجرم را به شرط اینکه قبل از دستگیری باشد تأیید می‌کردند.<sup>۳۸</sup> گذشته از این پیامبر از ابتدای بعثت با آنکه سالها در محاصره شدید مشرکین و کفار قرار داشت از این مجازات مگر در بروز ارتداد استفاده نمی‌کرد و ائمه معصومین نیز با آنکه در دوره شریرتین و فاسدترین حکومت‌های اسلامی؛ یعنی بنی امیه به سر می‌بردند از این روش سخت پرهیز داشتند.

البته بحث زمان و مکان را در این قضایا باید لحاظ نمود و بر این نکته تأکید کرد که این گفتار به هیچ رو درصدد نفی مطلق و زیر سؤال بردن ترورهای انقلابی آنان نیست. زیرا بی تردید در روند رخدادهای ایران معاصر چه به لحاظ سیاسی، فکری و مذهبی سهم بسزایی ایفا کرده است. اکثر این قتلها با انگیزه دفاع از منافع ملی و مذهبی کشور صورت گرفت و نتایج مثبتی به بار آورد، بدون اعدام انقلابی کسروی، رزم‌آرا، هژیر بخش عمده‌ای از مبارزات مذهبی - ملی ناکام می‌ماند. گذشته از اینها، این تلاشها که در راه انهدام مهاجمین به اسلام و حقوق مسلمانان صورت می‌پذیرفت، «با اجازه و فتوای فقهای عالیقدر اسلام و درست در چهارچوب ضوابط شرع مقدس انجام می‌گرفته است».<sup>۳۹</sup> آیت الله کاشانی فعالترین مجتهد سیاسی آن روزگار «غالباً فکر کشتن دشمنان دین و ملت را تحت عنوان وجوب قتل مفسدین در روی زمین تأیید می‌کرد».<sup>۴۰</sup> خود نواب صفوی از اینکه از سر ناگزیزی به این شیوه توسل جسته است ناخرسند به نظر می‌رسید و آرزو می‌کرد که فضایی پدید آید که دیگر تروری در میان نباشد. زیرا هنگامی که از او سؤال شد: «آیا به عقیده شما ترور عده‌ای برای پیشرفت قوانین اسلام لازم است؟» چنین پاسخ گفت:

کلمه ترور اصولاً در جایی استعمال می‌شود که مناسب با جهاد و فداکاری فردی و اجتماعی نیست و فداکاریهای اجتماعی و فردی فرزندان اسلام که بی محابا در راه خدا علناً جان بازی می‌کنند، جهاد دفاعی است و انشاءالله از این پس در راه اجرای احکام مقدس و تعالیم نورانی اسلام خاری نخواهد بود که نیازی به ترور به قول شما پیدا شود.<sup>۴۱</sup>

### ح) برجسته‌ترین ضعفهای سازمانی فداییان اسلام

یک جنبش یا حرکت سیاسی پس از تکوین مبانی فکری برای گسترش پایگاه و نفوذ اجتماعی - سیاسی خود جهت پیروزی در عرصه‌های گوناگون نیازمند سازماندهی، انسجام تشکیلاتی، رهبری و نیز ساختاری متشکل و قدرتمند است. جمعیت فداییان اسلام صرفنظر از ضعفهای فکری و سیاسی، در عرصه سازمانی نیز به شدت آسیب‌پذیر می‌نمود و در حقیقت

چیزی به عنوان تشکیلات نداشتند و به صورت «هیأتی» که ترکیب اجرایی آن - به استثناء مواردی مشخص - همواره حالتی سیال داشت، اداره می‌شد. هیچ‌کس حتی رهبران این جنبش نمی‌توانستند ارزیابی واقع‌بینانه‌ای از میزان توانمندی جمعیت و حتی تعداد اعضای رسمی و سازمانی خود ارائه دهند. زیرا هرگاه تعدادی از جوانان پرشور که از نقاط مختلف کشور برای عضویت در این جمعیت تلاش می‌کردند، پاسخ نواب همواره این بود:

فداییان اسلام دفتر ندارد، اسم‌نویس هم ندارد، هر مسلمان حقیقی که حاضر به فداکاری باشد عضو فداییان اسلام است.<sup>۴۲</sup>

بنابر همین مقدمات، نیروهایی که عضو جمعیت محسوب می‌شدند، اغلب مجذوب قدرت روحی و خصایل سحرانگیز نواب بودند و به لحاظ سازمانی هیچ جایگاه تعریف شده و مشخصی نداشتند. این عدم سازماندهی، آموزش و تربیت سیاسی - فکری و دینی هواداران و اعضای آن را به شدت دشوار می‌ساخت و جمعیت را همواره در آستانه فروپاشی قرار می‌داد. زیرا عدم رشد فکری و بلوغ سیاسی لازم که از خصوصیات مهم مبارزات سازمان یافته است، در این حوزه دیده نمی‌شد. از آنجا که مجموعه اعضای گردانندگان فداییان اسلام با هم تعاملات فکری - سازمانی و سیاسی نداشتند، اغلب در فهم شرایط پیچیده اجتماعی - سیاسی زمان و جایگاه این جمعیت دچار اشتباه محاسباتی می‌شدند و این ویژگی سوءاستفاده ابزاری از اعضای این جمعیت را به وسیله جریانها و گروههای رقیب فراهم می‌ساخت و آنان را به عرصه تناقضات فکری و عملی و پارادوکسهای منطقی وادار می‌کرد، که یک نمونه از آن تلاش نواب برای نمایندگی مجلس در سالهای پس از کودتای ۲۸ مرداد بود. اگرچه در صورت موفقیت - که البته با شرایط آن روزگار محال به نظر می‌رسید - او می‌توانست با استفاده از مصونیت پارلمانی از تعقیب دولتها رهایی یابد و تریبونی برای نطقهای خود پیدا کند، اما با اندیشه او که مجموعه نظام را غاصب تلقی می‌کرد، حتی عضویت در مجلس و همین‌طور عبور از مقابل در مجلس را خلاف شرع شمرده بود،<sup>۴۳</sup> آشکارا تضاد داشت.

ضعفهای سازمانی و تزلزل در مبانی معرفت‌شناختی همواره مانع از توده‌ای شدن این حرکت بود. در مواضع ضدامپریالیستی مخاطبانی فراگیر می‌یافتند، اما عمدتاً آنان را در سطح گروهی

کوچک و از جان گذشته که در راه پی‌گیری آرمانهایشان خود را به آب و آتش می‌زدند، تنزل می‌داد و سبب می‌شد به دلیل برخی اختلافات ایدئولوژیک، از همراهی با یک حرکت توده‌ای مانند قیام سی تیر ۱۳۳۱ که در آن توده‌های وسیع مردم مشارکت داشتند، باز بمانند<sup>۴۴</sup> و از حرکت مردمی فاصله بگیرند.

در عرصه رهبری نیز این جمعیت با کاستیهای جبران‌ناپذیری دست به‌گریبان بود. نواب صفوی به رغم خصایل ستودنی و شور و جذبه مثال‌زدنی‌اش هیچ‌گاه رهبری فرهمند دارای عقل سیاسی یا فضل و دانش و نفوذ اجتماعی در سطح ابوالاعلی مودودی یا سیدقطب و حسن البنا باشد، نبود و در نتیجه آنان نمی‌توانستند به چالش یا دیالوگ با جریانهای معارض و موازی زمانه خود بپردازند، لذا شهرت آنان بیشتر مرهون رویارویی فیزیکی‌شان بود تا همکاری در مباحثات دینی و سیاسی. البته نباید فراموش کرد که تعدد قطبهای رهبری شیعه و بروز انواع فراوان تجارب دینی و سیاسی امکان‌پذیر شدن حرکتی واحد را در آن فضا بسیار دشوار می‌ساخت. بی‌تردید برای ایجاد وفاق دینی و ملی در آن شرایط به رهبری، کاریزماتیک و معتبر و منزلت‌خنده‌ناپذیر دینی و نفوذ فوق‌العاده در کلام سیاسی نیاز بود تا سایر رهبران دینی و حوزه‌های سیاسی رقیب یا موازی را تحت‌الشعاع قرار دهد. فداییان اسلام هرگز از چنین امتیاز یا امکانی برخوردار نبودند. آنان هرگاه در کانون توجه ملی قرار می‌گرفتند ناچار بودند ذیل حمایت رهبران دینی و ملی قرار گیرند تا از فشار و اختناق مقامات حکومت در امان بمانند.

عدم سیطره سیاسی و فکری نواب بر نیروهای بلند پایه فداییان اسلام مانند عبدالحسین واحدی که خود را هم‌مطر از نواب و گاه بالاتر از آن می‌یافت، از فقدان انسجام سازمانی و ضعف رهبری این جمعیت حکایت داشت. وی اغلب بدون رضایت و حتی اطلاع نواب به یک رشته اقدامات یا اتخاذ اعمال دست می‌زد که عمدتاً مورد تایید رهبر فداییان نبود و استمرار این حالت سرانجام بر شکاف و حتی انشعاب در این جمعیت منتهی گردید و آن را بیش از پیش ناتوان ساخت.

عدم کادرسازی و آموزش نیروها سبب می‌شد تا این جمعیت تنها به جمعی از نسخبگان رهبری‌کننده - صرف‌نظر از همه اختلافاتشان - متکی باشد. از همین رو با دستگیری یا شهادت

آنان این جمعیت از زایش و تکاپو باز می‌ماند و به سوی اضمحلال و انهدام می‌گرایید. به گونه‌ای که هیچ کس نتواند بر جایگاه رهبری آن تکیه بزند. آنچه این سازمان را تا حدی از خطر شقاق داخلی از نظر فکری حفظ کرد، از این واقعیت ریشه می‌گرفت که فداییان اسلام به معنای وسیع کلمه غیر روشنفکر بودند. پرهیز از نواندیشی به فداییان اسلام در تاریخ گروه‌های مسلمان مبارز، مقام ویژه‌ای بخشیده است و این نه از روی عناد عامدانه با تأمل بلکه پیامد منطقی معطوف شدن تمامی توجه خود به عمل سیاسی بود.<sup>۴۵</sup> اما ضعف عمده این رویکرد منفعلانه آن بود که امکان دستیابی یا راهیابی به کانونهای فراتر از محافل دینی نظیر کانونهای فعال فکری و جریانهای سیاسی رقیب و موازی را از آنان سلب می‌کرد و موانع از نقد و آزمون‌پذیری دیدگاههای آنان می‌گردید. در نتیجه آنان را به سوی انزوای فکری سوق می‌داد.

### یادداشتها:

- ۱) بنگرید به: محمد شفیع‌فر، «تحولات فکری ایران و اندیشه انقلاب اسلامی ۱۳۳۲ - ۱۳۵۷»، مجموعه مقالات تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، به اهتمام موسی نجفی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: ۱۳۷۴، جلد ۱، ص ۱۹۸.
- ۲) گی روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران: نشر نی، چاپ هفتم، ۱۳۷۶، ص ۲۷.
- ۳) بنگرید به: مجتبی نواب صفوی، راهنمای حقایق یا نماینده کوچک حقایق نورانی جهان بزرگ، تهران: سید جواد واحدی، بی تا، ص ۵ - ۳۵.
- ۴) بنگرید به: عباس میلانی، تجدد و تجددستیزی در ایران، تهران: نشر آتیه، ۱۳۷۸، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.
- ۵) بنگرید به: گی روشه، همان، ص ۲۳۵ - ۲۳۶.
- ۶) بنگرید به: روح الله خمینی، کشف اسرار، بی تا: بی جا، بی تا، ص ۱۷۹ به بعد.
- ۷) بنگرید به: مجتبی نواب صفوی، همان، ص ۳۵ - ۳۹.
- ۸) همان، ص ۴۸.
- ۹) بنگرید به: همان، ص ۳۹ - ۵۱.
- ۱۰) بنگرید به: همان، ص ۵۱ - ۵۹.
- ۱۱) بنگرید به: همان، ص ۵۹ - ۷۰.
- ۱۲) بنگرید به: همان، ص ۷۰ - ۷۹.
- ۱۳) بنگرید به: همان، ص ۱۱۱ - ۱۱۸.
- ۱۴) بنگرید به: همان، ص ۱۱۸ - ۱۲۰.
- ۱۵) همان، ص ۱۳۳.

- ۱۶) بنگرید به: حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم، تیرماه ۱۳۷۲، ص ۱۷۷.
- ۱۷) پرواند آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۸.
- ۱۸) بنگرید به: شاهرخ اخوی، «نقش روحانیت در صحنه سیاسی ایران ۱۹۴۹ - ۱۹۵۴»، از کتاب مصدق، نقشه، ناسیونالیسم ایرانی، به کوشش جیمز بیل و ویلیام راجر لویس، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۲، ص ۱۵۲.
- ۱۹) مهدی عراقی، ناگفته‌ها (خاطرات شهید حاج مهدی عراقی)، به کوشش محمود مقدسی و دیگران، تهران: رسا، ۱۳۷۰، ص ۳۸.
- ۲۰) همان، صص ۴۰ - ۴۱.
- ۲۱) بنگرید به: مجتبی نواب صفوی، فداییان اسلام و تاریخ عملکرد اندیشه‌ها، به کوشش هادی خسروشاهی، تهران: ۱۳۷۵، صص ۱۱۲ - ۱۱۳.
- ۲۲) بنگرید به: مهدی عراقی، همان، ص ۷۴.
- ۲۳) بنگرید به: مجتبی نواب صفوی، فداییان اسلام و...، صص ۱۱۳ - ۱۱۴؛ مهدی عراقی، همان، صص ۷۴ - ۷۵.
- ۲۴) مجتبی نواب صفوی، فداییان اسلام و...، صص ۲۹ - ۳۰.
- ۲۵) حسین خوش نیت، نواب صفوی، اندیشه‌ها و مبارزات او، ص ۸۳.
- ۲۶) بنگرید به: همان، صص ۸۴ - ۸۷.
- ۲۷) بنگرید به: مجتبی نواب صفوی، فداییان اسلام و...، صص ۵۶ - ۵۷.
- ۲۸) علی حجتی کرمانی، فصلنامه تاریخ و فرهنگ و معاصر، سال ۲، شماره ۶، ص ۳۰۳.
- ۲۹) مجتبی نواب صفوی، فداییان اسلام و...، ص ۱۰۴.
- ۳۰) بنگرید به: پرواند آبراهامیان، همان، ص ۳۱۸.
- ۳۱) بنگرید به: حسن طاهری خرم آبادی، خاطرات آیت الله طاهری خرم آبادی، به کوشش محمدرضا احمد، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، جلد ۱، صص ۸۳ - ۸۴.
- ۳۲) بنگرید به: مجتبی نواب صفوی، فداییان اسلام و...، صص ۳۹ - ۴۰.
- ۳۳) بنگرید به: شمس قنات آبادی، خاطرات شمس قنات آبادی (سیری در نهضت ملی شدن صنعت نفت)، تهران: انتشارات مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶.
- ۳۴) بنگرید به: محمد تقی فلسفی، خاطرات و مبارزات حجت الاسلام فلسفی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، صص ۱۶۷ - ۱۶۹.
- ۳۵) بنگرید به: اسناد مرکز انقلاب اسلامی به ترتیب: شماره سند ۹۱ با کد بازیابی ۲۰۸۸/۱۱ و کد بازیابی ۲۸۰۸/۱۰ با سند شماره ۸۵/۲ و همچنین سند شماره ۵ و ۶ با کد بازیابی ۲۰۸۸/۵ و ۲۸۰۸/۱۲ با شماره سند ۱۱۲/۶.
- ۳۶) شمس قنات آبادی، همان، ص ۱۱۹.
- ۳۷) بنگرید به: حمید عنایت، همان، ص ۱۷۵.
- ۳۸) بنگرید به: همان، ص ۱۷۵.
- ۳۹) حسین خوش نیت، همان، ص ۲۱۲.

- ۴۰) شمس قنات آبادی، همان، ص ۱۲۶.
- ۴۱) حسین خوش نیت، همان، ص ۹۳.
- ۴۲) علی اکبر محتشمی، خاطرات حجت الاسلام والمسلمین سید علی اکبر محتشمی، تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۵۷.
- ۴۳) بنگرید به: همان، ص ۵۶.
- ۴۴) درباره علت عدم مشارکت نهضت فداییان اسلام در قیام سی تیر بنگرید به: مهدی عراقی، همان، ص ۱۲۱ و ۱۴۶.
- ۴۵) بنگرید به: حمید عنایت، همان، ص ۱۷۰.

## نگرشی جدید بر قانون دیات سیر تاریخی پیدایش نظام دیات

سید محمد موسوی بجنوردی\*

چکیده: یکی از مباحث قابل بررسی در فقه اسلامی قانون حاکم بر دیات است. نگارنده در این مقاله، ابتدا نگرشی تاریخی به قانون دیات در جهان قبل از اسلام دارد و سپس به بررسی نظام دیات در دین اسلام می‌پردازد و نظر فقهای مذاهب گوناگون را در مورد ماهیت حقوقی نظام دیات بیان می‌دارد. در پایان، تعداد و کیفیت سه مورد (دینار، درهم و حله) از موارد ششگانه دیات مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### نظام دیات در جهان قبل از اسلام

#### الف: در مجموعه قوانین حمورابی

ضمن کاوشهای باستان‌شناسی که در منطقه شوش بین سالهای ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۲ انجام شد، یک گروه فرانسوی موفق به کشف یکی از پرارزش‌ترین منابع تاریخ حقوق، یعنی «مجموعه قوانین حمورابی» شدند. این مجموعه قوانین، بر سنگی به طول دو و نیم و به عرض یک و نیم

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

متر حک شده و قدیمیترین و کاملترین قوانین مربوط به حدود چهار هزار سال پیش بر آن منقوش شده است.<sup>۱</sup> مجموعه قوانین حمورابی با توجه به زمان تدوین آن، یکی از شاهکارهای تاریخ قانون و قانونگذاری است که به ادعاهای افتخارآمیز کسانی که قوانین روم و یونان را تنها منبع قوانین فعلی و برجسته‌ترین آنها می‌دانند خاتمه می‌دهد.

این مجموعه قوانین مشتمل بر ۲۸۲ ماده است که در مورد مقررات مدنی، تجاری، کیفری، روابط بین زن و شوهر و حقوق زن تدوین شده است. بخش قابل توجهی از قوانین این مجموعه را قوانین کیفری به خود اختصاص داده است. نظام قصاص و دیات در این مجموعه بر اساس امتیازات طبقاتی است و با مجرمین در مورد پرداخت دیه به طور یکسان برخورد نمی‌شود. مطابق این مجموعه قوانین، قصاص وقتی قابل اعمال است که مرتکب عمداً دیگری را به قتل رسانده باشد یا عضوی از اعضای او را شکسته و یا او را مجروح کرده باشد. جرح غیرعمدی، طبق مندرجات ماده ۲۰۶ فقط موجب پرداخت هزینه مداوای شخص مجروح می‌شده و ضارب ناگزیر به پرداخت آن بوده است. در ضرب و جرح غیرعمدی که منتهی به فوت می‌شده، ضارب را به دلیل غیرعمدی بودن قتل به قصاص محکوم نمی‌کردند، اما باید نیم مانا نقره به عنوان دیه به اولیای دم می‌پرداخته است.

### ب: در حقوق روم

حقوق روم از قدیمیترین و مهمترین حقوقهای قضایی به شمار می‌آید و می‌توان از آن به عنوان منبع تاریخی بیشتر قوانین امروز غرب نام برد. در واقع، حقوق روم سالهای طولانی در تدوین قانون الهام بخش حقوقدانان اروپایی بوده است. از مشهورترین قوانین رومی «قانون الواح دوازده گانه» است که جزئیاتش در پنج لوح آخر آن ذکر شده است.<sup>۲</sup> در قانون الواح برای اولین بار جرایم به دو دسته جرایم عمومی و خصوصی تقسیم شده است.<sup>۳</sup>

در حقوق روم، هم قصاص از جانی را پذیرفته بودند و هم دیه را؛ بدین معنا که شخص مورد تجاوز حق داشته یا با شخص متجاوز درباره پایان دادن دعوا توافق کند یا در صورت عدم توافق قصاص نماید. البته باید توجه داشت که در حقوق روم قصاص فقط در مورد اعضا و جوارح (مثلاً چشم در برابر چشم) بوده است.

جایگزینی نظام دیه با نظام قصاص در نزد رومیها، پس از طی مراحل تکاملی مبنی بر جلب رضایت اولیای مقتول یا خود مجنی علیه صورت می گرفته است. در قانون الواح امکان صلح بین جانی و مجنی علیه و پرداخت مبلغی از سوی جانی جایز دانسته شده و این، همان نظام دیات در قانون مذکور است. از جمله کیفرهایی که دادگاههای روم علیه جنایتکاران صادر می کردند می توان اعدام و پرداخت دیه را نام برد.

### ج: در حقوق آنگلوساکسون

اولین مجموعه قانون آنگلوساکسونها در انگلیس، در قرن هفتم میلادی، نوشته شد. در این مجموعه، سیستم کاملی جهت جبران ضررهای بدنی بیان شده که در جامعه انگلیس به صورت یک عرف پذیرفته شده در آمده است. بنابر این مجموعه قوانین، مقدار دیه نفس با توافق بین دو طرف دعوا تعیین می شده است؛ یعنی طرفین دعوا اختیار داشتند تا نوع و میزان جبران ضرر را تعیین کنند. مقدار دیه ای که جانی به خانواده مجنی علیه می پرداخته، در حالت های مختلف متفاوت بوده (چون در آن زمان، بخشی از جامعه انگلیس را طبقه بردگان تشکیل می دادند که متعلق به فئودالها بودند) و جانی با پرداخت دیه، از هرگونه مسئولیت دیگری معاف می گردیده است.

در آن دوران، دیه مقتول به سه جزء تقسیم می شده است: یک جزء آن به دلیل از دست رفتن یکی از رعایای پادشاه به پادشاه داده می شد، جزء دیگر را مالک (فئودال) به دلیل از دست دادن یکی از افراد خود برمی داشت و جزء سوم آن بین افراد خانواده مجنی علیه تقسیم می شد.<sup>۴</sup>

### د: در حقوق عصر جاهلیت

اعراب جاهلی نظام پرداخت دیات را جهت پایان بخشیدن به انتقام و منازعات خونی، تا حدودی جبران خسارت وارده و عدم توسل به زور برای جلوگیری از جنگ و خرابیهای حاصل از آن اعتبار بخشیدند. به نحوی که برای جانی و قبیله اش این امکان به وجود آمد که با توافق مجنی علیه یا اولیای او پرداخت دیه جایگزین قصاص شود. این شیوه نو، تحول بسیار مهمی را در حیات قبایل عرب به وجود آورد، زیرا در لابه لای متون تاریخی به مواردی برمی خوریم که

اولیای مقتول به گرفتن دیه بسنده کردند؛ اگر چه مقدار این دیه برای همه اشخاص مساوی نبود و بر حسب درجات قبایل و شأن و منزلت مقتول تفاوتی داشت. به این معنا که هنگام اخذ دیه، اختلاف طبقاتی و موقعیت مقتول در نظر گرفته می‌شد. به عنوان مثال دیه مردی که از طبقه اشراف بود با دیه مردی که از طبقه پست‌تر از اشراف بود تفاوت داشت.

در بین قریش میزان معمولی دیه ده شتر بود که این میزان به قولی بعد از نذر عبدالمطلب، جد پیغمبر اکرم (ص)، به صد شتر رسید.<sup>۵</sup> دیه امرا و بزرگان به هزار شتر نیز می‌رسید. دیه حلیف، نصف دیه صریح و دیه زن، نصف دیه مرد بود.

در مورد پرداخت دیه، اصل بر این بود که در صورت قدرت جانی بر پرداخت آن، از خود او گرفته شود و در صورت عدم توان او بر پرداخت دیه از «عصبه»، یعنی بستگان نزدیک جانی که با او رابطه خونی دارند گرفته شود.<sup>۶</sup>

### کیفیت مجازات در میان اعراب زمان جاهلیت

ساکنان شبه جزیره عربستان، در عصر جاهلیت به دو گروه «بَدُو» یا بادیه‌نشین و «حَضَر» یا شهرنشین تقسیم می‌شدند. حَضَر ساکنان شهرهای بزرگ بودند و تعدادشان نسبت به بَدُو، که قسمت اعظم اعراب بادیه‌نشین را تشکیل می‌دادند، بسیار اندک بود. با وجود این، در زمینه احکام دیه و فصل منازعات خونی اختلاف چندانی با یکدیگر نداشتند.

بادیه‌نشینان، قبایل متجاوز و جنگجویی بودند که تعصبات قبیله‌ای بر آنان حاکم بود؛ به طوری که این عصبیت، یگانه وسیله حمایت افراد قبیله از تجاوزات بیگانگان به حساب می‌آمد و عامل مؤثری برای از بین رفتن شخصیت مستقل افراد قبیله و ایجاد شخصیت حقوقی برای آنان بود. افراد یک قبیله به دلیل اینکه خون واحدی در رگهایشان جاری بود، حیات اجتماعی واحدی داشتند و برخوردی که با افراد قبیله خود داشتند با رفتاری که با افراد دیگر قبایل داشتند متفاوت بود. در نتیجه، یک قبیله همچون دولتی قائم به ذات و مستقل عمل می‌کرد و در شئون داخلی و خارجی خود حاکمیت مطلق داشت. اساس زندگی اجتماعی و سیاسی داخل قبیله مبتنی بر اصل تضامن افراد و تساوی کامل آنان در حقوق بود. مالکیت افراد به طور اشتراکی و جمعی بود و اموال قبیله به همه افراد آن تعلق داشت. مذهب نیز مذهب همه افراد قبیله بود.

حفظ امنیت و فصل خصومات بین افراد یک قبیله به شیخ و رئیس قبیله مربوط می‌شد و او بود که در صورت تحقق جرمی در داخل قبیله حکم صادر می‌کرد.

اعراب در عصر جاهلیت به صورت پراکنده زندگی می‌کردند و یک حکومت مرکزی که بتواند تمام قبایل را طبق قوانین و مقررات واحدی گرد هم جمع کند نداشتند؛ ولی یک نظام حاکم بین همه قبایل وجود داشت و آن این بود که «قتل کیفر قتل است» یا «قتل، بازدارنده‌ترین عامل ارتکاب قتل است».

### نظام دیات در دین اسلام

دین مقدس اسلام درباره نظام دیات، روش جدیدی بنا نکرد، بلکه آن را به همان مفهوم عرفی و عقلایی که متداول بود، پذیرفت. البته این بدان معنا نیست که اسلام برای نظام دیات، توسعه قائل نشد؛ بلکه اسلام با قراردادن مقررات ویژه‌ای قانون دیه را مضبوط ساخت تا از اعمال سلیقه‌های شخصی و سنتهای قبیله‌ای ممانعت به عمل آورد. به عنوان مثال در عصر جاهلیت، حسب و نسب اشخاص موجب افزایش مقدار دیه بود، ولی اسلام درباره دیه نفس، دیه جراحات و دیه اعضا و جوارح، نسبت به همه به طور یکسان قانون وضع کرد و این معنا را به شکل امضایی و به نحو قضیه حقیقه تشریح کرد.

#### الف: تشریح نظام دیات به نحو قضیه حقیقه

تشریح احکام و قوانین در همه جوامع عقلایی به نحو قضیه حقیقه است. این قانون کلی در مورد نظام دیات نیز جاری است. به این معنا که هرگاه موضوعش با قیود و شرایطی که در فعلیت آن قانون دخالت دارد موجود گردد، قانون دیات نیز نسبت به اشخاص فعلیت می‌یابد.

با عنایت به روایات وارده از ائمه اطهار<sup>(ع)</sup> که فرموده‌اند: «كَانَتِ الدِّيَةُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِائَةً مِنَ الْإِبِلِ فَأَقْرَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ (ص)<sup>۷</sup>» و همچنین با توجه به آنچه ذکر شد، معلوم می‌شود که نظام دیات در مجموعه قوانین حمورابی، در حقوق رومیها و آنگلساکسونها و نیز در دوران اعراب حکم امضایی بوده است و اسلام هم این حکم عقلایی را، که بدون شک اثر مثبت در نظم عمومی و امنیت جامعه و تا حدودی جبران خسارت‌های بدنی و جانی دارد، به همان مفهوم

عرفی و عقلایی آن امضا فرموده و مورد تأیید قرار داده است.

### ب: بررسی ماهیت حقوقی نظام دیات

نوع ضمان و تعهد نسبت به ماهیت حقوقی دیه مسلماً عقدی و قراردادی محسوب نمی‌شود، اما دربارهٔ اینکه چنین مسئولیتی جنبهٔ کیفری صرف داشته باشد یا جنبهٔ مدنی صرف و یا ترکیبی از آن دو، اختلاف نظر وجود دارد. به طور کلی سه دیدگاه عمده در مورد ماهیت حقوقی نظام دیات ابراز شده است:

۱) گاه بر اساس برخی ویژگیهای مسئولیت کیفری از جمله قابلیت تغلیظ و تشدید در زمان و مکان خاص، تحدید شرعی یا قانونی میزان و مبلغ آن، نظام دیات رنگ مسئولیت کیفری به خود می‌گیرد.

۲) گاه بر اساس برخی از خواص و آثار مسئولیت مدنی از جمله پرداخت آن به شخص متضرر یا ورثات او و عدم پرداخت آن به خزانهٔ دولت، جبران خسارت و ضمان قهری تلقی می‌شود.

۳) گاه به دلیل وجود برخی از خواص و آثار مسئولیت کیفری و مدنی در دیه، نظریه‌ای مبنی بر اینکه ماهیت حقوقی دیات آمیخته‌ای از هر دو مسئولیت باشد شکل می‌گیرد.

### ج: نظر فقهای مذاهب گوناگون در مورد ماهیت حقوقی نظام دیات

در عصر جاهلیت از طریق نظام دیات هم درصدد بودند که خسارات وارده را جبران کنند و هم جانی را به کیفر اعمال خود برسانند. این نظر با آرای فقهای امامیه نزدیک است. در میان فقهای مذاهب اربعه شافعیه و حنبلیه معتقدند:

دیات جمع دیه است و آن عبارت است از مالی که بر اثر جنایت وارده بر مجتنب علیه به اولیای دم در صورت قتل نفس و یا به خود مجتنب علیه در صورت ضرب و جرح پرداخت می‌گردد.<sup>۸</sup>

فقهای حنفیه اعتقاد دارند:

دیه از ادا مشتق شده است و عبارت است از مالی که در مقابل تلف

نفس ادا می‌گردد.<sup>۹</sup>

نظر فقهای مالکیه این است که:

دیه عبارت است از چیزی که در مقابل قتل نفس به عنوان خون بها به ولی دم ادا می‌گردد.<sup>۱۰</sup>

آنچه از مجموع آرای مذاهب اربعه به دست می‌آید (حنفیه و بعضی از مالکیه به طور صریح، شافعیه و حنبلیه) این است که دیه ظهور در جبران خسارت دارد و قهراً جنبه کیفری و مجازات ندارد. بنابراین دیه به عنوان مالی در ازای اثر جنایت به مجتبیٰ علیه یا بستگان او پرداخت می‌شود.

### کاوشی در خصوص موارد ششگانه در نظام دیات

یکی از موضوعاتی که لازم است در مورد آن بحث و بررسی صورت گیرد، عناوین ششگانه دیات است. با طرح پرسشهایی می‌توان ماهیت حقوقی موارد ششگانه در نظام دیات را روشن کرد. برخی از این پرسشها عبارت است از:

(۱) آیا عناوین ششگانه، بأصولها، موضوعیت دارد؟

(۲) آیا قیمت یکی از این عناوین ملاک و پایه است و بقیه موارد به اعتبار تساوی قیمت آنها با پایه ذکر شده، مشخص می‌شوند و خودشان بأصولها هیچ‌گونه موضوعیتی ندارند؟

(۳) آیا قیمت صد شتر در نظام دیات پایه است یا قیمت و ارزش هزار دینار؟

فقهای عظام، در وجوب تخییری انواع ششگانه دیات اتفاق نظر دارند. به این معنا که معتقدند جانی در مقام ادا می‌تواند یکی از انواع ششگانه دیات را انتخاب کند و بپردازد. همچنین متفقند که هر یک از شش نوع دیه، فی نفسه، اصل و بدل از غیر خود نیست. لکن به نظر می‌رسد با توجه به روایات وارد شده و نظامهای حقوقی دنیا قبل از اسلام دیه‌ای که به عنوان اصل و پایه انتخاب شده هزار دینار (برابر با ۷۵۰ مثقال طلای صیرفی) است و پنج نوع دیگر دیه به این اعتبار عنوان شده است که در زمان صدور روایت یا زمان تشریح حکم، توان خرید هر یک از انواع پنجگانه (صد شتر، دویست گاو، هزار گوسفند، دویست حله و ده هزار درهم) از لحاظ قیمت معادل با توان خرید هزار دینار برابر بوده است. البته این معنی قابل انکار نیست که در

روایات متعدد، ملاک را صد شتر یا قیمت صد شتر قرار داده‌اند و ما - ان شاء الله - در مقام جمع بین روایات، با در نظر گرفتن اعتبار عقلایی، پایه و اصل را بیان خواهیم کرد.

### الف: نظر اهل تشیع

(۱) صحیحۀ عبدالرحمن بن حجاج:

قال: سمعت ابن أبي ليلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل فأقرها رسول الله (ص) ثم إنَّه فرض على أهل البقر مائة بقرة، وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية، وعلى أهل الدَّهَب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة ألف درهم وعلى أهل اليمن الحُلل مائة جِلَّة. قالَ عبدالرحمن بن الحجاج: فسألت أبا عبدالله (ع) عَمَّا روى ابنُ أبي ليلى. قالَ: كانَ عليٌّ (ع) يقولُ: الديةُ ألف دينار، وقيمةُ الدينار عشرةُ دراهمٍ وعشرةُ آلافٍ لأهلِ الأمصار، و على أهلِ البوادي مائة من الإبل، ولأهلِ السواد مائة بقرة، أو ألف شاة. ۱۱

ملاحظه می‌شود که در این صحیحۀ عبدالرحمن بن حجاج مطلبی را از ابن لیلی نقل می‌کند و سپس از حضرت صادق (ع) در مورد صحت آن سؤال می‌کند. حضرت در پاسخ شخص می‌فرماید که دیه، قدرت و توان خرید هزار دینار، یعنی هزار مثقال شرعی طلا برابر با ۷۵۰ مثقال صیرفی طلای خالص است. در این روایت پایه و اصل دیه از زبان حضرت «الدية ألف دينار» بیان شده است. به قول علمای ادب چنانچه مبتدا محلائی به الف و لام باشد، افاده حصر در خیر می‌کند؛ یعنی «تنحصر الدية في ألف دينار». سپس می‌فرماید: انواع ششگانه، همگی حکایت از یک قدرت و توان خرید دارند؛ یعنی قدرت خرید صد شتر، دویست گاو، هزار گوسفند، دویست حله و ده هزار درهم نقره، معادل قیمت و قدرت خرید هزار دینار طلا است.

(۲) موقَّعة جمیل بن دراج:

عن جمیل بن دراج فی الدية قال: ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم، و يُؤخذ من أصحابِ الحُللِ الحُلل، و من أصحابِ الإبلِ الإبل، و من أصحابِ الغنمِ الغنم، و من أصحابِ البقرِ البقر. ۱۲

در این روایت، همانند صحیحۀ عبدالرحمن بن حجاج، انواع ششگانه همگی حکایت از یک

قیمت و قدرت خرید دارند که بر این مبنا هر دینار برابر با ده درهم است. اهل یمن نیز می‌توانند دویست حله بدهند، بیابان‌نشینها صد شتر، گوسفندداران هزار گوسفند و گاوداران دویست گاو. اما در مورد روایاتی که ظهور آنها در پایه بودن قیمت صد شتر است؛ مثل روایت عبدالله بن سنان<sup>۱۳</sup> و صحیحہ فضلاً<sup>۱۴</sup> باید گفت که با توجه به اعتبار عقلایی و در نظر گرفتن روایاتی که ظهور آنها در پایه بودن قیمت هزار دینار است یا اعراض اصحاب از روایت اخیر یا محامل دیگر که در کتب فقهی مدون است و اینکه دین مبین اسلام جهانی و خاتم ادیان است و تا قیام قیامت برقرار و پابرجا خواهد بود، نظام دیات و مقررات آن باید به گونه‌ای باشد که در همه جای دنیا و در همه اعصار قابل پیاده شدن باشد. با توجه به این مسائل، پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در مورد کشورهایی که نه شتر دارند و نه قیمت آن را می‌دانند (مثل: ژاپن، روسیه، سوئد، هلند و...) و تنها با ارزشهای خارجی و اسکناسهای محلی خودشان سروکار دارند چه تدبیری اندیشیده شده است؟

به نظر نمی‌رسد قیمت صد شتر پایه و ملاک خوبی باشد، بلکه اصل و پایه، قدرت خرید صد شتر در زمان صدور روایت است که برابر با قیمت هزار مثقال شرعی طلا، معادل ۷۵۰ مثقال صیرفی طلا است. این پایه در سراسر جهان امروز قابل قبول بوده و انجام شدنی است. بنابراین اصل آن است که قدرت خرید از جانی دریافت شود و قهراً اسکناس رایج هر کشور که برابر با ارزش ۷۵۰ مثقال صیرفی طلای خالص است به عنوان دیه باید پرداخت شود.

### ب: نظر اهل سنت

فقهای حنیفه و مالکیه بر این اعتقادند که فقط در سه نوع (شتر، طلا و نقره) دیه واجب است. دلیل آنان این است که رسول الله (ص) فرمود:

فِي النَّفْسِ الْمُؤْمِنَةِ مِائَةٌ مِنَ الْإِبِلِ وَإِنَّهُ جَعَلَ دِيَّةَ كُلِّ ذِي عَهْدٍ عَلَى عَهْدِهِ  
أَلْفَ دِينَارٍ.<sup>۱۵</sup>

رای احمد و ابو یوسف و محمد این است که دیه در شش نوع واجب است و آن شش نوع عبارتند از: شتر، طلا، نقره، گاو، گوسفند و حله. این رأی ملهم است از روایت عمرو بن شعیب:

إِلَّا أَنَّ الْإِبِلَ قَدْ عَلَتْ نَقْوَمَ عَلَى أَهْلِ الذَّهَبِ أَلْفَ دِينَارٍ وَعَلَى أَهْلِ الْوَرِقِ

اثنى عشر ألفاً، وعلى أهل البقر مائتي بقرة وعلى أهل الشاة ألف شاة وعلى  
أهل الحلال مائتي حلة.<sup>۱۶</sup>

یادآور می‌شویم نظر این گروه تقریباً مطابق فتوای فقهای امامیه است.

فقهای شافعیه ابتدا، در مورد دیه به نظر فقهای حنفی و مالکی اعتقاد داشتند ولی در حال حاضر، دیه را منحصر در شتر می‌دانند. منشأ این رأی آن است که شتر را اصل می‌دانند و سایر انواع دیه (طلا و نقره و انواع دیگر) را به عنوان بدل به حساب می‌آورند که بر حسب افزایش و کاهش قیمت شتر، قیمت آنها نیز افزایش یا کاهش می‌یابد. قیمت اجناسی که به عنوان بدل هستند (مثل شتر) اصولاً ثابت نمی‌باشد.<sup>۱۷</sup> این نظر الهام گرفته از حدیث زهری است که می‌گوید:

كَانَتْ الدِّيَةُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مائة من الابل، قيمة كل بعير أوقية،  
ثم غلَّتْ قيمة الابل فصارت قيمة كل بعير أوقية و نصفاً، ثم غلَّتْ فصارت  
قيمة كل بعير أوقيتين، فما زالت تَغْلُو حَتَّى جَعَلَهَا عَمْرُ عَشْرَةَ آلَافِ دَرَاهِمٍ أَوْ  
أربع مائة دينار.<sup>۱۸</sup>

دیه، در زمان رسول الله (ص) صد شتر بود و قیمت هر شتر برابر با دوازده درهم بود. سپس بر قیمت شتر افزوده شد و در نتیجه قیمت هر شتر، به هجده درهم رسید. پس از آن باز هم قیمت شتر بالا رفت و به مقدار بیست و چهار درهم رسید. بعد از آن هم قیمت بالا می‌رفت تا آنکه عمر در زمان خلافت خود، قیمت صد شتر را ده هزار درهم یا چهارصد دینار قرار داد. بر همین اساس، شافعی تغلیظ در دیه را منحصر در شتر می‌داند.<sup>۱۹</sup>

### تعداد و کیفیت انواع ششگانه دیات

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد تعداد و کیفیت انواع ششگانه دیات است. در مورد سه نوع دیه، یعنی شتر، گاو و گوسفند و تعداد و کیفیت آنها همه فقهای عظام متفق القول هستند، اما در مورد دینار و درهم و دویست حله هنوز بحثهایی وجود دارد که به ترتیب آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

## الف: دینار

در خصوص دینار سه احتمال وجود دارد:

(۱) دینار عبارت است از طلای مسکوک و دارای وزن معین، یعنی هجده نخود طلای خالص. طبق مقتضای قاعده وقتی حکم به عنوانی تعلق می‌گیرد که آن عنوان از مفاهیم عرفیه است و در خارج مابازاء دارد، لازم است که عنوان مذکور به حکم عقلا احراز شود و معلوم گردد که در کجا و با چه شرایطی عرف و عقلا می‌گویند عنوان مذکور محرز است. در این صورت می‌توان به مطلب مورد نظر ترتیب اثر داد. با توجه به تعریفی که از دینار شد، هرگاه مجمع القیود متحقق شود، عنوان دینار عینیت می‌یابد.

(۲) دینار عبارت است از طلای مسکوک که از لحاظ وزن و نوع سکه لا بشرط باشد؛ یعنی فقط مسکوک بودن سکه طلا مورد نظر است نه وزن و نوع آن. همین که چند عدد از چنین سکه‌ای به وزن هجده نخود برسد دینار به حساب می‌آید. بنابراین آنچه اهمیت دارد مسکوک بودن سکه طلا است.

(۳) دینار عبارت است از صرف طلای خالص به وزن هجده نخود، یعنی مثقال شرعی که سه چهارم مثقال صیرفی (۲۴ نخود) می‌باشد. مؤید این احتمال موثقه ابی بصیر است:

فقال: دية المسلم عشرة آلاف من القصة وألف مثقال من الذهب، وألف من الشاة على أسنانها.<sup>۲۰</sup>

با مراجعه به تمامی روایات وارد شده در باب زکات نقدین و دیات، روشن می‌شود که دینار مذکور در روایات، مرآت و عنوان مشیر است نسبت به مقدار معینی از طلا، لا بشرط از مسکوک بودن آن. در حقیقت، این مرآت و عنوان مشیر، درصدد بیان مقدار طلاست و دینار پل و آینه برای این مقدار طلای خالص می‌باشد. روایاتی هم (مانند موثقه ابی بصیر که در احتمال سوم ذکر شد) به این معنا دلالت دارند. ملاحظه می‌شود که دیه مسلم را ده هزار درهم از نقره دانسته و نسبت به طلا «ألف مثقال من الذهب» گفته است که به تعبیر دیگری «ألف دینار» است. بنابراین «ألف دینار» در بعضی روایات منافاتی با «ألف مثقال» در دیگر روایات ندارد. نیز، چنین است موثقه فضلا:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُمَا قَالَا: فِي الذَّهَبِ فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مِثْقَالًا

مَثْقَالٌ، وَفِي الْوَرَقِ فِي مَاتَيْنِ، خَمْسَةُ دَرَاهِمٍ وَ لَيْسَ فِي أَقْلٍ مِنْ أَرْبَعِينَ مَثْقَالاً  
شَيْءٌ وَلَا أَقْلٍ مِنْ مَاتَيْنِ دَرَاهِمٍ شَيْءٌ وَ لَيْسَ فِي النِّيفِ شَيْءٌ حَتَّى يَتِمَّ أَرْبَعُونَ  
فَيَكُونُ فِيهِ وَاحِدٌ. ۲۱

در این موقفه، نسبت به زکات نقدین، موضوع «أربعین مثقالاً مثقال» قرار داده شده است. در روایات دیگر هم که حکم به وجوب زکات بر عنوان دینار تعلق یافته است، استظهار می شود که «مثقال» عبارت آخرای دینار است.

اگر گفته شود که در باب زکات نقدین، شرط وجوب زکات مسکوک بودن طلا به سکه معامله است و بنابراین دینار معتبر در باب زکات مغایر با دیناری است که در باب دیات اعتبار شده است و این معنا بعید است که یک عنوان و مفهوم عرفی، که دینار باشد، به حسب موارد فرق کند و در واقع باید گفت که صحت اطلاق بر عناوین تابع صدق عرفی است، در پاسخ می گوئیم که در وجوب زکات نقدین، منقوش بودن به سکه رایج به جهت روایات مربوط به دینار نیست، بلکه مستفاد از صحیحۃ علی بن یقظین است که می گوید:

عن أبي ابراهيم (ع) قال: قلت له إنه يجتمع عندي الكثير قيمته فيبقين  
نحواً من سنة أتزكيه؟ فقال: لا كلُّ ما لم يحل عليه الحول فليس عليك فيه  
زكاةٌ وكلُّ ما لم يكن ركازاً فليس عليك فيه شيءٌ قال: قلت و ما الركاز؟ قال:  
الصامت المنقوش، ثم قال: إذا أردت ذلك فأسبكه، فإنه ليس في سبائك  
الذهب و نقار الفضة شيءٌ من الزكاة.

به مقتضای ابن صحیحہ، امام (ع) می فرماید: هرچه رکاز نباشد، زکات ندارد و رکاز را هم به صامت منقوش تعریف فرموده است. در نتیجه فهمیده می شود که در نصاب طلا، چهل مثقال باید به صفت «منقوش به سکه رایج» متصف باشد. بدین ترتیب در هزار دینار، هزار مثقال شرعی از طلا، لا بشرط، به صفت مسکوک، یعنی ۷۵۰ مثقال صیرفی طلای خالص منظور نظر و مجزی «ألف دینار» است.

ب: درهم

درهم عبارت است از نقره مسکوک موزون به وزن معین. ظاهر روایات باب دیات هم مشعر

بر این است که لازم است ده هزار درهم، مسکوک بوده و از لحاظ وزن نیز هر درهم آن ۱۲/۶ نخود وزن داشته باشد.

بنابراین در صورتی که جانی در مقام ادا، درهم را انتخاب کند نمی‌تواند نقره را که به سکه معامله مسکوک نباشد (مثلاً پنج هزار و دوست و پنجاه مثقال صیرفی نقره) بپردازد. به عبارت دیگر، اعتبار مسکوک بودن در باب درهم به شرط شیء است و مطالبی که در باب دینار - لایشرط بودن از لحاظ مسکوک بودن - گفته شد، در اینجا صادق نیست. در موثقه آبی بصیر<sup>۲۲</sup> دیدیم که بین نقره و طلا فرق گذاشته و بدل از درهم را مقداری از نقره قرار نداده است.

### ج: حَلَّة

حَلَّة عبارت است از دو لباس که اکثر اصحاب و نیز اهل لغت آن را مرکب از «إزار و رداء» دانسته‌اند. ابو عبیده گفته که حُلل باید از بُرد یمن باشد؛ یعنی بُرد باید مقید به قید یمانی باشد و نیز گفته است «لا تسمى حلة الا أن تكون ثوبین من جنس واحد». این معنی در کتاب سرائر، نافع، تحریر، ارشاد، لمعه، مهذب البارع و الروضة البهية آمده است و استاد بزرگوار ما، امام راحل، نیز همین معنا را در کتاب تحریر الوسيله اختیار کرده‌اند.

البته خلیل بن احمد بصری، صاحب العروض و النحو، در کتاب العین می‌گوید: «الحلّة إزار و رداء بُرداً و غیره، لایقال لها حلّة حتی تكون ثوبین». بنابراین وی شرط «بُرد یمانی بودن» را در حَلَّة معتبر نمی‌داند. اکثر علمای لغت با خلیل بصری موافقت، لکن مقتضای احتیاط آن است که تفسیر اول اختیار شود و حَلَّة، لزوماً، از بُردهای یمانی باشد.

با توجه به آنچه گذشت، بُردهایی که در زمان ما موجود است، حَلَّه‌ای نیست که در روایات مذکور است. قیمت بُردهای کنونی زیاد نیست و موارد استعمال خاص دارد، حال آنکه حَلَّه‌ای که به عنوان بُرد یمانی با دیگر انواع برابر دانسته شده است، در گذشته از لباسهای فاخر بوده و حتی در بعضی روایات قیمت هر حَلَّة پنج دینار ذکر گردیده است که در نتیجه بهای دوست حَلَّة برابر با هزار دینار می‌شده است، اما با توجه به عدم موضوعیت نسبت به عناوین ششگانه ذکر این مباحث منتفی است.

## یادداشتها:

- ۱) علی پاشا صالح، سرگذشت قانون، ص ۳۲۵ - ۳۷۰؛ نشریه مؤسسه حقوق تطبیقی، شماره ۷، ص ۲ - ۲۲.
- ۲) تاریخ النظم القانونیه و الاجتماعیه، ص ۳۲۲. تاریخ تدوین الواح دوازده گانه سال ۴۵۰ ق. م. است. این لوحها بر عاج فیل نگاشته شده است و به استثنای لوح هفتم که ۲۴ ماده دارد، سایر الواح ۳ تا ۱۰ ماده دارند.
- ۳) تاریخ القانون المصری، ص ۱۸۶.
- ۴) حارث سلیمان فاروقی، المعجم القانونی، ص ۷۴۴.
- ۵) بعضی گفته اند اولین کسی که مقدار دبه را صد شتر تعیین کرد ابی سیاره عدوانی بود. بعضی دیگر این حکم را به عبدالمطلب نسبت داده و گفته اند او اولین شخصی بوده که دبه را به میزان صد شتر، سنت قرار داده و قریش و اعراب نیز این حکم را اتخاذ کرده اند و رسول الله (ص)، آن حکم را در اسلام امضا فرموده اند. به نقل از:
  - جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جلد ۵، ص ۵۹۳.
  - ۶) همان، ص ۵۹۲.
  - ۷) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، جلد ۱۹، ح ۱، ص ۱۴۱.
  - ۸) شرح کشف القناع علی متن الاتعاع، جلد ۴، ص ۲؛ مفتح المحتاج الی شرح الفاظ المنهاج، جلد ۴، ص ۵۳.
  - ۹) محمد بن احمد بن ابوبکر سرخسی، المیسوط، جلد ۲۶، ص ۵۹.
  - ۱۰) الجامع الاحکام القرآن، جلد ۵، ص ۳۱۵.
  - ۱۱) شیخ حر عاملی، همان، جلد ۱۹، ح ۱، ص ۱۴۱؛ همچنین رجوع کنید به:
    - کافی، شیخ کلینی، جلد ۷، ح ۱، ص ۲۸۰.
    - الفقیه، جلد ۴، ح ۱، ص ۷۸.
    - التهذیب، جلد ۱۰، ح ۱۹، ص ۱۶۰.
    - الاستبصار، جلد ۴، ص ۲۹۵.
  - ۱۲) شیخ حر عاملی، همان، جلد ۱۹، ح ۴ و ۵، ص ۱۴۳.
  - ۱۳) همان، ح ۳، ص ۱۴۲.
  - ۱۴) همان، ح ۶، ص ۱۴۳.
  - ۱۵) عبدالقادر عوده، التشریح الجنایی، جلد ۲، ص ۱۷۶.
  - ۱۶) همان، ص ۱۷۷.
  - ۱۷) همان.
  - ۱۸) همان.
  - ۱۹) ابی العباس الرملی، نهایة المحتاج، جلد ۲، ص ۱۲۹۹؛ ابواسحاق شیرازی، مهذب، جلد ۲، ص ۲۰۹ به بعد.
  - ۲۰) شیخ حر عاملی، همان، جلد ۱۹، ح ۲، ص ۱۴۲.
  - ۲۱) تهذیب، جلد ۱، ص ۳۵۱؛ الاستبصار، جلد ۲، ص ۱۳.
  - ۲۲) شیخ حر عاملی، همان، جلد ۱۹، ح ۲، ص ۱۴۲.

## دور القبض في عقد الرهن

السيد محمد الموسوي البجنوردي\*

مكيبده: فإنَّ صاحب المقال في هذا المقام بدأ ببيان معنى اللغوي للرهن ثم تصدَّى تعريف الرهن عند الوضعيين و تعرّض للقانون المدني الفرنسي و القانون المدني الإيراني ثم عقد بحثاً حول الاحكام التأسيسية و الاحكام الامضائية و استقرَّ رأيه على ان الرهن من الاحكام الامضائية فالشريعة الاسلامية انما امضت ما هو شائع لدى العرف و ما عليه العقلاء. ثم تصدى لبيان خصائص عقد الرهن و بما انه يشترط في عقد الرهن القبض عند الفقهاء تعرّض صاحب المقال بهذه المناسبة الى تعريف القبض في اللغة و الاصطلاح ثم بيّن دور القبض في حقيقة عقد الرهن و احكامه و آثاره و في نهاية المطاف تعرّض سماحته للقانون المدني الإيراني و بيان دور القبض في عقد الرهن و استقرَّ رأيه على ان الغاية من الرهن هي اخذ الوثيقة و قبضها و ليس القبض عنده شرط الصحة او اللزوم.

### ١. الرهن في اللغة و الاصطلاح

الرهن في اللغة: الرّهن هو مصدر أو اسم الشيء المرهون،<sup>١</sup> و هو في اللغة بمعنى الشبات و الدوام،<sup>٢</sup> و يستعمل أحياناً بمعنى الحبس.<sup>٣</sup> و الرهن هو الشيء الذي يكون في الرهن أو القرض أو

\* استاذ في الجامعة، رئيس قسم الفقه و مباني الحقوق في معهد الدراسات و التحقيقات العاليه للامام الخميني (س) و الثروة الاسلامية.

الدين، والرهن بهذا المعنى أيضاً. ولكن الرهان هو الشيء الذي يعين في الشرط، والرهن و الرهان كلاهما مصدر مثل، رهننت الرهن، وراهننته رهاناً والاسم منه «الرهن» و«المرهون» وفي جمع الرهن يقال «رهان» و«رُهْن» و«رُهُون» أيضاً، وفي الآية الكريمة «فرهن مقبوضة»<sup>٤</sup> قرئت «فرهان» أيضاً وقال بعضهم في الآية «كل نفس بما كسبت رهينة»<sup>٥</sup> أن لفظة «رهين» على وزن فعيل بمعنى «فاعل» فرهينة في هذه الآية بمعنى ثابتة ودائمة ومسئولة عن أعمالها، ويرى بعضهم أنها بمعنى اسم المفعول أي كل شخص رهين جزاء ثواب ماعمل، ويتصور من لفظة الرهن معنى الضبط والحفظ لذلك تستعمل «رهينة» بشكل استعارة لحبس كل شيء و ضبطه، ولذا تعني «بما كسبت رهينة» أن كل شخص في حبس و ضبط ما كسب و «رهننت فلانا» أي حبسته، و «رهننت عنده» وضعت رهناً عنده.<sup>٦</sup>

## ٢. الرهن في الاصطلاح (تعريف الحقوقيين)

الرهن في الاصطلاح عبارة عن عقد يجعل بموجبه مال وثيقة للدين<sup>٧</sup> وقد ورد تعريفه في المادة ٧٧١ من القانون المدني الإيراني بقوله:

الرهن عقد يعطى المديون بموجبه مالاً كوثيقة للدائن، ويقال للطرف الأول الراهن وللطرف الثاني المرتهن.

و عرف فقهاء الامامية الرهن بأنه «وثيقة للدين»<sup>٨</sup> أو «وثيقة لدين المرتهن»<sup>٩</sup>. و يطلق في الحقوق الفرنسية اصطلاح Hyptheque (الرهن غير المقبوض) على الوثيقة التي يكون موضوعها أولاً منقولاً و لا يخرج ثانياً من تصرف المدين، و يحق للدائن أن يبيع ذلك المال في موعد دفع الدين، و أن يحصل على طلبه.

و اصطلاح: Nantissement (الرهن المقبوض) هو بموجب المادة ٢٠٧١ من القانون المدني الفرنسي اتفاقية، يعطى المدين للدائن بموجبه مالاً باعتباره وثيقة. و يمكن أن يعقد هذا العقد في الأموال المنقولة أيضاً، إلا أن آثاره و أحكامه تختلف بالنسبة لكل منها.

## عقد الرهن من الأحكام الإضائية

لا بد لبيان البحث من ايراد مقدمة في هذا الخصوص، فالأحكام التي يبحث حولها الفقه

الاسلامى، و هل ان الشارع المقدس وضع تلك الأحكام أو أنها كانت موجودة من قبل وأيدها الشارع؟ تنقسم الى قسمين نعرف فيما يلى كلاً منها:

١. الأحكام التأسيسية: يقال للامور التي لم تكن موجودة قبل الاسلام وأسسها الشارع المقدس، الاحكام التأسيسية، والمعروف بين الفقهاء أن الاحكام المتعلقة بالعبادات هي تأسيسية. لماذا؟ لاعتقادهم بأن الاحكام كالصلاة والصوم كانت موجودة في الأديان السابقة، الا ان الصلاة والصوم بهذه الشروط والكيفية تختص بالدين الاسلامى. وعلى هذا فإن دين الاسلام المقدس هو الذى أسس الاحكام المذكورة. وبعبارة أخرى. هذان الاسمان لها حقيقة شرعية ومعنى خاص. ورغم ان الأحكام العبادية لاتتعلق ببحثنا، ولكن اكماً للبحث لابد من القول ان الصلاة والصوم... كانت معروفة قبل ظهور دين الاسلام المبين، والشارع المقدس عين حدودها فقط. و لذلك يمكن القول أن هذه الأمور وضعت تعييناً من اجل الحقائق الشرعية في الأديان السابقة و الاسلام أيدها أيضاً. ولذلك فإننا نكرر كون هذه الاحكام تأسيسية، فتأمل.

٢. الأحكام الامضائية: وهى الأمور التي يتعارف عليها بين الناس ويمضيها ويؤيدها الشارع المقدس بعبارات خاصة: والعقود والمعاملات من هذه المجموعة التي ايدها الشارع وأيدها ومنها معاملات البيع والايجار والرهن التي ايدها الشارع بعبارات مثل «أحل الله البيع» و «أوفوا بالعقود» وهذه الأمور كانت متداولة في المجتمع قبل ظهور الاسلام لأن البشر يوفرون على ضونها ما يحتاجون إليه.<sup>١٠</sup>

و على هذا فإن الشارع المقدس لم يبين حقيقة خاصة للعقود والمعاملات، و إنما أيد ما هو شائع في العرف و عند العقلاء. و اذا كان لايقبل بعض الحالات كالمعاملة «الرئوية» و «الغررية» كلياً، فإنه يعلن رأيه بصراحة. و لذلك فإن عدم النهى كاف حين سكوت الشارع المقدس، و لافرق ان كانت موجودة في زمن الشارع أم لا. و لذلك فإن هذه العقود جائزه عرفاً و شرعاً، لأن الشارع لايتساح و لايهمل أبداً، و مالايرضى عنه و لا يهدف اليه يعلن عنه صراحة.

و يعرف بعضهم الرهن بقولهم «وثيقة لدين المرتهن»<sup>١١</sup> و هذا التعريف مقتبس في الحقيقة من المعنى اللغوى، و على هذا فالرهن شرعاً و عرفاً و لغة عبارة عما وضعه الدائن عند المرتهن كوثيقة مقابل ماله.<sup>١٢</sup>

و في النهاية نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن عقد الرهن من العقود التي أيدتها الشارع المقدس.<sup>١٣</sup>

### خصائص عقد الرهن

يمكن معرفة ماهية عقد الرهن من أوصافه.

الف: العقد تبعي

وهو الذي لا بد أن يكون قبله دين ليعطى لضمانه مال يوثيقة (المادتان ٧٧١ و ٧٧٥ من القانون المدني)<sup>١٤</sup> ولا يمكن في حقوقنا اعطاء وثيقة<sup>١٥</sup> من أجل دين المستقبل؛ ووجود سبب الدين شرط في صحة الرهن.

والمسألة التي يمكن البحث حولها الآن: لماذا لا يمكن اعطاء الوثيقة لدين المستقبل، يمكن للراهن أن يضع وثيقة عند المرتهن من أجل دين يوضع عنده في المستقبل. كمثال: يأخذ الراهن مبلغاً من المرتهن باعتباره قرضاً. ويضع وثيقة عند المرتهن مقابل دفعه في الموعد المقرر. بحيث يكون للمرتهن حق الاستيفاء من الوثيقة إن لم يدفع دينه في الموعد المقرر. صحيح انه لم يكن في زمن العقد، غير أن سبب الدين ليس العقد فقط، وإنما مجموعة من العقد وتقصير الراهن، فالراهن ملتزم بدفع دينه، أي ملتزم بأداء دينه في المستقبل وهذا الالتزام يوجب ان يرهن وثيقة عند المرتهن، والوثيقة مقابل دين لا يوجد، عقلائي، وهذا دليل على صحة ادعائنا، لأنه يتنافى مع الآية الكريمة (وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة).

ب: العقد عيني

بموجب المادة ٧٧٢ من القانون المدني الإيراني، «يجب أن يقبض المرتهن المال المرهون أو يعطى لمن يعين بين الطرفين، ولكن استمرار القبض ليس شرطاً في صحة المعاملة» ويبدو من مفاد و عبارة هذه المادة أن عقد الرهن لا يقع قبل تسليم الوثيقة إلى الدائن.

ولا بد من القول أن المال المرهون ليس منحصرًا بعين، ولكن يمكن للدين والفائدة ان تكون رهناً أيضاً. وهو ما سنبحث فيه بأسهاب في بحث القبض.

ج: لزوم الرهن للراهن وجوازه للمرتهن

عقد الرهن من ناحية الراهن لازم ومن ناحية المرتهن جائز ويتفق جميع الفقهاء في الرأي على

ان عقد الرهن جائز من ناحية المرتهن، و لازم من ناحية الراهن، و يقرر القانون المدنى الايراني أيضاً تبعاً لرأى الفقهاء فى المادة ٧٨٧ أن: عقد الرهن جائز للمرتهن و لازم للراهن، و على هذا فالمرتهن يستطيع فى اى وقت يشاء ان يبطله و لكن الراهن لا يستطيع أن يسترد الرهن قبل ان يسدد دينه أو يتبرأ منه بنحو من الأتحاء القانونية. و نحن نثبت هنا بالأدلة لزوم عقد الرهن مطلقاً (من قبل الراهن أو المرتهن).

العقد أمر بسيط، و لذلك لا يقبل اللزوم من طرف و الجواز من طرف آخر، و فيما يتعلق بجواز العقد و لزومه، احتمالات ممكنة للتصور و هى: هل أن اللزوم و الجواز من عوارض العقد الذاتية او من عوارض العقد اللاحقة. فإذا قلنا أن اللزوم من عوارض العقد الذاتية، فاللزوم موجود عندما يوجد العقد فى وقت واحد بمعنى الاستحكام و الإبرام و عدم القدرة على فسخ العقد و حجبه القطع ذاتى و غير معمول. و اذا كان القطع موجوداً فإن الحجية و الكاشفية و الطريقية موجودة معه أيضاً. و لزوم العقد كذلك أيضاً. لذلك يقال: إن الحجية و الكاشفية و الطريقية ليست فى القطع جعلية بل تكون انجعليية لأن القطع و العلم حقيقة نورية، و نفس الانكشاف، و ملازمة للحجية و الطريقية. و هنا نقول: العقد عبارة عن عهد موثق و مؤكد و هو عهد و اتفاقية، و اطلاق العقد على العهد الموثق من باب الحقيقة لا المجاز.<sup>١٦</sup>

و على هذا إذا وجدت الاتفاقية، فالطبيعة الأولى لهذه الاتفاقية و العقد يجب أن تكون مستحكمة، و ابرام العقد و استحكامه هو لزومه، و اللزوم بهذا المعنى لاحكى و لاحق. و لذا فهو كالحجية بالنسبة إلى القطع من لوازم العقد الذاتية نفسه.

يقول الشيخ الأنصارى (قره): «إن الجواز و اللزوم من عوارض العقد اللاحقة، و لذا فهما من الأحكام الشرعية الملحقة بالعقد، و الا فلا لزوم فى العقد نفسه و لا جواز».<sup>١٧</sup>

و لذا فإنه لا يرى اللزوم من لوازم العقد الذاتية نفسه.

و لماذا كان من شك فى هذه النظرية فإننى أورد الرأى الآخر من بعض النواحي.

اللزوم فى باب العقود حكى دائماً. ان وصفه الشارع المقدس، أو اعتبر العقلاء و من بيده الاعتبار للزوم فى العقود و أيد الشارع المقدس هذا الاعتبار العقلانى، و هنا لا بد من بيان ان العقلاء يتفقون على أن النظام العام يحتل اذا لم تكن العقود مستحكمة فى الخارج، و يزول الاستقرار الاقتصادى فى المعاملات، و عندئذ تضطرب مبادلات الناس و لا يبقى من دافع لدى الناس للقيام

بالمعاملات وقد أيد الإسلام هذه الطريقة العقلانية في «أوفوا بالعقود» و«المؤمنون عند شروطهم» وعبارات أخرى، وعلى هذا فاللزوم حكماً دائماً أى قانونى من قبل المقنن.

ويقول بعض الفقهاء العظام قدس الله أسرارهم بلزوم الحق، ويعتقدون بأن لزوم العقد معلول إرادة المتعاقدين، أى إن إرادة المتعاقدين قائمة على استحكام العقد الذى يوجدونه. وتصورهم أن للعقد الانشائى باللفظ مدلولين: مدلول مطابق ومدلول التزامى. والمدلول المطابق هو مؤدى العقد نفسه. والمدلول الالتزامى، أن الالتزام الذى يمكن على اثره ابطال العقد وتعليقه لآخر يمكن له ان يفعله بي أيضاً. والنتيجة ان الطرفين غير قادرين على فسخ العقد من الناحية التشريعية بمعنى انها ليسا قادرين على الفسخ فى افاق التشريع ولذا لا أثر لفسخهما. ولكن كما قيل: ليس اللزوم معلول ارادة المتعاقدين ولكن المقنن نفسه أوجد اعتبار اللزوم. فلو اعتبر اللزوم فى طبيعة العقد فلا بد لكل عقد يوجد فى الخارج من ان يكون لازماً. كما وصلنا الى هذه النتيجة فى «أوفوا بالعقود» و العموم الافرادى وحده لغو. وله أثر مع الاطلاق الازمانى والاحوالى، أى «يجب الوفاء بكل عقد فى كل زمان و فى كل حال»، وبعبارة أخرى فإن المقنن حمل الحكم على طبيعة العقد، وكل عقد لازم فى كل زمان، و «أوفوا بالعقود» أيد حكم العقلاء، فاللزوم ليس حق أبداً و هو قانونى و حكماً دائماً.

وهنا نبحث فى مسألة الجواز: نصل من الأدلة التى وردت انه ليس لدينا جواز حكى، ذلك اننا إن قبلنا أن المقنن حمل حكم اللزوم على طبيعة العقد، فليس من المعقول ان يكون مصداق العقد فى الخارج وليس لازماً، وقد حمل العقلاء حكم اللزوم على طبيعة العقد أيضاً، وأيد الشارع المقدس هذا الحكم، فإذا تحقق عقد فى الخارج، فليس من الممكن ان يعتبر الشارع المقدس جوازه لأنه يلزم الخلف، فقد اثبتنا، ان كل ما يصدق عليه عنوان العقد يكون لازماً.

وبالطبع إن كان اللزوم قانونياً يمكن للمتعاقدين أن يجيز العقد بتراضيهما، سواءً اكان من طرف واحد أو من الطرفين كخيار الشرط فى البيع وغيره. وعلى هذا فالجواز فى باب العقود حق دائماً، معلول ارادة المتعاقدين، وليس من المقنن.

و اذا اعتبرت بعض العقود جائزة بالذات فيمكن، ردها، فهى ليست عقداً، انما هى كما يقول المرحوم ميرزا النائينى قدس سره عقود أدنية، أى لها شكل العقد، كالوكالة التى هى اذن من الموكل للوكيل للقيام بعمل. ولذا ليس فيها اتفاقية باسم العقد، و اذا وجد عقد فهو لزوم حكى و يحدث

دائماً الجواز الحق في حالة اللزوم الحكمي لأننا ننكر الجواز الحكمي.

ولذا فإن لزوم العقد على أساس الاحتمالات التي بحثناها ممكن من ناحيتين:

١- لزوم ناشئ من ذات العقد.

٢- لزوم حكمي وقانوني من قبل الشارع المقدس.

ومع بيان المقدمة السابقة نبحت الآن في هل عقد الرهن لازم باللزوم الحكمي او جائز بالجواز

الحق أو انه لازم للرّاهن وجائز للمرتهن.

العقد في الأصل عبارة عن قصد وانشاء الموجب يؤدي العقد في أفق النفس في مقام الثبوت و أما في مقام الاثبات يؤدي باللفظ، فاللفظ او الكتابة او الفعل الخارجي هو ابراز العقد في مقام الاثبات. وعبارة أخرى قصد الموجب محقق لمقام ثبوت العقد. ولكن الالفاظ شأنها ابراز لمقام اثبات العقد، والراهن الذي هو مالك العين المرهونه يوجد عقد الرهن، و بعد أن يوجد الراهن عقد الرهن تظهر هوية عقد الرهن في عالم الاعتبار التشريعي و مع ظهور العقد ينطبق الجعل العمومي و الكلي الذي جعله المقتن لطبيعة العقود على هذا الفرد من تلك الطبيعة التي هي عقد الرهن. و عندما يكون عقد الرهن مصداق تلك الطبيعة، و يصير في تلك الطبيعة جعل اللزوم، يصبح كل عقد رهني لازماً قهراً في مقام الانطباق و هذا معنى اللزوم الحكمي.

و ما يقال ان عقد الرهن لازم للراهن و جائز للمرتهن فهو كلام بعيد عن التحقيق و لانرضاه فنحن لاننكر أن باستطاعة المتعاقدين أن يجعلوا العقد لازماً من جانب و جائز في جانب آخر باتفاقها و ارادتها. الا أن الحقوقيين يعتقدون بأن كل عقد رهن موجود بدون ارادة المتعاقدين هو لازم للراهن و جائز للمرتهن، و هو ما لا نقبله.

و على هذا و بالنظر إلى قاعدة أصالة اللزوم في العقود، فنحن ملتزمون بأن عقد الرهن من العقود اللازمة، اللازمة للمرتهن و الراهن معاً.

### عقد الرهن ليس من العقود الشكلية

إذا كان عقد الرهن لازم للراهن و جائز للمرتهن، هناك آراء مختلفة في كيفية صيغة الايجاب و القبول فيه، فبعض الفقهاء يعتقدون بأن صيغة الراهن لا تنحصر في لفظ خاص. و مع ذلك فإن عقد الرهن عقد لازم. و لا بد أن يكون له أولاً لفظ خاص كالعقود اللازمة، و ان يصاغ ثانياً بصيغة

الماضى بينما لم يراع فيه هذان الأمران. لأن العقد جائز للمرتهن و بما أنه يعتبر المهدف الأصل في هذا العقد، فلا بد أن يكون إلى جانب الراهن، و يترتب ان تكون أحكام العقد جائزه مطلقه (جائزة للطرفين) على كل هذا العقد.<sup>١٨</sup>

و تعتقد جماعة بالمقابل وجوب كون صيغة الايجاب و القبول بالعربية و الماضى، و ان يكون الايجاب مقدم على القبول، و ذلك لأن عقد الرهن من العقود اللازمة، و لذا لا بد أن يراعى هنا كل ما يشترط في العقد اللازم في صيغة الايجاب و القبول.<sup>١٩</sup>

و مما يجدر ذكره هنا أيضاً كما افاده سيدنا الاستاد الامام الحمينى (قده) ان كل ماهية العقد يتحقق بايجاب الموجب و لادخل للقبول في ماهية العقد. و انما القبول يكون مؤثراً في تأثير العقد لافي صحته.

و لما كان العقد من مقولة المعنى فلا بد أن يتحقق كامل هويته بالقصد، و ليس للألفاظ اى دخل في ماهية العقد و هويته، و بعبارة أخرى، ان العقد في مقام الثبوت يوجد بالقصد و في مقام الاثبات و الاظهار يبرز بالألفاظ ذلك المعنى الباطنى و ذلك القصد القلبى الذى يتحقق في مقام الثبوت. و على هذا ليس لذكر الالفاظ سواء أكانت الالفاظ خاصة أو ألفاظاً ذات مؤدى مخصوص أى أهمية في الانشاء أو تحقق العقد، و لذا فإن لكل لفظ يؤدى عقد الرهن صلاحية بيانه في مقام الاثبات.

### تعريف القبض و لزومه فى عقد الرهن

تعريف القبض و أساسه:

وردت آراء مختلفة في فقه الامامية حول أثر القبض في وقوع عقد الرهن أو لزومه، و لذلك ندرس القبض من خلال الآراء المختلفة.

#### ١. القبض في اللغة

القبض، مصدر ثلاثى مجرد من «قبض، يقبض»<sup>٢٠</sup> و في اللغة بمعنى الأخذ،<sup>٢١</sup> و بمعنى الأخذ بجميع الكف،<sup>٢٢</sup> و كذلك بمعنى التملك و التملك و التصرف<sup>٢٣</sup> و الجمع.<sup>٢٤</sup>

#### ٢. القبض في الاصطلاح

تستعمل هذه اللفظة في الفقه و الحقوق بمعنى واحد و مشابه، و بصورة عامة ليس لاصطلاح القبض حقيقة شرعية، و انما هو باق على معناه اللغوى و العرفى، و انما استعمل لفظ القبض في

الكتاب أو السنة أو مواضع الاجماع يرجع في الحقيقة الى معناه العرفي و هو الاستيلاء العرفي و الاستقلال أتم ذلك باليد أو كتب بالخط أو ركب عليه.<sup>٢٥</sup>

### أثر القبض في عقد الرهن

نقد و دراسة فقهية و حقوقية لأثر القبض في عقد الرهن

في الكتب المختلفة أبحاث مسببة عن المراد من القبض، و يظهرانه لاجابة لهذا التفصيل و الإسهاب، لأن هذه الكلمة التي وضعها المقنن (الله تبارك و تعالی) موضوعاً لبعض الأحكام مثل «تلف المبيع قبل القبض من مال البائع» و «القبض معاملة السلم أو السف» و «القبض شرط صحة الهبة» و... عبارة عن العين المرهونة في سيطرة المرتهن و تصرفه بحيث يستطيع ان يمنع من تصرف الآخرين بها.

و على هذا فإن رواية «لارهن إلا مقبوضاً» عبارة عن أن عقد الرهن لا يتحقق شرعاً قبل تصرف المرتهن في عين مرهونه، و بعبارة أخرى تصح أحكام و آثار عقد الرهن حينما يترتب عليها أن يأخذ المرتهن العين المرهونة من الراهن، و يتصرف به بشكل يخرج من سيطرة الراهن. و اذا اعتبرنا القبض شرط صحة الرهن، فهل يدخل في حقيقة العقد و ماهيته أيضاً أو انه شرط شرعى لصحة العقد بدون ان يكون له دخل في تحقق حقيقة العقد و ماهيته، أو انه شرط للزوم عقد الرهن؟ سنشرح الحالات المذكورة في البحوث التالية على التوالي.

دور القبض في حقيقة عقد الرهن و ماهيته (صحة عقد الرهن)

إذا اعتبرنا للقبض دخل في حقيقة الرهن و ماهيته فإن مسمى عقد الرهن يتحقق في العرف و اللغة بعد تصرف المرتهن بالعين المرهونه.

و على هذا فدخل القبض في حقيقة عقد الرهن و ماهيته مقبول و صحيح. ذلك أن حقيقة الرهن عبارة عن أن تكون العين المرهونة وثيقة عند المرتهن ليحفظ ماله، أي اذا لم يدفع الراهن دينه يستطيع ان يأخذه من العين المرهونة و يحول دون تلف ماله، و هذا لا يمكن الا اذا تم القبض في العالم الخارجي و ليس ان يكون للمرتهن استحقاق القبض. و بعبارة أخرى، يتنافى كون العين المرهونة وثيقة عند المرتهن مع عدم قبضها و الا تكون العين تحت سيطرته.<sup>٢٦</sup>

## الإشكال

أولاً أن عقد الرهن من العقود العهديه، أى إن الطرفين يوثقان عهداً أو اتفاقية على ان الشيء الفلافي وثيقة مقابل قرض الرهن والقبض والاقباض بين المرتهن والراهن في العالم الخارجى من آثار المعاملة وأحكامها كبقية العقود والمعاملات. و البيع كذلك أيضاً، اى عبارة عن عهد و اتفاقية بين مالك البضاعة و المشتري على أن الشيء الفلافي يصبح ملكاً للشارى مقابل ثمن يدفعه للبايع. و تصرف الشارى بالبضاعة و البايع بالثمن من آثار عقد البيع. اى يلزم على كل من طرفى المعاملة ان يضع ما يملكه بتصرف و قبض الآخر.

و كذلك الأمر فى سائر العقود التمليلية، فى عقد النكاح مثلاً، ليس تمكين المرأة من الرجل جزءاً من حقيقة النكاح، و انما هو من آثاره و أحكامه اى يصح الرهن بنفس العقد الذى يجمع كل الشروط (سنذكرها قريباً).

و ثانياً: بناء على هذا الرأى تنتفى صحة الرهن بنفى القبض، و لذلك فالرهن يدور على القبض، و اذا لم يتم القبض لا يتحقق الرهن. و نفس العين المرهونة وحدها ليس لها أثر حقوقى، الا فيما يتعلق بالقبض، و هذا الرأى يحتاج الى فكر و تأمل و لا يخلو من الاشكال. اذ ليس من المعقول أن يكون للقبض دخل فى ماهية الرهن. اذ لا بد من ان تكون وثيقة عند المرتهن حين انعقاد العقد. و حقيقة الرهن هى المبادلة التى يقوم بها الراهن و المرتهن، و القبض عمل خارجى، و هوية كل عقد بقصده، و كذلك عقد الرهن، فحينما يقصد الراهن وضع ماله عند المرتهن يحصل العقد، فعقد الرهن نفسه يوجد هذه العلاقة، و صحة العقد بقصده و لذلك فالرأى السابق مردود.

## دور العقد باعتباره شرطاً شرعياً فى عقد الرهن

بناء على هذا الرأى يتحقق مسمى عقد الرهن بدون القبض، ولكن تحقق آثاره الشرعية يتوقف على حصول القبض، و هذا لا يخلو من اشكال ايضاً، ذلك أن عقد الرهن يوجد بالقصد، و من الطبيعى ان يؤثر الرهن بعده و سبب ذلك انه ذكر بعد ايجاد العقد، «أوفوا بالعقود» و بذلك يصبح العقد ملزماً، و لذا فالعقد قبل القبض لازم و مؤثر.

و يعتقد جماعة من الفقهاء بان قبض العين المرهونة ليس له تأثير فى صحة العقد و لزومه، و انما

يتحقق عقد الرهن بالايجاب و القبول بشكل اللزوم. فالراهن ملزم اثر العقد المذكور بان يسلم العين المرهونة للمرتهن، واستنادهم على عموم «أوفوا بالعقود».<sup>٢٧</sup>  
 وعلى هذا كلما امتنع الراهن من اقباض العين المرهونة للمرتهن، يمكن أن يطلب اجبار الراهن، و اذا لم يكن ممكنا، للمرتهن حق فسخ العقد.

### دور القبض في لزوم عقد الرهن

و بناء على الرأى الثالث ليس القبض شرطاً في تحقق مسمى الرهن أو صحته وانما هو شرط في لزومه فقط. و لذلك فإن عقد الرهن صحيح قبل القبض و تترتب عليه الآثار و الأحكام المتعلقة به. ولكنه جائز للراهن و المرتهن. يصبح هذا العقد لازماً حينما يتصرف المرتهن في العين المرهونة و يتحقق القبض.<sup>٢٨</sup>

### دور القبض في احكام عقد الرهن و آثاره:

هناك رأى آخر في بحث دور القبض في عقد الرهن يقوم على أنه لا دخل البتة للقبض في صحة الرهن و لزومه (و ان يكون من أحكامه) و هذا الرأى اختاره عدد من كبار الفقهاء منهم الشيخ الطوسى في رأى آخر له، و العلامة الحلى و ابنه فخر المحققين و ابن ادریس و المحقق الكركى و الشهيد الثانى، و جماعة آخرين من الفقهاء العظام قدس الله أسرارهم، كما نسب في كتاب السرائر لابن ادریس الى جمع كبير من دارسى الفقهاء و في كنز العرفان الى كثير من الباحثين.

### دور القبض في توثيق الرهن

و هنا نقوم بنقد و دراسة المسألة التالية: ما هو الدور الذى يلعبه القبض في عقد الرهن في حالة عدم الشرط؟ الحكمة من وضع الرهن هو ايجاد رصيذاً و غطاءً لمال المرتهن. إذا لم يقبض المرتهن العين المرهونة، خلافاً لفلسفة الوثيقة فالتوثيق يتوقف على القبض، و لذا فإن للقبض دور مؤثر في جعل العين المرهونة وثيقة، و على هذا فتعريف الفقهاء تعريف بالمعنى الاسم المصدري، و الرهن موجود قبل القبض.

و الأداة التى استند اليها لشرطية القبض في الصحة أو اللزوم يمكن ردها، ذلك أن الآية الكريمة

«فرهان مقبوضة» ليست لبيان شروط و مقومات الرهن أو وجوبه و الزامه، اذا ما نظرنا إلى ما قبلها و بعدها، و لذلك لا تدل على توقف عقد الرهن على القبض بلزومه و صحته. و بناء على ما ذكر فإن القبض في عقد الرهن هو كسائر العقود، و حينما يتم عقد الرهن بالايجاب و القبول، فإنه يلزم الراهن اقباض المرتهن للعين المرهونه،<sup>٢٩</sup> و اذا تحقق القبض كايجاب الشرط و قبوله، فإن قول الله تعالى «مقبوضة» تكرر و بلا فائدة.<sup>٣٠</sup>

و فيما يتعلق بالرواية التي استند فيها على شرط القبض يرى بعض الفقهاء أنها ضعيفة السند.<sup>٣١</sup>

و على هذا فإن ماهيته الرهن هي قصد علاقة، هي ان هذا المال في اختياري - المرتهن - و جعل الشارع المقدس القبض لتوثيق الرهن.

#### دور القبض في عقد الرهن بحسب القانون المدني

ينص القانون المدني الايراني في المادة ٧٧٢ على أن:

المال المرهون يجب ان يكون في قبض المرتهن أو بتصرف من يعين بين الواضعين. ولكن ليس استمرار القبض شرطاً في صحة المعاملة.

و مفاد القسم الأول من المادة، يتفق مع رأى بعض الفقهاء بأنهم يرون أن تسليم الرهن أحد آثار الرهن و من التزامات الراهن. و يعتقدون بأن الرهن يقع بالايجاب و القبول، و ليس للقبض دور في لزومه. و يدل القسم الثاني من المادة «ليس استمرار القبض شرط في صحة المعاملة» على أن لزوم قبض الرهن لتكامل العقد، و يبدو انه يمكن انتقاد هذه النتيجة من نواح مختلفة، فياليت واضع القانون المدني يلتفتون إليها. فلم يجعلوا قبض الرهن بهذا الاطلاق مع شروط وقوع المعاملة.

و بذلك يتعدون و بدون أن ينقو قاعده أو يضيعوا مصلحة عن كثير من الإشكالات المترتبة عليها.

والحمد لله رب العالمين

## المصادر:

- ١) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، جلد ٣٥، ص ٩٤؛ السيد محمد جواد الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ٦٩.
- ٢) الشهيد الأول، الدروس، كتاب الرهن، السرائر، جلد ١٥، ص ١٣٩؛ الشيخ الطوسي، المبسوط، جلد ٢، ص ١٩٦؛ جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن، جلد ٢، ص ٥٩؛ الشيخ فخرالدين الطبري، مجمع البحرين، جلد ٦، ص ٢٥؛ جواهر الكلام، جلد ٢٥، ص ٩.
- ٣) السيد علي الطباطبائي، الرياض، جلد ١؛ كتاب الرهن، طبعة حجرية؛ الشهيد الثاني، المسالك، جلد ١، كتاب الرهن، طبعة حجرية، محمد جواد مغنّية، فقه الإمام جعفر الصادق<sup>(ع)</sup>، جلد ٣ - ٤، ص ٢٥؛ السيد محمد مجاهد المناهل، كتاب الرهن، طبعة حجرية؛ الحاج السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك، جلد ٣، ص ٣٤٢ (ومن المجدير بالذكر ان هذه الجماعة من الفقهاء، استعملوا كلمة الرهن بمعنى الثبوت و الدوام أيضاً)؛ محمد حسين آل كاشف الغطاء، تحرير الجملة، جلد ١، ص ٢٩٤.
- ٤) البقرة: ٢٨٣.
- ٥) المدثر: ٣٨.
- ٦) مفردات راغب، جلد ٢، ص ١٦٢.
- ٧) الدكتور السيد حسن امامي، المحقوق المدنية، جلد ٢، ص ٣٣١.
- ٨) الشهيد الثاني، شرح اللمعة، جلد ٤، ص ٥١.
- ٩) المحقق الحل، الشرائع، جلد ١٥، ص ١٥١ (الينابيع الفقهية)؛ جواهر الكلام، جلد ٢٥، ص ٩٤.
- ١٠) المزيد من المطالعة والتحقيق يرجع إلى فوائد الأصول، تأليف ميرزا محمد حسين الفروي الثاني، جلد ٢ - ١، ص ٧٩.
- ١١) جواهر الكلام، جلد ٥، ص ٩٤؛ الشرائع، جلد ١٥، ص ١٥٥؛ الينابيع الفقهية.
- ١٢) الشيخ الطوسي في كتاب المبسوط، جلد ٢، ص ١٩٦، يقول في تعريف الرهن في لفظي الشرع: الرهن اسم لجعل المال وثيقة.
- ١٣) لمزيد من المطالعة و البحث، يرجع الكتاب القواعد الفقهية، تأليف آية الله العظمى السيد حسن الموسوي البجنوردي قدس سره، جلد ٦، ص ٩ و ما بعدها.
- ١٤) المادة ٧٧١ من القانون المدني: «يمكن اعطاء الرهن لكل مال في الذمة، ولو كان عقداً يمكن ان يفسخ لاستئصال الذمة.
- ١٥) المراد من الوثيقة في عقد الرهن، الوثيقة العينية و ليس الوثيقة الشخصية. ذلك انه يضم في الوثيقة الشخصية الذمة الاجنبية إلى ذمة المدين الأصلي و بذلك تضمنها. يمكن للدائن الرجوع الى الضامن من إلى جانب المدين أو حينما يأس من الحصول على طلبية. و كلاهما مسؤولان عن طلبه كالضمانة بشرط التضامن و الكفالة الناقصة و توفر الوسيلة لاستيفاء الطلب.
- و يجد الدائن في الوثيقة العينية الحق العيني على مال معين من أموال المدين، أي ان له حق التقدم على المدينين الآخرين عند وصول الطلب. و هو أول المستفيدين من حاصل بيع المال. و بالاضافة إلى ذلك فإن محل وصول الطلب محفوظ للدائن دائماً لأنه لا يحق للمدين ان يتصرف بالوثيقة بشكل يضره. و يمكن للدائن ان يوقفها في يد أي شخص كانت (تقلاً) عن كتاب المحقق المدنية، العقود المعينة، الدكتور ناصر كاتوزيان، جلد ٣، ص ٤٩٨.
- ١٦) مشارق الأحكام، الحاج الملا محمد التراقي، حاشية المكاسب، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، جلد ١، ص ٢.
- ١٧) المكاسب، مبحث الحيازات، ص ٢٦٥.
- ١٨) شرح اللمعة، جلد ٤، ص ٥٤، يقول الشهيد الأول في نص اللمعة: صيغة الايجاب عبارة عن: رهنتك، وثقتك و ارهنتك و

- هذا رهن على المالك. ويورد الشهيد الثاني الفاظاً مشابهة أخرى أيضاً.
- (١٩) السرائر، جلد ١٥، ص ١٣٩، ابن حمزة: الوسيلة، جلد ٥، ص ١٣٣، المحقق الحلي، جامع الشرائط، جلد ١٥، ص ١٦٥، يقول السيد محمد جواد الحسيني العامل في مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ١٧١، يمكن بيان هذا الرأي ان الأصل عدم انتقاد الرهن و عدم ترتب الأحكام عليه، ما لم يثبت بالاجماع أن عقد الرهن يتحقق، ولذا لا يتم الاجماع الابهذه الأمور.
- (٢٠) مجمع البحرين الشيخ فخرالدين الطريحي، جلد ٤، ص ٢٣٦.
- (٢١) فوهنگ فارسى، الدكتور محمد معين، جلد ٢، ص ٢٦٣٤.
- (٢٢) لسان العرب، جمال الدين مكرم، جلد ٧، ص ٣١٤؛ والقبض: الأخذ بجميع الكف.
- (٢٣) فوهنگ دهخدا، على اكبر دهخدا، جلد ١٤، ص ١٤٨.
- (٢٤) لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم، جلد ٧، ص ٢١٣ و في الحديث: «يقبض الله الأرض و يقبض السماء بجمعها.
- (٢٥) المناوين: ميرفتاح، بحث القبض.
- (٢٦) هذه النظرية يقبلها الفقهاء التاليه أسماؤهم:
- الشهيد الأول، للتمعة، كتاب الرهن، ص ١١٧، الميرزا القمي، جامع الشتات، جلد ١، ص ١٨٢؛ فاضل المقداد، كنزالعرفان، جلد ٢، ص ٦٥؛ السيد علي الطباطبائي، الرياض، جلد ١، كتاب الرهن؛ الحاج ملا باقر الاشرقي، شعائر الاسلام، ص ٥٥١؛ الحاج السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك، جلد ٣، ص ٣٤٢؛ محقق، الشرايع، جلد ١٥، ص ١٨١؛ الشيخ الصدوق، المنقح في الفقه، جلد ١٥، ص ٨١ (البتايع الفقهية)؛ الشهيد الاول، دروس، كتاب الرهن؛ سلا، المراسم العلوية، جلد ١٥، ص ٩١ (البتايع الفقهية).
- (٢٧) السرائر، جلد ١٥، ص ١٤٥ «البتايع الفقهية»: المبسوط، جلد ٢، ص ١٩٨.
- (٢٨) من القائلين بالاشتراط، لم يصرح بلزوم القبض في عقد الرهن احد سوى صاحب كتاب الغنية (السيد محمد جواد الحسيني العامل، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ١٣٩) وهذا الرأي لا يخلو من الاشكال، فحينما يوجد العقد يأتي بعده «أوفوا بالعقود» اى بناء على الدليل التالى فإن العقد ملزم و يعتبر القبض والاقباض من آثاره، هذا عقد كل عقد يجب الوفاء به فهذا يجب الوفاء به.
- (٢٩) ن. م.
- (٣٠) العلامة الحلي، المختلف، ص ١٣٨؛ فخرالمحققين، ايضاح الفوائد، جلد ٢، ص ٢٥؛ السيد محمد جواد العامل، مفتاح الكرامة، جلد ٥، ص ١٤٥.
- (٣١) ايضاح الفوائد، جلد ٢، ص ٢٥؛ محمد جواد مغنبة، فقه الامام جعفر الصادق، جلد ٣ - ٤، ص ٢٦.

## دیدار با آیت الله موسوی بجنوردی\*

**اشاره:** آنچه خواهید خواند حاصل دیداری است با حضرت آیت الله سید محمد موسوی بجنوردی که در تاریخ ۷۹/۱/۲۹ با حضور سرکار خانم دکتر فاطمه طباطبایی (قائم مقام سردبیر پژوهشنامه متین و مدیر گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و آقای محمد مهدی مجاهدی (مدیر داخلی و دبیر تحریریه پژوهشنامه متین) صورت پذیرفته است. از آنجا که آیت الله بجنوردی از قدیمی ترین شاگردان و یاران حضرت امام در دوران مبارزه به شمار می روند و به مدت چهارده سال در درسهای رسمی حضرت امام تلمذ کرده اند، این دیدار حاوی نکات بدیعی درباره تاریخ انقلاب اسلامی و پاره ای مباحث فقهی و اصولی مرتبط با شخصیت و اندیشه امام خمینی (س) است.

**متین:** اجازه بدهید این گفتگو را با شرح چگونگی و زمان آشنایی تان با امام آغاز کنیم.

**موسوی بجنوردی:** سال ۴۲ بود که من از نجف به ایران آمده بودم و به قم مشرف شدم. امام تازه از زندان آزاد شده بودند و به قم آمده بودند. من در منزل یکی از دوستان و بستگان وارد

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

شدم. بعد از نماز مغرب و عشا بود که امام و مرحوم حاج آقا مصطفی و مرحوم آقای اشراقی آمدند برای دیدن بنده. این برای اولین بار بود که امام را دیدم؛ البته ما از بچگی، در خانواده، برجستگیهای شخصیتی امام را شنیده بودیم و ایشان را می‌شناختیم، چه از نظر مقام علمی، چه از نظر مقام تقوایی، چه در بعد انقلابی و چه در بعد شجاعت و نترسیدن در مقابل ظلم و دشمنان اسلام. آن دیدار خیلی برای بنده جالب بود. ایشان مقداری از وضع حوزه نجف از بنده پرسیدند. بنده جریانات نجف را از بُعد درسی و از نظر جریانهای سیاسی توضیح دادم. در نجف عده‌ای مسیر ایشان را پی‌گیری می‌کردند و عده‌ای هم به تحریک ساواک و دربار تخریب می‌کردند. اما آشنایی ما با مرحوم حاج آقا مصطفی به قبل از اینها برمی‌گردد، چون ایشان پیشتر به نجف آمده بودند. تا اینکه امام به ترکیه تبعید شدند و بنده آن ایام در تهران بودم. اعتراضهای مردمی شروع شد. بازار تهران تعطیل شد و ماجراهایی که در جریان آن هستید اتفاق افتاد.

ما پس از مدتی به نجف برگشتیم. یک روز عصر بود که از کاظمین به ما خبر دادند امام وارد کاظمین شده‌اند. تحقیق کردیم دیدیم خبر صحت دارد.

### هقین: پس انتقال امام از ترکیه به عراق با اطلاع و هماهنگی قبلی نبود؟

موسوی بجنوردی: من آنچه از خود ایشان و از مرحوم حاج آقا مصطفی شنیدم این بود که می‌گفتند ایشان را سوار هواپیما کردند در حالی که اصلاً نمی‌دانستند کجا می‌روند. ناگهان در فرودگاه گفتند که اینجا فرودگاه بغداد است. امام حتی پول نداشتند سوار تاکسی بشوند و به کاظمین بیایند که مرحوم حاج آقا مصطفی ساعتش را گرو داده بود به راننده تاکسی تا پول برایش قرض کنند و در حرم از یکی از دوستانشان کرایه تاکسی را قرض کرده بودند. بعد هم یکی از علمای آنجا ایشان را دیده بود که همان هم سبب شد که تلفن زدند به نجف و مردم مطلع شدند. صبح فردای آن روز بود که بنده و برادرم به اتفاق هیأتی که مرحوم پدرم برای استقبال از ایشان تعیین کرده بودند به کاظمین رفتیم. امام در منزل یکی از علمای آنجا بودند، به دیدنشان رفتیم تا بعد از ظهر هم آنجا بودیم و بعد برگشتیم به نجف. ایشان حرم کاظمین را زیارت کردند و به سامرا و بعد به کربلا مشرف شدند که در کربلا از ایشان استقبال بسیار مفصلی شد. در کربلا،

ایشان نماز جماعت را هم در همان صحن حرم حضرت سیدالشهداء می‌خواندند که تقریباً همه صحن به ایشان اقتدا می‌کرد. چند روزی در کربلا بودند که ما مجدداً به خدمت ایشان رسیدیم تا اینکه بنا شد به نجف بیایند.

هقین: فرمودید ایشان در کربلا نماز جماعت می‌خواندند. آن وقت آنجا چه کسی امام جماعت صحن سیدالشهداء بود که جای خود را به امام داده بود؟

موسوی بجنوردی: سید محمد شیرازی. او جزء پرچمداران استقبال بود و جایش را به ایشان داد و خودش هم می‌آمد و اقتدا می‌کرد و بعد هم وقتی که امام خواستند به نجف بیایند خود همان آقا سید محمد شیرازی همراه ایشان به نجف آمدند. در مسیر حرکت ایشان به سوی نجف مراسم استقبال بسیار مجللی تشکیل شد. استقبال‌کنندگان تا نیمه راه که جایی است چهل کیلومتری کربلا و چهل کیلومتری نجف به پیشواز آمدند. امام آنجا پیاده شدند و با مردم دیداری کردند و مجدداً به سوی نجف ادامه مسیر دادند. در نجف استقبال عظیمی از ایشان شد. چه از سوی حوزه علمیه چه از سوی مردم. ایشان یکسره به حرم مشرف شدند سپس به همان خانهای که برایشان کرایه کرده بودند، رفتند. خانهای شصت متری که تا آخر هم در همان خانه بودند. بعد از نماز مغرب و عشا دید و بازدیدها شروع شد و تمام مراجع تقلید و همه طلاب حوزه علمیه به دیدار ایشان آمدند. ایشان شب اول و شب دوم مقداری صحبت کردند. دو روز بعد از ورودشان بود که فرمودند که می‌خواهند درس بگویند.

هقین: فرمودید که جریانهایی در حوزه نجف بودند که با نوع حرکت امام مخالف بودند، مبنای مخالفت ایشان با حرکت امام چه بود؟

موسوی بجنوردی: من الآن نمی‌خواهم اسم بیاورم چون اینها در اسناد محفوظ است که چه افرادی کارشکنی می‌کردند، به اطرافیان امام و انقلابیون تهمت می‌زدند. حتی طوری شده بود که

اطرافیان امام مجبور بودند هر شب به حرم مشرف می‌شوند و نمازشان را در حرم بخوانند. چون در مردم وسوسه کرده بودند که اطرافیان امام نماز نمی‌خوانند و اینها کمونیستند. حضرت آیت‌الله حکیم که فوت کردند، خوب ایشان مرجع تقلید عراق بودند، مردم آنجا آماده بود که از یک مرجع انقلابی تقلید کنند، چون آقای حکیم با صدام و بعثیها درافتاده بودند. این جالب بود برای مردم که یک مرجع انقلابی داشته باشند و آن ایام هم مصادف شد با انتشار کتاب حکومت اسلامی امام و درس ولایت فقیه که به عربی ترجمه شده بود که ما سعی می‌کردیم آن را به شهرستانها بفرستیم. گروههایی در نجف بودند که می‌رفتند همه این کتابها را جمع می‌کردند و آن روحانیونی را که در آنجا بودند تهدید می‌کردند که شما نباید این کتاب را پخش کنید.

#### مفین: شما فکر می‌کنید که دولت عراق چقدر در این القاتل مؤثر بود؟

موسوی بجنوردی: آنها در زیر پرده از این القاتل راضی بودند. آنها مایل نبودند که امام مرجع شود، چون آنها امام را به خوبی می‌شناختند. در اینجا بی‌مناسبت نیست که خاطره‌ای برایتان نقل کنم. وقتی که بر سر اروند رود میان ایران و عراق درگیری پیش آمد، چند تا از وزرای دولت عراق به نجف خدمت امام آمدند که شما مطلبی بر علیه شاه بنویسید. امام تشریح محکمی به اینها زدند و گفتند که من با شاه که دشمنی دارم به خاطر دشمنی او با اسلام است نه بر سر استقلال و تمامیت ارضی ایران. حالا شما می‌خواهید بیروید یک قطعه از ایران را بگیری و از من می‌خواهید بر علیه او و به نفع شما برای نفی تمامیت ارضی ایران اطلاعیه بدهم. خوب این بسیار برای آنها گران بود و با اوقات تلخی و بدون خداحافظی رفتند. امام موضعش این بود. آنها می‌دانستند که امام چنین آدمی است، وقتی که تشخیص داد، مقابل هر کس که باشد می‌ایستد. بنابراین هیچ وقت حکومت بعث مایل نبود که امام مرجع تقلید مردم عراق بشود، بنابراین زیر پرده دولت عراق هم از آن عده مخالف مرجعیت امام حمایت می‌کردند. به هر حال بعد از آقای حکیم اینها حتی جلو مرجعیت آیت‌الله شاهرودی را هم گرفتند، البته آقای شاهرودی که فوت کردند، عده زیادی از ایرانیها مقلد امام شدند.

هتین: در دورانی که شما در عراق شاهد موضع‌گیریهای امام بودید، دیدگاه امام را دربارهٔ اصل مبارزهٔ مسلحانه با رژیم شاه و گروههایی که مشی مبارزهٔ مسلحانه داشتند، چگونه یافتید؟

موسوی بجنوردی: امام با ترور و اقدام مسلحانه بشدت مخالف بودند. من می‌دیدم که ایشان موافق ترور و حرکت مسلحانه نیستند و هدف ایشان این بود که باید از راه حرکت مردمی و اکثریت آراء، مبارزه را پیش برد. از ابتدا امام همین حرفها را می‌زدند. یعنی از همان اول دو رکن را برای حکومت اسلامی همیشه در کنار هم بیان می‌کردند و می‌گفتند که حکومت اسلامی بر دو رکن استوار است: یکی احکام اسلام و دیگری مردم. طبیعتاً مبارزهٔ مسلحانه با این طرز تفکر جمع نمی‌شود. بعداً حرکت حزب ملل اسلامی شروع شد که رهبرشان برادر ما بود. خوب اینها قیام مسلحانه کردند. برادر ما که محکوم به اعدام شد، امام راحل جز کسانی بود که خیلی فعالیت کردند تا اعدام نشود. امام راحل اقداماتی کردند که من الآن نمی‌توانم بگویم و بیانی جداگانه می‌طلبید. جالب این است که این مسأله را حتی مرحوم پدرم هم نمی‌دانستند و بعد از فوت ایشان حاج آقا مصطفی به من گفت که امام چه کار عظیمی کرده بودند، در عین اینکه به قیام مسلحانه ترغیب نمی‌کرد. اما از افرادی که قیام مسلحانه‌شان رنگ اسلامی صرف داشت در مواقع حساس حمایت می‌کردند؛ مثلاً اگر محکوم به اعدام می‌شدند از آنها حمایت می‌کردند، اگر به زندان می‌رفتند به اینها کمک می‌کردند. اما گروههایی از مجاهدین خلق آمدند خدمت امام تا اجازه‌ای بگیرند و از حمایت مالی ایشان هم بهره‌مند شوند، حتی برخی از روحانیان مبارز ایران هم از ایران دائماً سفارش این گروه را به امام می‌کردند، اما اینها آمدند و حرفهایشان را زدند، ولی امام قدر سر سوزنی به اینها اعتقاد نداشتند و اعتماد نکردند و آنها از همان راهی که آمده بودند، دست خالی برگشتند.

هتین: امام شهریهٔ نجف را از چه زمانی شروع کردند؟

موسوی بجنوردی: از ماه دوم که به نجف آمدند. ایشان پولی برایشان آمد و آن را تقسیم کردند.

بعد دو یا سه ماه شهریه ندادند. بعضی به ایشان گفتند که قرض کنید و شهریه بدهید. ایشان در جواب گفتند که اهل قرض نیستم، اگر پولی رسید شهریه می‌دهم. دو ماه یا سه ماه شهریه ندادند. بعد از دو، سه ماه که مسأله در ایران جا افتاد، شهریه دوباره شروع شد و تا آخر استمرار پیدا کرد. نکته‌ای را هم بد نیست که درباره شهریه‌شان بگوییم. در نجف رسم بود مراجع به ایرانیها دو برابر سایر طوایف شهریه می‌دادند. به افغانیها و عربیها نصف ایرانیها می‌دادند. امام راحل که آمدند گفتند که این مبنا درست نیست. ایرانی، افغانی، عرب، هندی و پاکستانی همه به یک میزان از ایشان شهریه دریافت کردند و به همین سبب شد که سایر مراجع هم همین روش را در پیش گرفتند.

**هفتین: فرمودید که امام دو روز پس از ورودشان به نجف، تصمیم به تدریس گرفتند. در این باره توضیح بیشتری بفرمایید.**

موسوی بجنوردی: گروهی به ایشان اصرار داشتند که ایشان باب «اجاره» را شروع کنند، گروهی اصرار داشتند که باب «صلوة» را تدریس کنند، چون ایشان باب «طهارت» را در قسم تدریس کرده بودند و درسهایشان را هم نوشته بودند. این یکی از خصوصیات امام - رحمة الله علیه - بود که هرچه را درس می‌دادند، می‌نوشتند. بالاخره خود ایشان فرمودند که «مکاسب محرمة» را هم نوشته‌اند و هم درس گفته‌اند و می‌خواهند از اول مکاسب، «کتاب البیع» را شروع کنند و بدین ترتیب تدریس را شروع کردند. این دوره درس بیع در حدود دوازده سال طول کشید، که در این دوره مجموع بیع و خيارات را درس گفتند و نوشتند که در پنج مجلد به نام کتاب البیع منتشر شده است. بنده اینجا لازم می‌دانم مطلبی را در خصوص درس بیع ایشان بیان کنم. علمای بسیاری به عنوان گوناگون درباره کتاب بیع و خيارات کتاب نوشته‌اند یا درس گفته‌اند و بعداً به صورت کتاب منتشر شده است و همه ایشان از بزرگان هستند و تحقیقاتی دارند، لکن به نظر بنده و بلکه نه فقط از نظر بنده که از نظر اکثر فضلا، درس بیع امام در فقه معاملات شیعه از نظر نوآوری و دقت نظر بی سابقه و کم نظیر یا بی نظیر است. یعنی ایشان مبانی‌ای در معاملات دارد که منحصر به خود ایشان است. به هر حال ایشان با این گستردگی درس را شروع کرد. فضلا همه

به درس ایشان می‌آمدند و از همان روز اول شروع به نوشتن کردند و بتدریج این مجلدات چاپ می‌شد؛ یعنی هر مجلدی که تمام می‌شد آن را چاپ می‌کردند، و حتی در تابستان هم که درسها تعطیل بود و همه برای استراحت می‌رفتند، ایشان مجدداً همان نوشته‌ها را بررسی می‌کردند. یعنی همیشه در تابستان هر وقت خدمت ایشان می‌رسیدم ایشان مشغول مطالعه و نوشتن بودند. هیچ وقت ما ندیدیم که به عنوان استراحت دست از کار بکشند، تا اینکه ایشان درس بیع و خيارات مکاسب را تمام کردند و چاپ شد. گروهی از طلبه‌ها، از بنده خواستند که خدمت ایشان بروم و از ایشان خواهش کنم که شما صلوة را شروع کنید. ایشان به بنده فرمودند که بعید می‌دانم که عمر من کفایت کند که صلوة را اینجا بگویم. بنده خدمتشان عرض کردم که ما اشتیاق داریم که شما بحثی را که جای صناعت و طرح میناست در اینجا بفرمایید. اگر حضرت عالی صلاح بدانید بحث خلل صلوة را بر «قاعده لاتعاد» تطبیق کنید. این یکی از مهمترین و مشکلترین مباحث فقهی است که نقل می‌کنند. مرحوم میرزا نائینی اگر می‌خواست به کسی اجازه اجتهاد بدهد، از این بخش از او امتحان می‌گرفت. حضرت امام فرمودند که اشکالی ندارد، ما هم به طلبه‌ها این بشارت را دادیم که امام از فردا از اول «خلل» شروع می‌کند. امام مبحث خلل را در تطبیق بر «قاعده لاتعاد» به دقیق‌ترین نحوی که ما تصور می‌کردیم شروع کردند و نوشتند. مراحل پایانی این بحث بود که ایشان را یک هفته محصور کردند و نمی‌گذاشتند که کسی به خدمتشان برود یا خودشان از منزل بیرون بیایند. حتی ایشان در آن یک هفته نتوانستند به حرم مشرف بشوند، در حالی که در مدت اقامتشان در نجف شبی نبود که تشریفشان به حرم ترک شود. تا اینکه بنابر این شد که ایشان از عراق خارج شوند. آخرین شبی که در نجف بودند به حرم مشرف شدند و زیارت کردند و صبح فردای آن روز به کویت رفتند و دنباله ماجرا را می‌دانید. بعد از پیروزی انقلاب که حضرت امام به قم آمدند، ما خدمتشان که رسیدیم ایشان فرمودند که ما می‌خواهیم که این بحث را چاپ کنیم اما باید یک نگاه دوم به آن بشود. با نظر ایشان بنا شد حضرت آیت الله فاضل لنکرانی - حفظه الله - هم در جریان باشند. به این ترتیب درس «خلل صلوة» ایشان دقیقاً مورد بررسی قرار گرفت و تحقیق کامل شد و چاپ شد که یکی از بهترین کتابهایی است که در این زمینه موجود است.

هفتین: آیا امام اصول فقه هم تدریس می‌کردند؟

موسوی بجنوردی: نه، درس اصول نمی‌گفتند. اما ما از ایشان خواهش کرده بودیم که در ضمن بحثهای فقهی مبنای اصولیشان را هم بیان کنند که ایشان مفصلاً مبنای اصولیشان را در ضمن بحثهای فقهی طرح می‌کردند.

هفتین: جنابعالی یکی از خصوصیات درس فقه حضرت امام را طرح مینمایید. مباحث اصولی در ضمن درس دانستید. آیا سبک تدریس ایشان ویژگیهای دیگری هم داشت، یعنی سبک ویژه‌ای را در تدریس فقه می‌توان به این ایشان نسبت داد؟

موسوی بجنوردی: تدریس ایشان چند خصوصیت داشت که به سهم خود تحولی در حوزه نجف به وجود آورد. در حوزه نجف رایج بود که وقتی یک بحث فقهی را طرح می‌کردند، ابتدا می‌گفتند که در صورت شک چه باید بکنیم. لذا بحث شک را ابتدا طرح می‌کردند و بعد به بحث فقهی می‌پرداختند. حضرت امام این روش را عوض کردند، یعنی اول بحث فقهی را طرح می‌کردند و روایات، آیات و اجماعیات، همه را کاملاً بررسی می‌کردند و بعد هم نظر خودشان را می‌دادند و بعد می‌رفتند مقتضای شک را بررسی می‌کردند. این یک تغییر روشی بود که در فقه نجف ایجاد شد.

دیگر اینکه حوزه‌ها خیلی حسن ظن به سابقین دارند، یعنی وقتی بزرگان قبلاً چیزهایی گفته‌اند روی آنها بسیار حساسند و تا می‌توانند کمتر به آنها تعرض می‌کنند، به خصوص بر اساتید خودشان که صاحب مبنا هستند. اما امام به عکس رفتار می‌کردند و اصلاً کاری به این نداشتند که گذشتگان چه چیزی گفته‌اند. ایشان اتکای عظیم به فهم خودشان می‌کردند. این عامل مهم نوآوری در فقه است. یعنی یکی از رمزهای موفقیت امام در نوآوری فقهی‌شان این بود که هیچ وقت مرعوب گذشتگان، بزرگان و اساتید نمی‌شدند. حرفهای آنها را نقل می‌کرد، شدیداً هم رد می‌کرد و بعد حرف خودشان را آزادانه می‌زدند. فقه شیعه وقتی می‌تواند پویا باشد و رشد

بکنند که این طرز تفکر بر آن حاکم بشود، اما اگر بخواهیم بنشینیم و بگوییم که این سخن را تا به حال کسی نگفته، یا آن سخن را بزرگان گفته‌اند، معنای این کار آن است که ما هیچ وقت به سوی پویایی نرویم و فقه ما رشد پیدا نکند و این برای حوزه‌های علمیه خطر بزرگی است. چون سخن فقهای پیشین برای ما حجت نیست. فهم هر مجتهدی برای خودش حجت است. بنابراین صرف اینکه گروهی از سابقین حرفی زدند و از روایتی چیزی را فهمیدند، برای مجتهدان بعدی حجت نیست و اگر مجتهدی برخلاف آنها از آن روایت استفاده کرد حق ندارد آنها را متابعت کند و باید طبق رأی خود عمل کند. امام کاملاً روشن‌شان این بود و این امتیاز خاصی بود که ما در درس ایشان می‌دیدیم. این تحول، فقط در درس خود ایشان نبود، بلکه ایشان در شاگردهایشان هم تحولی ایجاد کردند که آنهایی که واقعاً شاگردشان بودند و به روش اجتهاد ایشان ایمان داشتند، روشن‌شان روش تقلیدی نیست، یعنی نوعی آزادی اندیشه در آنها هست، نوعی پویایی در نظراتشان هست و فقهایشان فقه تقلیدی نیست، در عین حالی که فقه ما سنتی است و به آن احترام علمی می‌گذاریم اما اجتهاد، اجتهاد پویاست.

**هئین:** با توجه به همین نکته‌ای که جناب‌عالی فرمودید سؤال بعدی را مطرح می‌کنیم. نوآوریهای حضرت امام را شاید بتوان به دو دسته تقسیم کرد. یکی تجدید نظرهایی که ایشان در آرای فقهی خودشان می‌کردند و دیگری نوآوریهای کلان و مبانی و اصولی ایشان که نمونه آن قائل شدن ایشان به نقش مقتضیات زمانی و مکانی در اجتهاد بود. دو پرسش در اینجا مطرح است: یکی اینکه چقدر درگیری ایشان با مسائل سیاسی و حکومتی را در این نوآوریها مؤثر می‌بینید و دیگر اینکه ایشان دخالت دادن نقش زمان و مکان در اجتهاد را بر کدام مبانی فقهی و اصولی مبتنی می‌کردند. آیا این مبانی از سوی خود ایشان بیان و تنقیح شد و اگر نه به نظر شما این مبانی چه هستند؟

موسوی بجنوردی: امام از ابتدا وقتی روایات را می‌خواستند بررسی کنند می‌گفتند که شما برداشتان مثل کسی که در حجرهٔ مدرسه نشسته است و فقط خودش را می‌بیند، نباشد. شما باید فکر بکنید که در جامعه و در بین مردم هستید. طرز تفکرشان باید آن‌طور باشد و همیشه تعبیر

می‌کردند که این حرف، حرف مدرسه است و حرف مدرسه را همیشه مقابل حرف عرف و عقلا می‌گذاشتند. آن چیزی که ایشان به آن اهمیت زیادی می‌دادند مسألهٔ عقلایی بودن، عرف و مردم بود. اما آنچه بعد از پیروزی انقلاب می‌بینیم برخی نوآوریهای فتوایی است که در آرای ایشان پیدا شد، مثل مسألهٔ شطرنج و مسألهٔ موسیقی. ریشهٔ این نوآوریها همان مطلبی است که ایشان به آن اشاره می‌کردند که عامل زمان و مکان در اجتهاد تأثیر دارد. چون عامل زمان و مکان گاه سبب تبدل رأی مجتهد می‌شود، یعنی مجتهد با دسته‌ای از مسائل برخورد می‌کند و مسائل جدیدی که پدید می‌آید برای مجتهد منشأ تحولی در اندیشه و افکار می‌شود و این می‌تواند سبب تبدل در رأی او شود. ما اگر به تاریخ اجتهاد شیعه مراجعه کنیم تبدل رأی همیشه بوده است، یعنی شیعه هیچ وقت باب اجتهاد را مسدود نکرده و تبدل رأی مجتهدان را به رسمیت شناخته است. مثلاً در بعضی از مسائل صاحب جواهر می‌گوید که عدد اقوال در این مسأله به عدد کتب علامه است، یعنی ایشان در هر کتاب رأی خود را عوض کرده است. این از خصوصیات فقه شیعی است. امام این مسأله را نهادینه کردند، یعنی با طرح تأثیر عامل زمان و مکان در اجتهاد، یک چهارچوب و ضابطهٔ کلی به آن دادند. بخصوص در مسائل عقلایی. بله، یک مسائلی داریم که تعبدی و معمولاً در حوزهٔ عبادات است. آنها دایرهٔ مدار همان حکم شرعی و روایاتی است که وارد شده است. اما اکثر مسائل فقهی ما عقلایی است، یعنی امضایی است و اسلام مؤسس آنها نیست. در مسائل عقلایی و مسائل امضایی نقش مهم را جامعه و مردم و عرف و عقلا دارند. آنها واقعاً می‌توانند برای مجتهد روشنگری داشته باشند. هر فقیهی که بیشتر در جامعه باشد و سروکار بیشتری با مردم و اجتماع داشته باشد، شما درخشش بیشتری را در فتاویزش می‌بینید، به خلاف آن فقهایی که دور از مردم هستند و در یک زاویه نشسته و فتوا داده‌اند.

البته تصور نکنید که اسلام همین مسائل فقهی است. بنده اعتقاد این است که مسائل فقهی ما ارتباط تنگاتنگ با مسائل جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دارد. بنابراین اگر بنده بخواهم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را در فقه تأثیر بدهم باید کسی باشم که با جامعه و با کارشناسان این علوم ارتباط داشته باشم و با آنها مشورت کنم. حداقل خود موضوع‌شناسی در فقه مسأله مهمی است. فقیه وقتی بخواهد موضوع را بشناسد، واقعاً باید با کارشناسان آن فن مشاوره

بکند. مجتهدی که وارد صحنه واقعی زندگی شد، این مسائل برایش باز می‌شود و بهتر می‌تواند مسائل را درک کند، و به واقعیت امر برسد، ما این را در امام دیدیم. این در بعد تبدیل رأی.

بعضی وقتها عامل زمان و مکان به صورت تبدیل موضوع خود را نشان می‌دهد، یعنی واقعاً موضوع عوض می‌شود. ما اگر روایات را نگاه کنیم می‌بینیم شطرنج که ائمه بشدت آن را تحریم کرده‌اند متممخض در قمار بوده است. اما اگر شطرنج از این حالت خارج شد، ما دیگر نمی‌توانیم بگوییم که حرام است. می‌گوییم شطرنج مباح است اما استفاده حرام نباید از آن بشود و لذا ما می‌بینیم امام بر همین اساس فرمودند که بازی شطرنج بدون شرط برد و باخت اشکالی ندارد و به این شکل راه را برای ما باز کردند. بنده مایلم مطلب دیگری را به عنوان مینا عرض کنم و آن این است که ما باید باور کنیم که دین اسلام دین جهانی است و مخصوص یک منطقه خاص نیست. اینکه بگوییم اسلام دین جهانی است ولی قرائتمان از دین طوری باشد که قابل پیاده شدن نباشد، مستلزم تعارض است. بعلاوه اسلام خاتم ادیان است، یعنی دین تا قیام قیامت همین دین اسلام است. دینی که جهانی است و خاتم ادیان است نمی‌تواند محصور به یک زمان و مکان باشد باید با توسعه و رشد جامعه این دین هم رشد و توسعه پیدا کند. عامل زمان و مکان در اجتهاد و اندیشه اجتهادی تأثیر دارد. این یک کلمه جامعی است و خودمان باید این کلمه را باز کنیم.

**هفتین: آیا پیش از امام کسی مداخلیت عامل زمان و مکان در اجتهاد را طرح نکرده بود؟**

موسوی بجنوردی: به این شکل کسی نگفته بود.

**هفتین: در همین مسیر با توجه به اقتضائات زمانه حاضر به نظر جنابعالی در حوزه احکام جزایی اسلام زمینه چه نوآوری‌هایی وجود دارد؟**

موسوی بجنوردی: من در اینجا به یک زمینه اشاره می‌کنم. مسأله توبه در حقوق جزای اسلام

نقش مهمی دارد، یعنی شما در مواردی می‌بینید توبه به کلی مُسْقِطِ کَیْفَر است و آنجا ارشاد به توبه هم باید از سوی قاضی صورت بگیرد. اعتقاد من این است که در مورد توبه کار چندانی نشده است و وگرنه توبه نقش اساسی در این مسأله دارد. اسلام مجرم را به عنوان بیمار و گناهکار نگاه می‌کند. همان‌طوری که جسم مریض را باید معالجه کرد، روح مجرم را باید معالجه کرد. با توبه رذایل نفسانی معالجه می‌شود. چون توبه یک امر تکوینی است، یعنی انسانی که گناه کرده واقعاً تیرگی و حجاب برایش حاصل می‌شود و جلوی تجلیات گرفته می‌شود. انسانی که توبه می‌کند همان‌طوری که در روایات آمده است که «التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَمْ يذَنْبْ لَهُ» به سوی خدا باز می‌گردد و آن پرده و ظلمت و حجابی که در نقشش پدید آمده بود تکویناً برداشته می‌شود. و همان تَلَاؤُ قَلْبِی برمی‌گردد و استعداد تجلی در او پیدا می‌شود. به نظر من اسلام به توبه خیلی اهمیت داده است. شما در قرآن و روایات خصوصاً بسیاری درباره اهمیت و نقش و ضرورت توبه می‌بینید. در جرایم بسیار مهم مثل محاربه پس از آنکه کیفرش را بیان می‌کند، می‌فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ» یعنی اگر محارب قبل از اثبات حد توبه کند، حد ساقط می‌شود. در زنا و لواط هم همین‌طور است. بعلاوه از مشخصات توبه این است که در احرازش نیازی به یقین نیست. چون از سرائر مردم که نمی‌توان خیردار شد. یعنی باید به همان مقتضای ظواهر عمل شود. یعنی اگر قاضی شنید که متهم می‌گوید که توبه کرده است، همین که یقین ندارد که دروغ می‌گوید، باید به مقتضای همین ظاهر به اسقاط حد حکم کند. بی‌مناسبت نیست که در اینجا به خاطره‌ای اشاره کنم. من پنج سال پیش در کانادا بودم. در آن سفر برای آقای کوپیترون (Cupitron) استاد دانشگاه بریتیش کلمبیا که نماینده ویژه کمیسیون حقوق بشر در ایران است، در چند جلسه حقوق جزای اسلام گفتم. از جمله نقش توبه در حقوق جزا را برای او تشریح کردم و دیدم که از وجود چنین نگاهی به جرم و متهم در نظام حقوق جزای اسلام بشدت تحت تأثیر قرار گرفت و می‌خواست بداند که چرا با وجود این مبانی و ابواب در حقوق اسلامی که آرمانهای حقوق بشری را تأمین می‌کند درباره آنها سخنی گفته نمی‌شود و کمتر رَدِّ پایِی از آنها در نظام رسمی حقوقی و جزایی کشور به چشم می‌خورد.

متن: از توبه اغلب در باب اخلاق بحث می‌شود. چرا فقها آن را در نظام

حقوقی اسلام وارد نکرده‌اند؟ حتی برخی فقها برای عدم اجرای برخی از حدود سنگین فقهی به لزوم جلوگیری از وهن اسلام در نگاه بین‌المللی تمسک جسته‌اند، اما سراغ توبه که می‌تواند بسیاری از حدود را تعدیل کند و همان ثمره را هم دارد، نرفته‌اند. آیا دلیل آن به وجود آمدن امکان وسیع سوء استفاده از احکام توبه نیست؟

موسوی بجنوردی: ببینید، توبه نقشش در حقوق جزا عزیمت است نه رخصت. این مسأله بسیار مهمی است که باید از آن غفلت نکنیم. اگر رخصت بود خوب محل اغماض بود، اما نگفته‌اند که اگر مجرم توبه کرد، قاضی هم می‌تواند او را مجازات نکند و کیفر ندهد و هم می‌تواند او را مجازات کند. یعنی حکم توبه رخصت نیست بلکه عزیمت است، یعنی قطعاً کیفر ساقط می‌شود. این خیلی مهم است وقتی کیفرها با توبه به نحو عزیمت ساقط می‌شوند به این مسأله باید اهمیت بسیار بدهیم. بخصوص آن روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) وارد شده ناقض آن برداشت است که برای جلوگیری از سوء استفاده نباید به باب توبه اهتمام ورزید. پیغمبر (ص) می‌فرمایند که: «فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُحْطَىٰ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُحْطَىٰ فِي الْعُقُوبَةِ». یعنی اگر امام در عفو و گذشت اشتباه بکند بهتر از این است که در کیفر کردن اشتباه بکند. بنابراین شما ببینید، عفو اصل است. اساس اسلام بر کیفر نکردن است، و الا پیامبر این سخن را نمی‌گفت. این است که «فان الامام...» به عنوان یک علت کلی مطرح شده است. من یک روایت را خواندم، ولی روایات زیادی به این لسان است که هم از طرق شیعی نقل شده و هم از طرق سنی. غرض من این است که اگر واقعاً بنشینیم و کار بکنیم زمینه نوآوریهای اصیل باز است، نه اینکه حالا از این سو هم افراط کنیم. سعی کنیم به دنبال تحقق شرایط توبه واقعی باشیم. کسانی که جرمی را مرتکب می‌شوند، مجرم و خبیث بالذات که نیستند، بلکه بر اثر عوارض خارجی منحرف شده‌اند. واقعاً چرا درباره این جنبه کار نمی‌کنیم؟ باید در حوزه فرهنگ و در رسانه‌های صوتی و تصویری انواع خشونت‌ها و جنایتهای فجیع را ترویج ندهیم و فیلمهایی که در جهت ارتقای فرهنگ خداباوری و انسانیت است بسازیم و نمایش دهیم.

هقین: به نظر جنابعالی لازمه دست یافتن به برداشتها و قرائتهای نواز احکام دینی که در عین نوآوری، مضبوط و روشمند هم باشند، چیست؟

موسوی بجنوردی: دین متعلق به جامعه است. دین یعنی مجموعه قوانین و مقرراتی که موجب سعادت مردم در نشأتین می‌شود. دینی که متضمن قوانین عدالت اجتماعی برای زندگی فردی و جمعی مردم است، مگر می‌شود قوانینی که برای مردم می‌آورد، جدای از جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و توجه به علم باشد. شناخت بعضی موضوعات ارتباط تنگاتنگ با اینها دارد و فقیه تا اینها را نفهمد، نمی‌تواند حکم را کَمَا هُوَ حَقُّهُ بیان کند. به نظر من حتی فلسفه‌ای که یک عده می‌گویند به درد فقه نمی‌خورد، علوم معقول و حتی عرفان، دانستن هر یک از اینها به سهم خود بر ذهن فقیه در اجتهادش تأثیر مثبت می‌گذارد. یعنی فقهی که فیلسوف باشد در عین حالی که ذوق عرفیش را از دست ندهد و آن جنبه عقلایی و عرفیش محفوظ بماند، فلسفه در برداشتهایش از روایات کمکش می‌کند. عرفان هم همین‌طور. بنده اعتقاد این است که موفقیت امام در اجتهاد و نوآوری به مقدار زیادی به این مربوط بود که ایشان فیلسوف و عارف بود. درست است که ایشان از این دو در فقه استفاده نمی‌کرد، یعنی هیچ وقت در درس فقهش بحثهای فلسفی نمی‌کرد، اما این فلسفه و عرفان به طور تکوینی تأثیر خود را می‌گذاشت.

هقین: بنابراین یکی از ثمرات طرح بحث تأثیر مقتضیات زمان و مکان در اجتهاد به وجود آوردن امکان دستیابی به قرائتهای جدید از احکام است.

موسوی بجنوردی: اساساً لازمه قائل شدن به تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، به دست آمدن برداشتهای جدید است، چون اجتهاد یعنی همان برداشت فقیه. پس وقتی قرار شد زمان و مکان در استنباط فقیه مؤثر باشد، قرائت جدید لاجرم به دست می‌آید. قرائت جدید به معنای یک سخن تازه بر خلاف موازین اولیه اسلام نیست. قرائت از دین یعنی فهم اسلام‌شناس از منابع اسلامی به مقتضای زمان و مکان. معنای قرائت از دین این است. منابع اسلامی ما کتاب، سنت، عقل و اجماع است، یعنی یک اسلام‌شناس سخنی بر خلاف اصول نمی‌خواهد وارد اسلام کند،

تا اینکه برخی بگویند که اسلام یک قرائت بیشتر ندارد و آن قرائت اهل بیت است. همه این سخن را قبول داریم و کسی منکر آن نیست. چون سخنان اهل بیت منبع قرائتهای جدید است. البته باید تأکید کرد که بر خلاف خلطی که گهگاه می‌شود فقه مساوی و مساوق دین نیست. نسبت منطقی فقه و دین عموم و خصوص من وجه است. پاره‌ای از فقه موجود، دین است، چون همه آرای موجود فقهی مطابق با واقع نیستند. پاره‌ای از معارف دینی هم اساساً فقهی نیستند. پس می‌ماند پاره‌ای از آرای فقهی که مطابق اراده شارع است و بخشی از دین است. بنابراین بحث برداشتهای جدید از دین دامنه‌اش فقط به فقه محدود نمی‌شود. از آن سو هم بر اساس اصل تخطئه و نفی تصویب، آرای فقها فقه است، ولی لزوماً دین نیست اما در مقام عمل معذوریت می‌آورد.

**مفتین: نسبت فقه با دین را بیان فرمودید. نسبت فقه با اخلاق را چگونه ارزیابی می‌کنید؟**

موسوی بجنوردی: بنده اعتقاد این است که اخلاق زیربنای فقه است، فقه جدا از اخلاق نیست. ببینید دینی که پیامبر می‌گوید: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» یعنی هدف بعثت من تتمیم مکارم اخلاق است، آیا می‌شود قوانینش جدا از اخلاق باشد؟ اخلاق زیربنای این دین و قوانین آن است. اخلاق زیربنای دین ماست و فقه ما جدای از اخلاقتان نیست.

**مفتین: برخی عقیده دارند که برعکس، اخلاق باید در چهارچوب فقه تعیین و تعریف شود. یعنی در واقع فقه مقدم بر اخلاق است، فقه تعیین‌کننده خوب و بد است، یعنی ما احکام فقهی را با اخلاق نمی‌سنجیم بلکه اخلاق را با احکام فقهی می‌سنجیم.**

موسوی بجنوردی: تا اخلاق را چه تعریف کنیم. اخلاق چیست؟ اگر اخلاق را جزء حکمت عملی بگیری، نمی‌توانید اخلاق را متأخر از فقه بدانید.

متین: اگر اجازه بدهید باز هم سؤالی درباره حضرت امام طرح کنیم. آیا ایشان هیچ‌گاه در درسشان در حاشیه‌ها یا متن درس به چگونگی نسبت عرفان و سیاست یا ولایت عرفانی و ولایت فقیه اشاره‌ای کردند؟

موسوی بجنوردی: هرگز؛ هیچ وقت.

متین: یعنی کاملاً مسأله ولایت فقیه را فقهی می‌دیدند؟

موسوی بجنوردی: بله و این از خصوصیاتشان بود و هنر بزرگی هم هست که انسان، فلسفه را در حدّ اعلیٰ بداند و صاحب رأی باشد ولی در مقام بحث فقهی حوزه‌های مختلف را با هم خلط نکند. این خیلی کم دیده می‌شود، یعنی واقعاً نادر است. یا حس خودخواهی انسان نمی‌گذارد یا عدم دقت و وسواس ذهنی سبب آشفتگی و خلط می‌شود.

متین: پس امام هیچ وقت سعی نمی‌کردند برای ولایت فقیه مبانی عرفانی یا مبنای دیگری طرح کنند.

موسوی بجنوردی: چنین چیزی را اظهار نمی‌کردند. البته بنده می‌خواهم بگویم فقیه اگر عارف و فیلسوف باشد، این اثر تکوینی خودش را دارد و این مسأله خیلی مهمی است.

متین: از جنابعالی به خاطر فرصتی که در اختیار ما قرار دادید، سپاسگزاریم.

## جنبش دانشجویی خارج از کشور پس از خرداد ۱۳۴۲

صادق طباطبایی\*

**اشاره:** آنچه در پی می‌آید حاصل سخنرانی آقای دکتر صادق طباطبایی است که در تاریخ ۷۹/۳/۱ صورت پذیرفته و پس از ویرایش به درخواست پژوهشنامه متین توسط ایشان منقح و بازنگاری شده است. این متن افزون بر آنکه همچون هر متن دیگری بازتاب دیدگاه نویسنده آن است، اما از آنجا که نویسنده آن از فعالان اصلی و بینانگاران جنبش دانشجویی خارج از کشور بوده‌اند، همچنین می‌تواند به عنوان شمه‌ای از روایت بی‌واسطه و متن تاریخنگاری انقلاب اسلامی ایران مورد استفاده پژوهشگران و تحلیل‌گران تاریخ انقلاب اسلامی قرار گیرد.

از جناب آقای دکتر صادق طباطبایی که این متن را در اختیار ما قرار دادند و خود تفتیح و بازنگاری آن را تقبل کردند، سپاسگزاریم.

برای بررسی تحولاتی که بعد از خرداد ۱۳۴۲ در حرکت دانشجویان ایرانی خارج از کشور به وجود آمد، لازم است ابتدا نگاه کوتاهی به وضعیت همین جنبش قبل از سال ۱۳۴۲ افکنده و بعد سیر تحولات را با توجه به این مبنا پی‌گیریم و ببینیم این جریان‌ات چه مسیری را طی کرده است. می‌دانید که تقریباً تا حول و حوش شهریور ۱۳۲۰، گروه‌های مارکسیستی در ایران

\* دارای دکترای بیوشیمی و زیست‌شناسی مولکولی از آلمان، اسناد دانشگاه بوخوم، پژوهشگر و نویسنده و از فعالان و بینانگاران اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا، آمریکا و کانادا.

فعالیت‌های شدیدی داشتند و اندیشهٔ مارکسیسم در تمام سطوح دانشگاه‌های ایران رسوخ پیدا کرده بود. حرکت‌های مذهبی در دانشگاه‌های کشور با تأسیس انجمن اسلامی مهندسين به همت آیت‌الله طالقانی و دوستانش، مهندس بازرگان و دکتر سبحانی، آغاز شد. در واقع این افراد با تأسیس انجمن اسلامی، یک جنگ علمی را با اندیشهٔ مارکسیستی آغاز کردند. مارکسیسمی که ادعای علمی بودن داشت و با این ادعا عقده‌ای در بین دانشجویان مسلمان به وجود آورده بود. چون آنان در مقابل تهاجم مارکسیسم و مغالطه‌های کمونیست‌ها به علم لازم مسلح نبودند. لذا ضرورت داشت که بالاخره شخص یا گروهی با دید علمی به جنگ مارکسیسم برود. این جنبش علمی - مذهبی تقریباً مقارن شد با آزادی‌های نسبی سیاسی که بعد از جنگ جهانی دوم و تبعید رضا شاه از سال‌های ۱۳۲۰ به بعد در ایران به وجود آمد. احزاب دیگر هم وارد فعالیت شدند تا آنجا که سرانجام به نهضت ملی شدن صنعت نفت و بعد از آن هم به کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ منجر شد. پس از آن حکومت سیاه پلیسی در ایران حاکم شد، ولی دیری نپایید که نهضت مقاومت ملی به همت آقایان نام برده مجدداً پا گرفت و بالاخره بین سال‌های ۱۳۳۸ تا ۱۳۴۱، تا حدودی مجدداً آزادی‌های نسبی سیاسی و اجتماعی در ایران برقرار شد. این آزادی‌های نسبی بر اثر تغییر تاکتیکی بود که در مشی و سیاست خارجی سردمداران امریکا نسبت به کشورهای به اصطلاح «طوفانی» از جمله ایران و بعضی از کشورهای امریکای لاتین پیش آمده بود و به زمامداران این کشورها تحمیل شد تا به تعبیر آن روز، سوپاپ اطمینانی برای جلوگیری از انفجارات اجتماعی باشد. این تغییر در سیاست خارجی امریکا زمینه‌ساز شد تا در ایران هم تحولاتی صورت گیرد. مثلاً دکتر امینی روی کار آمد و با کاهش فشارهای خشونت‌بار ساواک، احزاب و تشکیلاتی که ادعای اپوزیسیون و درگیری با حکومت را داشتند فعال شدند. البته همهٔ آنها شاه، قانون اساسی و شیوهٔ پارلمانی را پذیرفته بودند. خواسته همهٔ آنها عدم دخالت شاه در حکومت و ادارهٔ سیاسی کشور توسط احزاب در یک رقابت سالم سیاسی بود. این جریان هم دوام چندانی نیاورد و در حالی که دکتر امینی با آن سیاست نسبتاً باز در مورد احزاب در ایران، تا حدودی پیش می‌رفت، شاه احساس خطر کرد. در ملاقاتی که شاه با سران دموکرات امریکا در پاکستان انجام داد گفت: «هر انتظاری از دکتر امینی دارید من آن را برای شما برآورده می‌کنم». امریکاییها با شرط و شروطی پذیرفتند و این قول شاه بعدها به انقلاب سفید منجر شد. در تدارک انقلاب سفید،

مسأله انجمنهای ایالتی و ولایتی مطرح شد و در جریان آن، مبارزه روحانیت با پیشگامی و رهبری امام در مخالفت با طرح انجمنهای ایالتی و ولایتی آغاز شد که سرانجام به ماجرای ۱۵ خرداد انجامید. البته این ماجراها چون به حوادث تاریخی داخل کشور مربوط است و همگان در جریان آن هستند، به همین دلیل من از ذکر مشروح و جزئیات تاریخی و سیاسی آن صرف نظر می‌کنم و بیشتر به حوادث خارج از کشور می‌پردازم.

در خارج از کشور، جنبشهای دانشجویی با ملیتهای گوناگون عضو یک سازمان جهانی به نام U.S.O.\* یا اتحادیه سازمانهای دانشجویی بودند. فعالیتهای دانشجویی به صورت سازمان یافته زمانی مشروعیت پیدا می‌کرد و جنبه حقوقی به خود می‌گرفت و از حمایت سازمان جهانی برخوردار می‌شد که این گروه از دانشجویان بتوانند ثابت کنند زبان یا سخنگوی جنبش دانشجویی داخل کشورشان هستند. وقتی چنین چیزی محقق و ثابت می‌شد، یک جمعیت حقوقی برای تأمین منافع صنفی (نه به عنوان یک سازمان سیاسی) شکل می‌گرفت. اما در داخل کشور ما در آن دوران، به دلیل حاکم بودن شرایط سیاسی خاص، تأمین منافع صنفی دانشجویی از طریق حرکات مسالمت‌آمیز و اعلام علنی خواسته‌ها امکان‌پذیر نبود. لذا حرکت دانشجویی قهراً برای تأمین منافع صنفی، شکل سیاسی به خود گرفت و در مقابل دولت وقت ایستاد. دولت حاکم هر چه بر اعمال فشار و اختناق می‌افزود، جنبش دانشجویی سیاسی‌تر می‌شد. بدین ترتیب وقتی جنبش دانشجویی خارج از کشور که می‌بایست سخنگوی جنبش دانشجویی داخل کشور و مدافع منافع صنفی آنان می‌بود، به دلیل شرایط خاص حاکم بر دانشگاههای کشور، به جنبشی سیاسی تبدیل شد. از طرف U.S.O. به رسمیت شناخته شد.

زمانی که تحولات بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در کشور پیش آمد و سران حزب توده و شاخه‌های وسیعی از این حزب به اتحاد شوروی سوسیالیستی آن روز فرار کردند و به آنجا پناهنده شدند، جنبش دانشجویی خارج از کشور شکل سازمان یافته‌ای نداشت. دانشجویان اجتماعات پراکنده‌ای داشتند که تا حدود بسیار زیادی تحت تأثیر اندیشه‌ها و تاکتیکهای حزب توده بود. حتی افراد حزب توده به طور علنی در اجتماعات مقطعی دانشجویی حضور و نقش داشتند.

وقتی به حدود سالهای ۱۳۳۷ و ۱۳۳۸ می‌رسیم در داخل کشور، جبهه ملی دوم شروع به کار سیاسی می‌کند. این جبهه ملی در سالهای ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰ میتینگهای بزرگی در تهران برگزار می‌کند. با انجام این حرکات تا حدودی حالت «توده‌ای» بودن جنبش دانشجویی خارج از کشور کم‌رنگ می‌شود و افراد وابسته به جبهه ملی دوم در جنبشهای پراکنده رخنه می‌کنند و فعالیتشان را با انتشار ماهنامه‌ای به نام باختر امروز شدت می‌بخشند. البته آنها خودشان را جبهه ملی دوم نمی‌نامیدند، بلکه به لحاظ تاریخی به آنها جبهه ملی دوم می‌گفتیم. علت این نامگذاری هم حوادث و جریاناتی بود که در داخل کشور پیش آمد. وقتی در سال ۱۳۳۲ دکتر مصدق با کودتا سرنگون و زندانی شد بین گروههایی که تشکیل دهنده جبهه بودند؛ مثلاً بین سران نهضت آزادی (مهندس بازرگان و آقای طالقانی) با دیگر شاخه‌های جبهه از جمله گروه شاپور بختیار و دکتر شایگان و... اختلاف نظر پیش آمد. بعد از بروز این اختلافات با دکتر مصدق تماس گرفتند و او را از این وقایع آگاه کردند. دکتر مصدق در نامه‌ای که از تبعیدگاه نوشته بود پاسخ داد: «جبهه ملی را بنده تأسیس کردم. تا زمانی که خودم فعال بودم و امکان فعالیت را در بیرون داشتم مسئولیتش با من بود. از زمانی که در اسارت هستم، در واقع مسئولیت سازمانی به نام جبهه ملی با من نیست. اما احزاب با هم باشند و کارشان را انجام دهند.» اما باز اختلاف از بین نرفت و هنوز بین شاخه‌های مذهبی جبهه ملی و بعضی از شاخه‌های جنبشهای سوسیالیستی و ناسیونالیستی این جبهه اختلاف نظر در مورد هدف و مشی سیاسی وجود داشت که به خروج آقایان طالقانی، سعابی و بازرگان از این جبهه منجر شد. دکتر مصدق بار دیگر برای سران جبهه ملی نامه نوشت و در آن صراحتاً گفت: «جبهه بدون این آقایان ارزشی ندارد.» از اینجا به بعد از لحاظ تاریخی جبهه ملی را به سه شاخه تقسیم می‌کنند: جبهه ملی اول از زمان تأسیس تا کودتای ۲۸ مرداد و با حضور دکتر مصدق، جبهه ملی دوم از بعد از سال ۳۲ تا خروج نهضتیه‌ها در سال ۳۸ و جبهه ملی سوم که از زمان نوشتن نامه آخر دکتر مصدق آغاز شد. احزاب تشکیل دهنده جبهه ملی سوم، نهضت آزادی، حزب مرحوم فروهر، حزب مردم و دو سه گروه دیگر بودند.

این تحولات داخلی طبعاً به خارج نیز منعکس می‌شد. زمانی که فعالیتهای عناصر جبهه ملی در خارج تشدید شد، افراد مذهبی که در نهضت مقاومت ملی بودند (افرادی چون: دکتر شریعتی، دکتر حسن حبیبی، دکتر چمران، مرحوم نخشب، دکتر یزدی و دیگران) به دلیل تنگ شدن فضای

سیاسی در دانشگاهها تحت تعقیب قرار گرفتند و مجبور شدند به خارج از کشور بیایند. وقتی این افراد به خارج از کشور آمدند، تلاش کردند تا فضای مارکسیستی حاکم بر جنبش دانشجویی را تحت تأثیر قرار دهند. بدو سه تن از این دانشجویان - یکی از آنها دکتر حبیبی بود - تصمیم گرفتند تا در کنفرانس سالانه سازمان جهانی دانشجویان که در پراگ (چکوسلواکی سابق) تشکیل شده بود شرکت کرده و مشروعیت حقوقی سازمان دانشجویان ایرانی خارج از کشور را که تحت نفوذ توده‌ایها و سوسیالیستها بود به عنوان زیان و سخنگوی جنبش دانشجویی داخل کشور که در اکثر دانشگاهها از نفوذ توده‌ای خارج شده بود، مورد تردید و اعتراض قرار داده و زیر سؤال ببرند؛ چون در کنگره پراگ اعلام شده بود فقط سازمانهایی حق شرکت در این کنفرانس را دارند که نماینده رسمی جنبش دانشجویی داخل کشورشان باشند. آنجا این آقایان توانستند با ارتباطاتی که با داخل کشور داشتند حزب توده را عقب رانده و در واقع خودشان شاخه‌ای را در جنبش دانشجویی به وجود بیاورند که مورد پذیرش سازمان جهانی دانشجویان قرار بگیرد. در این تاریخ، مجموعه‌ای با نام کنفدراسیون دانشجویان ایرانی خارج از کشور شکل گرفت.

یک کنگره هم سال بعد در هایدلبرگ تشکیل شد که مذهبها و ملیون سیاسی در آن نقش برجسته‌ای پیدا کردند و چون قبلاً در دفتر تنظیم و نشر\* آن را به طور مفصل توضیح داده‌ام و زیاد با چهارچوب بحث کنونی ما ربط ندارد، از بیان آنها صرف‌نظر می‌کنم.

کنفدراسیون دانشجویان ایرانی، به لحاظ تشکیلاتی، از ترکیب فدراسیونهای کشوری به وجود آمده بود. فدراسیون هر کشور هم ترکیبی بود از انجمنهای دانشجویی دانشگاههای شهرهای مختلف آن کشور. در هر کشور انجمنهای محلی، یک فدراسیون کشوری تشکیل می‌دادند و این فدراسیونها با همدیگر یک کنفدراسیون جهانی را ایجاد می‌کردند که واحدهای فعال دانشجویی در امریکا هم عضو آن شده بودند.

در شب عید نوروز سال ۱۳۴۰ سفارت ایران در واشنگتن یک میهمانی برگزار کرد که اردشیر زاهدی، سفیر کشور شاهنشاهی ایران، هم به عنوان میزبان در آن شرکت داشت. تنی چند از دانشجویان مسلمان قرار گذاشتند که این جشن را به هم بزنند. تعدادی از سناتورهای امریکایی

\* مجموعه خاطرات خود را در اختیار دفتر نشر و تنظیم آثار امام قرار داده‌ام و در آنجا به تفصیل به این وقایع اشاره کرده‌ام. امیدوارم به زودی تنظیم و منتشر شود.

هم در این میهمانی شرکت داشتند. وقتی مراسم شروع شد اردشیر زاهدی پشت تریبون قرار گرفت تا از سوی «علیحضرت همایون شاهنشاه آریامهر»، خوش آمد بگوید. جوانی مسلمان از بین جمعیت خروشان به سوی او رفت و یک سیلی محکم به گوش اردشیر زاهدی زد. نیروهای مذهبی و ملی دیگری که به صورت پراکنده در مجلس نشسته بودند برخاستند و میزها و صندلیها را به اطراف پرتاب کردند. شهنواز پهلوی از ترس زیر میزی پنهان شد و خلاصه میهمانی به هم خورد. سفارت ایران از این جریان شکایت کرد و خواهان اخراج این افراد از امریکا شد. البته یکی دو سناتور امریکایی از مصونیتشان استفاده کردند و با اعلام حمایت از آنان، از پلیس درخواست کردند تا تشکیل دادگاهی که حکم رسمی برای اخراج این افراد صادر کند، اجازه داشته باشند در امریکا بمانند و در این مدت وطن دومی برای خود انتخاب کنند تا مجبور نشوند یک دفعه وسط زمین و هوا به ایران برگردانده شوند. این حرکت در امریکا جنب و جوش و توان بیشتری به بچه‌های مسلمان در حمایت از آنان داد. این حادثه زمینه‌ای شد برای بروز فکر مذهبی کردن جنبش و نیز تشکیل هسته‌های متعدد دانشجویی در خارج از کشور. در داخل کشور هم حوادث سالهای ۴۰ و ۴۱ و حرکت امام، حالت مذهبی تمام عیار به جنبش ملی داده بود. تأییدات امام از فعالیتهای دانشگاهی مهندس بازرگان و آقای طالقانی - حتی وقتی که این آقایان دستگیر شدند امام در بالای منبر خطاب به جمعیت و نزدیک به این مضمون گفتند که از حبس یا گرفتاری آقای مهندس و دوستان ایشان ناراحت نباشید، این چیزها هست - توان بیشتری به افراد فعال مذهبی می‌دهد که با این پشتوانه بتوانند به طرف مذهبی کردن جنبش سیاسی دانشجویی حرکت کنند. لازم به ذکر است که مهمترین پایگاه فعالیتهای دانشجویان ایرانی خارج از کشور همچنان اروپا و بخصوص آلمان بود. محور بودن اروپا دلایل متعددی داشت، از جمله: متراکم بودن شهرها به لحاظ جغرافیایی و مساحت و فاصله کم، تعداد زیاد دانشجویان، امکان رفت و آمد آسانتر و کم هزینه‌تر به ایران، سهولت در انتقال پیامها، تشکیل کم هزینه‌تر سمینارها و کنگره‌های منطقه‌ای و سراسری، لازم نبودن ویزا برای تردد در کشورهای اروپایی و... به این دلایل و دلایل دیگر، اروپا از هر جهت موقعیت مناسبتری نسبت به امریکا داشت تا کانون تعیین‌کننده مشی جهانی جنبش سیاسی دانشجویی قرار گیرد. در این مقطع، جنبش دانشجویی متأثر از فعالیتهای جبهه ملی و بویژه کادرهای نهضت مقاومت ملی با حضور مسلمانهایی که از

آنها نام برده شد به فعالیت خود ادامه می‌داد.

در سال ۱۳۴۳ / ۱۹۶۴ واقعه‌ای در مقیاس جهانی اتفاق افتاد که برخی از معادلات را بر هم زد. قبلاً گفتم بعضی از اعضای حزب توده بعد از مرداد ۳۲ از ایران فرار کردند و به شوروی و به اقمار آن پناه بردند. عده‌ای به آلمان شرقی و برلن شرقی رفتند و آنجا رادیویی تأسیس کردند که روزی دو سه ساعت به زبان فارسی برنامه پخش می‌کرد. اما در این مقطع تاریخی، سیاست اتحاد جماهیر شوروی به رهبری خروشچف نسبت به ایران عوض شد و سیاست سازش‌کارانه‌ای را در پیش گرفت. شوروی دیگر نمی‌توانست به طرفداران حزب توده و حتی سران آنان، هم امکان پناهندگی بدهد و هم اجازه فعالیت سیاسی علیه دولت ایران، در حالی که مثلاً از اشرف پهلوی پذیرایی رسمی به عمل می‌آورد یا سران دو کشور به کشورهای یکدیگر رفت و آمد داشتند. به این ترتیب مشکلی در درون سازمان حزب توده به دلیل مخالفت اعضای جوان آن با سیاستهای سازش‌کارانه رهبران حزب به وجود آمد و سران حزب توده از همه جا رانده و از همه جا مانده شدند. در کشورهای اروپایی شرقی هم به اعتبار وابستگی آنها به شوروی، جای فعالیت سیاسی برای آنها نبود. در سال ۱۳۴۳ / ۱۹۶۴، چین بعد از انقلاب فرهنگی مائوتسه تونگ وارد معادلات بین‌المللی شد و صریحاً اعلام کرد کمونیستهایی که تا به حال در پناه اتحاد جماهیر شوروی بودند، اما اختلافات ایدئولوژیکی با مشی اتحاد جماهیر شوروی دارند، می‌توانند به کشور ما بیایند و ما همه جا از آنها حمایت می‌کنیم. این اعلام حمایت، در واقع نویدی برای معترضین به سیاست سازش‌کارانه سران و طرفداران جوان و پرشور حزب توده بود، برای اینکه تکلیفشان را با رهبرانشان روشن کنند. در این زمان انشعابی در حزب توده صورت گرفت. سه تن از بزرگان این حزب، به اسامی آقابان قاسمی، فروتن و سقایی، سازمانی به نام سازمان توده انقلابی تأسیس کردند. این گروه را ما به طنز، گروه «قفس» می‌نامیدیم؛ مرکب از حرف اول اسامی هر کدام از آنها. این سازمان انشعابی، اندیشه مارکسیسم - لنینیسم یا روش مائوئیستی داشت. اینها مارکسیستهایی بودند که به اقتضای مصلحت و یا از روی عقیده از روش مائو پیروی می‌کردند. پایگاه فعالیت این سازمان کشور ایتالیا شد، چون در ایتالیا یک حزب کمونیست نیرومند طرفدار چین فعالیت می‌کرد. بعد از ایتالیا، بلژیک دومین کشوری بود که حزب کمونیست مائوئیستی نسبتاً قوی داشت و اگر توجه داشته باشید در این

دوران (۱۹۶۳) انقلاب الجزایر نیز تازه به پیروزی رسیده بود. جنبشهای آزادیبخش در سراسر دنیا در مقابل امپریالیسم قد علم کرده بودند. در بعضی کشورهای به اصطلاح طرفانی، مثل کشورهای امریکای لاتین، جنبشهایی مارکسیستی در حال شکل گرفتن بود و یک حرکت آزادیخواهی در مقیاس جهان به وجود آمد. ورود چین به عرصهٔ این صحنه و بعضی عملیات چریکی موفقیت‌آمیز نظیر پیروزی چریکهای ویت کنگ بر امریکا، همچنین کارهای فیدل کاسترو، هوشی مینه و چه گوارا، جوانها را آرمانگرا و آرمانخواه کرده بود. آنهایی که اعتقادات و حتی تمایلات مارکسیستی داشتند خیلی راحت می‌توانستند در کشورهای اروپایی تحت حمایت احزاب کمونیست اروپایی فعالیت کنند. در همین ایام همان‌طوری که اشاره کردم، سازمان تودهٔ انقلابی «ففس» در ایتالیا پایگاهی به رهبری آقایان قاسمی، فروتن و سقایی تشکیل داد. بعد از مدتی در این گروه، انشعابی جدید صورت گرفت. این گروه مشی خود را مبارزه با رژیم ایران قرار داده بود. هدف مبارزه آنها هم ایجاد حکومت کمونیستی در ایران با ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم مبتنی بر اندیشه و روش مائوتسه تونگ بود. مائو چه کرده بود؟ روش مائوتسه تونگ برای رسیدن به پیروزی این بود که برای شاقط کردن شهرها باید دهات را محاصره کرد. چون مواد اصلی غذایی مردم، از دهات به شهرها می‌رسید، آنها دهات را محاصره می‌کردند تا مواد غذایی به شهرها نرسد و لذا شهرها سقوط می‌کردند. این گروه ایرانی هم قصد چنین کاری را داشتند و می‌خواستند در ایران با مبارزهٔ چریکی و از طریق محاصره دهات، شهرها را به سقوط بکشانند. طرح دیگر آنها تأسیس حزب طبقهٔ کارگر بود که بعد از پیروزی مبارزه، اداره شهرها به این حزب سپرده شود تا حزب به آرمانها و اهداف خود تحقق ببخشد. اما بین حضرات دو اختلاف عمده افتاد. اختلاف اول در مورد شیوهٔ عمل بود. عده‌ای گفتند ممکن است چنین شیوه‌ای در چین به نتیجه رسیده باشد اما در ایران در پی انقلاب سفید، دهات به شهرها وابسته شده‌اند و دیگر شهرها نیازی اساسی به دهات ندارند. زیرا در نتیجه اصلاحات ارضی و با از بین رفتن مجموعه فعالیتها و تلاشهای سازمان یافته و کلان‌کشاورزی، دیگر کره‌ای در ده وجود ندارد. همه کره‌ها هلندی و پنیرها دانمارکی شده و این محصولات از شهرها به دهات می‌رود. اگر دهات را محاصره کنیم اولین جایی که سقوط می‌کند خود ده است. بدین ترتیب حمایت زارع و کارگری را که قرار است پشتوانه ما باشد از دست می‌دهیم. تازه، مگر کارگر

کیست؟ کارگر همان زارع یا کسی است که در پی اصلاحات ارضی زمینی به او داده‌اند؛ او هم زمین را گرو وام گذاشته و پول گرفته و پول را در شهر تاکسی خریده و تاکسی می‌راند. اینها هم جزء پرولتاریا قرار گرفته‌اند. اختلاف دوم در مورد حزب طبقه کارگر بود. جنبش مارکسیستی البته باید حزب طبقه کارگر می‌داشت و بحث بر سر این بود که این حزب باید ایجاد شود یا احیا. بعضی می‌گفتند اگر ما بگوییم ایجاد حزب طبقه کارگر، به جنبش مارکسیستی قبل از شهریور ۱۳۲۰ به رهبری تقی ارانی توهین کرده‌ایم. زیرا آنها حزب طبقه کارگر را به وجود آورده بودند، منتها شگردهای امپریالیسم آن را از بین برد. پس نگوییم ایجاد حزب طبقه کارگر، بگوییم احیای حزب طبقه کارگر. این دو اختلاف باعث پیدایش دو شاخه در گروه «قفس» گردید؛ یعنی شاخه «احیایی» و گروه «ایجاد» و همچنین باعث اعتقاد به دو مشی متفاوت مبارزه، یعنی محاصره شهرها یا محاصره دهات شد. بدین ترتیب عده زیادی از جوانان افراطی از گروه قفس جدا شدند و سازمانی را به نام کادرهای توده انقلابی تأسیس کردند. گروه دیگری هم تشکیلاتی را تحت نام طوفان در فلورانس ایتالیا برپا کردند. روز به روز هم به این اختلافات توسط بعضی از بچه مسلمانها دامن زده می‌شد، به طوری که سمینارها و کنگره‌های جنبش دانشجویی - کنفدراسیون - در این سالها به میدان جنگ ایدئولوژیک گروه‌های مختلف کمونیستی تبدیل شده بود.

در این دوران امام خمینی (س) هم به عراق تبعید شده بودند و بچه مسلمانها احساس می‌کردند که سازمان کنفدراسیون ایرانی که هدف اصلی آن مبارزه برای آزاد کردن کشور از رژیم وابسته به امپریالیسم جهانی بود، به سازمانی تبدیل شده که رنگ و بوی ایدئولوژیک گرفته و در اختیار گروه‌های مارکسیستی مختلف قرار دارد. به این دلیل، تنی چند از دانشجویان زبده ایرانی تصمیم گرفتند یک سازمان جداگانه با اندیشه صددرصد مذهبی و اسلامی تأسیس کنند. به همین منظور جذب نیرو و لشکرکشی و سرپازگیری شروع شد. اغلب بچه‌های مسلمان در این مقطع از افراد فعال کنفدراسیون بودند و علاوه بر کنفدراسیون در جاهای دیگر هم فعالیت می‌کردند. مثلاً خود من با اینکه ابتدای دورانی بودم که به آلمان رفته بودم - در سال ۱۳۴۰ - هم عضو فعال انجمن دانشجویان ایرانی شهر آخن بودم که به فدراسیون آلمان وابسته بود، هم مسئول روابط بین‌الملل سازمان دانشجویان دانشگاه آخن به نام آستا (Asta) بودم که متعلق به

سازمان صنفی دانشجویی دانشگاه آخن بود و هم عضو سازمان بین‌المللی دانشجویان مسلمان\* بودم که دانشجویان عرب و غیر عرب و آفریقایی و غیره در آنجا عضو بودند. بچه‌های مسلمان ایرانی دیگر هم، خصوصاً در شهرهایی که کنفدراسیون واحدهای قوی داشت، فعالیت گسترده و نفوذ و اعتبار زیادی داشتند. اصولاً در تمامی مقاطع، بچه مسلمانها به دلیل سلامت اخلاقی و کوشایی و موفقیت در تحصیل، مورد احترام و علاقه همگان بودند. قرار شد ما طوری از کنفدراسیون خارج شویم که خروج ما باعث درگیری مستقیم و علنی با آنها نشود، چون توان تبلیغاتی در مقابل آنها را نداشتیم. در آن موقع، هم به لحاظ تعداد نفرت ضعیف بودیم و هم به لحاظ امکانات مالی. در عوض به لحاظ بنیة فکری، عقیدتی و علمی قوی بودیم، اما این به تنهایی کافی نبود.

از طرف دیگر، تبعید امام به نجف، مبارزات مسلمانان ایران را به مبارزات قهرآمیز تبدیل کرده بود. مبارزات زیرزمینی شروع شده بود. گروه مسلح حاج شیخ محمد جواد حجتی کرمانی و سید کاظم بجنوردی از حزب ملل اسلامی دستگیر شده بود. بازتاب این جریان در خارج این بود که یک گروه مسلمان و دانشجو به رهبری یک روحانی عَلم مبارزة مسلحانه را به دست گرفته است. عقیده و مصلحت و طرز تفکر ما هم ایجاب می‌کرد که یک روحانی را رهبر و علمدار خویش قرار دهیم. با توجه به نقشی که روحانیت در طول تاریخ، مثلاً در جنبش تنباکو و نیز مشروطه داشت، نمونه‌های تاریخی دیگری نیز در مقاطع مختلف تاریخ از روحانیت می‌آوردیم برای اینکه ثابت کنیم، باید یک روحانی را رهبر مبارزه خویش قرار دهیم تا بتوانیم با اتکا به روحانیت، ملت را بسیج کنیم. حرکت امام خمینی (س) در آن دوران از دو ویژگی برخوردار بود: یکی اینکه امام یک مرجع تمام عیار روحانی بود که شرایط دنیای جدید را خوب شناخته بود و اندیشه‌ای جوشان داشت و دیگر اینکه حرکتش، حرکتی سیاسی بود که پایه‌های دینی و مایه‌های نوین فقهی داشت. پس می‌توانستیم با غرور کامل و سربلندی پر عزت امام را به عنوان رهبر خویش اعلام کنیم. با چنین انتخاب و اعلامی، تا حدودی از بچه مسلمانها عقده‌زدایی شد. دیگر بچه‌ها می‌توانستند در مقابل جنبشهای مسلحانة کشورهای امریکای لاتین بگویند که در

\* این سازمان با نام (United Muslim Students Organizations) U.M.S.O. با اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان، از دانشجویان مسلمان کشورهای مختلف تشکیل شده بود.

ایران هم اگر ضرورت داشته باشد و تاکتیک اقتضا کند، مسلمانان شیعه ایایی از مبارزه مسلحانه ندارند. هر چند هنوز مبارزات مسلحانه حزب ملل اسلامی در نسبت با جنبشهای مسلحانه مارکسیستی و کارهای مائو در چین و یا حرکات چه‌گوارا و هوشی‌مینه و کاسترو چندان چشمگیر نبود.

وقتی امام به عراق رفتند، انجمن اسلامی دانشجویان علاوه بر شکل سازمان یافته، شخصیت حقوقی هم پیدا کرده بود. در این دوران ما هیچ نیازی نداشتیم که از سازمان جهانی دانشجویان (U.S.O.) به عنوان اینکه ما زبان و سخنگوی دانشجویان داخل هستیم، شخصیت حقوقی بگیریم زیرا می‌توانستیم مستقلاً به عنوان یک سازمان سیاسی و عقیدتی با داشتن شخصیتی حقوقی در خارج از کشور کار کنیم. ما اعلام کرده بودیم چون سازمان دانشجویی ما یک سازمان ایدئولوژیکی است و نه یک سازمان صنفی و به اعتبار و ضرورت ایدئولوژی خود است که این سازمان فعالیت سیاسی می‌کند، لذا باید رهبری ایدئولوژیکی ملت ایران، سازمان ما را تأیید کند؛ نه سازمان صنفی دانشجویی جهانی (U.S.O.).

اینجا بنده نکته‌ای را اضافه می‌کنم که البته در جای خودش مفصلتر به آن می‌پردازم. در خارج از کشور علاوه بر دانشجویانی که در چهارچوب انجمنها و اتحادیه‌های نام برده فعالیت سیاسی می‌کردند، افراد مسلمانی هم بودند که در ارتباط با احزاب داخل کشور فعال بودند؛ مثل دکتر حبیبی، دکتر یزدی، دکتر چمران و دیگران که اینها با احزاب داخلی و زیرزمینی مربوط بودند و یا گروه روحانیون مبارز خارج از کشور، که براساس اساسنامه سازمان دانشجویی، نمی‌توانستند عضو رسمی سازمان دانشجویی باشند. زیرا آنها گروهی بودند غیر علنی و مربوط به سازمانهای زیرزمینی داخل کشور. هدف ما از برپا کردن تشکیلات دانشجویان مسلمان ایرانی این بود که دانشجویان را از لحاظ ایدئولوژیکی پرورش دهیم و به لحاظ سیاسی آماده‌شان کنیم تا ارتقای سیاسی و ایدئولوژی پیدا کنند و بهره‌مند از علوم و فنون و تکنولوژی روز به ایران بازگردند. فایده‌ای نداشت که آنها مبارزین دائمی بشوند و خارج از کشور بمانند. برای اینکه مصونیت امنیتی دانشجویان فراهم باشد، این امکان را به آنان داده بودیم که در هر حزب اسلامی که دلشان می‌خواهد فعالیت کنند. آنها می‌توانستند فعالیت حزبی خود را در ارتباط با یکی از تشکیلات اسلامی داخل کشور داشته باشند، ولی در انجمنهای اسلامی و در چهارچوب تشکیلات

انجمنهای اسلامی، بدون تعلقات حزبی به فعالیت پردازند. این در واقع هم برای تضمین سلامت سازمان بود و هم برای مصون ماندن آنها از چشم و گوشهای ساواک.

هنگامی که رهبران و پاره‌ای افراد کنفدراسیون متوجه شدند یک سازمان دانشجویی ایرانی دیگری تأسیس شده بسیار تعجب کردند. ما ابتدای کار برای اینکه بتوانیم از طریق سازمان جهانی دانشجویان مسلمان (U.M.S.O.)، مشروعیتی به دست آوریم، اسم خودمان را سازمان اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان، گروه فارسی زبان گذاشته بودیم. البته دو سه عضو افغانی هم داشتیم که فارسی صحبت می‌کردند. زمانی که کنفدراسیون متوجه شد یک سازمان دانشجویان ایرانی به موازاتش ایستاده که اعضایش تلاش سیاسی بر مبنای اندیشه‌های مذهبی دارند و گردانندگان آن، همان افراد برجسته‌ای هستند که در کنفدراسیون فعالیت می‌کردند، اما حالا دیگر فعالیتشان در قالب کنفدراسیون بسیار کم شده است، شروع کردند به مقابله با این سازمان که در واقع همان انجمنهای اسلامی دانشجویان ایرانی بودند.\* اما دیگر انجمنها فعالیتشان آغاز شده بود (سالهای ۱۳۴۵ - ۱۳۴۶). در آلمان حدود هشت یا نه انجمن اسلامی تأسیس شده بود، در کانادا و امریکا هم تعداد انجمنهای اسلامی تقریباً به همین اندازه بود. در کشورهای مختلف دیگر مثل انگلیس، فرانسه، اتریش، سوئد و ایتالیا هم واحدهایی اسلامی در شرف تأسیس بود. ما به دلیل نفوذی که در کنفدراسیون داشتیم، افراد سالم را شناسایی و به انجمن اسلامی هدایت می‌کردیم. در شهرهایی هم که واحد نداشتیم، چند نفری را آنجا می‌فرستادیم یا از درون واحدهای وابسته به کنفدراسیون گروهی را انتخاب و آنها را مأمور می‌کردیم تا اساسنامه‌ای برای انجمن نوپدید محلی تنظیم کنند. اولین، دومین، سومین کنگره سالانه هم برگزار شده بود. اتحادیه در حال برگزاری کنگره چهارم بود که خبردار شدیم آقای دکتر بهشتی به هامبورگ آمدند و در مرکز اسلامی هامبورگ هستند. چون من قبلاً سه سال در دبیرستان دین و دانش قم، شاگرد آقای بهشتی بودم و حالا هم یکی از دانشجویان فعال مسلمان بودم، تعداد زیادی از دانشجویانی را که آن موقع آقای بهشتی را نمی‌شناختند، با ایشان آشنا کردم و آقای بهشتی را هم به عنوان شخصیتی روحانی و بسیار ممتاز که می‌تواند کمک بسیار مفید

\* این انجمنها در همان شهرهایی فعالیت سیاسی و مذهبی داشتند که واحدهای تابعه کنفدراسیون حضور داشتند. غالب این درگیریها هم جنبه عقیدتی داشت و هم جنبه سیاسی.

فکری برای آنان و اتحادیه دانشجویان مسلمان باشد، به دانشجویان معرفی کردم. از طرفی، آقای بهشتی هم محذورات خاص خودش را داشت. به عنوان رهبر و مدیر مرکز اسلامی هامبورگ، با سفارت ایران درگیری داشت\* . اگر حرکت‌های سیاسی تندی به نام ایشان یا تحت پوشش ایشان انجام می‌شد برای مسجد و مراکز اسلامی مسأله پیش می‌آمد. اما ما مسأله را طوری حل کردیم که هم از وجودشان بهره می‌گرفتیم و هم مشکلی برای ایشان پیش نمی‌آمد. بعد از یکی دو سال آقای بهشتی برای اینکه کار تمرکز بیشتری پیدا کند و نیز فعالیتها گسترده‌تر شود، یکی دو نفر را از ایران به عنوان همکار خواستند. یکی از همکاران بسیار برجسته ایشان که به آلمان آمد، آقای محمد مجتهد شبستری بود. در واقع، در فاصله بین کنگره چهارم و پنجم\*\* - در سال ۱۳۴۵ - جنبش دانشجویی مسلمان بخصوص شاخه آلمان با آقای بهشتی آشنا شده بود. به طوری که در کنگره پنجم - که در شهر هانور آلمان تشکیل شد ما از شهر آخن رفته بودیم و نمایندگان شهرهای دیگر هم آمده بودند و جمعاً هفده انجمن می‌شدیم که عمدتاً از اتریش و آلمان بودند و از انگلیس هم یک یا دو انجمن به عنوان ناظر آمده بودند. از آقای بهشتی برای سخنرانی دعوت شده بود و در آخر کنگره هم وقتی کار تشکیلات تمام شد، مجدداً ایشان یک سخنرانی دیگر داشتند، که هم به لحاظ عقیدتی و هم به لحاظ سیاسی، بسیار راه‌گشا و راه‌نما بود.

در واقع می‌توان گفت که کنگره پنجم اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان فارسی زبان، در سال ۱۳۴۶ / ۱۹۶۷ نقطه تحول و عطف و زمینه متین استحکام جنبش دانشجویان مسلمان خارج از کشور بود. در آن کنگره من به عنوان مسئول روابط بین‌الملل انتخاب شدم و دو تن از دوستان فعال و بسیار نزدیک من هم به عنوان مسئولین شاخه‌های فرهنگی - انتشاراتی و امور مالی. اولین کاری که ما بعد از برگزاری کنگره پنجم انجام دادیم، سفر به عراق و متصل کردن این مجموعه به آیت‌الله خمینی بود. آن موقع هنوز امام به ایشان اطلاق نمی‌شد. جریان این دیدار هم جالب است. من به عنوان دانشجویی مسلمان و از اروپا به نمایندگی از طرف اتحادیه از طریق

\*\* به عنوان مثال، در سفری که شاپور غلامرضا پهلوی به آلمان داشت، قرار شد از مسجد و مرکز اسلامی هامبورگ دیدن کند. شهید بهشتی آن روز از هامبورگ خارج شد تا با او دیداری نداشته باشد. نظیر این‌گونه مسائل و درگیریهای ایشان با کنسولگری کم نبود.

\*\*\* نظر به اینکه مطالب فوق در یک سخنرانی مطرح شده، ممکن است تاریخها یا شماره کنگره‌ها به صورت دقیق ذکر نشده باشد.

آقای دعایی با آقای خمینی رابطه برقرار کردم. آن زمان فصلنامه‌های سیاسی - عقیدتی تحت عنوان اسلام مکتب مبارز منتشر می‌کردیم که چهار شماره آن منتشر شده بود. در این نشریه هم اسم آقای خمینی به عنوان مرجع بزرگ آورده می‌شد. البته این مسأله در جنبش دانشجویی آن مقطع چندان آسان هم نبود. برای اینکه انجمن اعضایی داشت که مقلد مراجع دیگر بودند و زیاد خوششان نمی‌آمد که آقای خمینی مرجع علی‌الاطلاق اتحادیه قلمداد شود، اما تعداد آنها در حدی نبود که مانع این حرکت سازمانی بشوند و ما نتوانیم از وجود امام استفاده و هدایتهای لازم را ببریم. بنده با قرار قبلی به نجف آمدم و به آقای دعایی گفتم که حامل گزارش کتبی و مفصلی از وضعیت سیاسی خارج از کشور، وضعیت احزاب سیاسی، جنبشهای مختلف، حرکت دانشجویی و... برای آقا هستم. ضمن اینکه به نمایندگی از سوی سازمان دانشجویان مسلمان ایرانی آمدم و برنامه و تشکیلات و اهداف و نیز اطلاعات لازم دیگر در مورد این سازمان را برای ایشان آورده‌ام. دلم می‌خواست که اولین جلسه ملاقات بنده با ایشان بر اساس آشنایی قبلی و سابقه خانوادگی استوار نباشد، تا هم من عکس‌العمل طبیعی ایشان را ببینم و هم ایشان با من به‌طور طبیعی به عنوان یک نماینده جنبش دانشجویی خارج از کشور برخورد کنند. من به عنوان یک دانشجو به منزل آقا رفتم. آقای دعایی به آقایی که در را باز کرد و ظاهراً آقای رضوانی بود، گفت که خدمت آقا بگوئید یکی از دانشجویان خارج از کشور از اروپا آمده و می‌خواهد شما را ببیند. او هم پیام را رساند و من هم خدمت آقا رسیدم. سلام کردم و تا نشستم نگاهی پرمهر به من کردند و گفتند که شما آقا صادق هستید یا آقا جواد. به این ترتیب تمام نقشه‌ها نقش بر آب شد. مهم این است که ایشان خیلی سالهای قبل بنده را در قم دیده بودند، از هوش، درایت و ذکاوت ایشان حیرت کردم. به هر حال ابتدای ملاقات با تعارفات معمول گذشت و سپس به طور مفصل وضعیت خارج از کشور را تشریح کردم و گفتم که هدف از تشکیل انجمن اسلامی، اسلامی کردن حرکت‌های سیاسی دانشجویی برای تشکیل حکومت اسلامی است که مصادف با طرح بحث ولایت فقیه از سوی ایشان بود. بعدها، با پیامهایی که ما از ایشان برای کنگره‌های تشکیلاتی می‌گرفتیم، توانستیم مبارزه یا مخالفت‌هایی را که مخالفین ایدئولوژیکی ما در جنبش دانشجویی در مقابل سازمان انجمنهای اسلامی گروه فارسی زبان به عمل آوردند، خنثی کنیم.

علاوه بر این، در داخل کشور هم دکتر علی شریعتی فعالیتش را آغاز کرده بود. آقای مطهری

فعالیت گسترده‌ای را در مقیاس فرهنگی آغاز کرده بود. آقایان بهشتی و شبستری هم در هامبورگ بودند. به این ترتیب ما دیگر به لحاظ فکری کمبود نداشتیم و تغذیه ایدئولوژیک بچه‌ها خیلی آسان شده بود. برخلاف سالهای اول که جز کتابهای مهندس بازرگان چیزی نداشتیم که در اختیار دانشجویان قرار دهیم و این در مقابل آثار متعدد و پر قدرت مارکسیستی که همراه با کلاسهای آموزشی در اختیار بچه‌ها قرار می‌گرفت، کافی نبود. در این مقاطع، جنبش اسلامی دانشجویی هم به دلیل ارتباط با داخل کشور از طریق افرادی که رفت و آمد داشتند، هم اطلاع از فعالیتهای داخلی کشور، هم سیاسی تر شدن فعالیتهایش، هم به دلیل خوراک مضاعف ایدئولوژیک که از داخل کشور می‌رسید، حمایت و هدایت مستقیم و غیر مستقیم آقایان بهشتی و شبستری، راهنماییهای خیلی به موقع و حمایت قوی امام از انجمنهای اسلامی، انسجام و هویتی پیدا کرد. امام به صورت کتبی برای کنگره‌های سالانه پیام می‌فرستادند. یادم هست اولین پیامی که از امام خمینی (س) در کنگره خوانده شد آن چنان جو کنگره را به التهاب آورد که اصلاً منشأ یک خیزش جدید شد. بچه‌ها وقتی به شهرهای خودشان بازگشتند این پیام را تکثیر کردند و به دیگران رساندند و در اولین شماره مجله مکتب مبارز هم چاپ شد و بعد نشریات دیگر هم آن را چاپ کردند. ارتباط با امام عامل ایجاد یک زندگی جدید در بین دانشجویان ایرانی شد. دانشجویانی که هیچ چیز نداشتند و فقط به واسطه اعتقادات مذهبی توانسته بودند خودشان را حفظ کنند. این بچه‌ها در آن سالهای ۴۶ و ۴۷ اگرچه در بیرون توان لشکر کشیدن مقابل آن قدرت عظیم نیروی انسانی کتفدراسیون را که از حمایت احزاب کمونیست اروپایی برخوردار بود نداشتند، اما از درون احساس قدرت می‌کردند.

از این مقطع، درگیری با کتفدراسیون برای ما به اعتباری آسانتر شده بود و به اعتباری مشکلتر. آسانتر شده بود چون هر کسی از ایران می‌آمد، خیلی راحت روی او اثر می‌گذاشتیم. بچه‌هایی که می‌آمدند اغلب مذهبی بودند. وقتی که شعارها و کتابها و نشریات آنها در اختیارشان قرار می‌گرفت و ما می‌گفتیم مراقب باش منحرف نشوی، فقط آنها را می‌دیدند و بچه‌های ما آنها را جذب می‌کردند. البته ما کمکهای زیادی به بچه‌های تازه وارد می‌کردیم و اصلاً در هر انجمن و هر واحد، کمیسویی داشتیم به نام کمیسیون تازه واردها. افراد این کمیسیون وظیفه داشتند به کسانی که تازه وارد می‌شدند برای گرفتن اجازه اقامت، ثبت نام در کلاس زبان،

گرفتن پذیرش، گرفتن خانه و... کمک کنند. به این اعتبار سربازگیری از کنفدراسیون که شدت ایدئولوژیکی شده بود برای ما آسانتر شده بود. اما مشکلتر شدنش به این دلیل بود که در محافل بین‌المللی که ما می‌خواستیم برویم و از آنها برای برخی تظاهرات یا اطلاعیه‌ها حمایت و پشتیبانی بگیریم آنها قدرتمندتر از ما بودند، چون احزاب کمونیست از آنها حمایت می‌کردند. این عدم تعادل چندان زیاد طول نکشید. با نزدیکی امام موسی صدر به اتحادیه و ورود دکتر چمران به لبنان و مدرسانی آنها به ما برای آشنایی با جنبشهای انقلابی خاورمیانه و عمدتاً لبنان و جنبش فلسطینی شاخه الفتح و شاخه مسلمانان فلسطینی، ارتباط با جنبش آزادیبخش فلسطین و رهبران مسلمان آن و خود یاسر عرفات که در آن دوران یک چریک مسلمان و انقلابی و بسیار محبوب بود، ارتباط با جنبش آزادیبخش الجزایر و اریتره آغاز شد و خود این ارتباطات به ما رسمیت و قدرت تبلیغاتی بیشتری می‌بخشید و ارتباط ما را با مراکز جهانی و انقلابی باز می‌کرد. اینجا بود که ما به فکر گسترده‌تر کردن کارهای تشکیلاتی و فرهنگی افتادیم. در کنار فصلنامه ایدئولوژیک مکتب مبارز به خاطر توجه خاصی که آقای خمینی نسبت به مسأله فلسطین داشتند، از طریق امام موسی صدر و با واسطه دکتر چمران به مسلمانان فلسطینی نزدیک شدیم و یک شاخه فرهنگی اتحادیه را صرفاً به مسأله فلسطین اختصاص دادیم و فصلنامه‌ای تحت عنوان مجموعه کرامه به اعتبار واقعه کرامه منتشر کردیم که چندین شماره از آن به چاپ رسید. یک هفته نامه دیگر هم تحت عنوان قدس داشتیم که جنبه خبری و سیاسی داشت؛ یعنی به اعتبار محتوای ایدئولوژیک، سیاسی بود، نه به اعتبار یک حزب سیاسی. هر پیام سیاسی، هر هدف سیاسی یا هر تاکتیک سیاسی که در آن عنوان می‌شد می‌بایست از یک پشتوانه ایدئولوژیک بهره‌مند باشد. توجه ما بخصوص بر این بود که دانشجویان در درون انجمن به میزانی در فعالیتهای سیاسی سهیم شوند که از لحاظ ایدئولوژیک رشد پیدا کرده‌اند. ما نمی‌خواستیم دانشجوی سیاسی احساساتی بی‌پروانیم که شب مسلمان بخوابد و صبح مارکسیست هیجان‌زده بیدار شود.

اینجا باید به نکته‌ای در مورد تأمین هزینه‌های جاری و هزینه چاپ نشریات اشاره کنیم. در اولین ملاقاتی که با امام داشتم خدمت ایشان عرض کردم یکی از اصول اساسی اتحادیه انجمنهای اسلامی، استقلال مالی است. استقلال نه به این معنا که از کسی کمک مالی دریافت

نمی‌کنیم، بلکه به این معنا که به صورت مشروط و با نام و نشان از کسی کمک مالی دریافت نمی‌کنیم. در واقع، تأمین نیازهای مالی ما در ابتدا به این صورت بود که اعضا خودشان موظف بودند هزینه‌های عادی و فوق‌العاده را تأمین کنند. در مقاطعی که ضرورتاً باید هزینه‌ای را متحمل می‌شدیم، افراد باید هزینه‌ها را تأمین می‌کردند. در مورد هزینه‌های عادی هم یا مبالغی را به صورت حق عضویت می‌پرداختند، یا کلیه اعضا یک درصد از درآمد ماهانه خود را در قلکی، به نام قلک یک درصد، می‌ریختند و آن را برای اتحادیه می‌فرستادند، یا نشریات را می‌فروختند و درآمد حاصله را برمی‌گرداندند و یا کارهای تبلیغاتی می‌کردند (مثلاً خودکار و لوازم التحریر را از کمپانیها ارزان و به صورت عمده می‌خریدند و به قیمت متعارف می‌فروختند). هر عضو اتحادیه هم موظف بود درآمد یک روز کار خود را، که ترجیحاً پانزدهم خرداد تعیین شده بود، به صندوق مالی اتحادیه بپردازد. بنابراین، تا حدی نیازهای مالی را خودمان تأمین می‌کردیم. هزینه کارهایی را هم که در رابطه با تشکیلات انجمن بود بچه‌ها خودشان در محل تأمین می‌کردند. مثلاً در کنگره‌های سالانه که داشتیم افراد از مناطق دور و نزدیک می‌آمدند. ممکن بود دانشجویی از بیست کیلومتری بیاید و دانشجوی دیگری از دو هزار کیلومتری. ما برای اینکه فشار مالی مضاعفی به کسی وارد نشود، هزینه‌های سفر را سرشکن می‌کردیم؛ یعنی از تک تک افراد می‌پرسیدیم از کجا آمده‌اند و هزینه مسافرتشان چقدر بوده است. ممکن بود کسی سیزده مارک کرایه داده باشد و دیگری هفتصد مارک. کلیه کرایه‌ها را جمع می‌کردیم و بر تعداد افراد تقسیم می‌کردیم و برای همه همان مقدار را در نظر می‌گرفتیم. مثلاً هزینه سفر به کنگره به میانگین متوسط برای هر فرد اگر صد مارک محاسبه می‌شد، به این ترتیب از کسی که سیزده مارک کرایه داده بود هشتاد و هفت مارک می‌گرفتیم و به کسی که هفتصد مارک کرایه داده بود ششصد مارک برمی‌گرداندیم. یکی دیگر از راههای درآمد ما از طریق فروش کتابهایی بود که شرکت سهامی انتشار برای ما می‌فرستاد. با وساطت دکتر شریعتی و چند تن از مسئولین حسینیه ارشاد، تجار حسینیه تقبل کرده بودند هزینه کتابهایی را که ما از شرکت سهامی انتشار دریافت می‌کردیم، بپردازند. ما این کتابها را در اروپا می‌فروختیم و درآمد آن را برای انجمن هزینه می‌کردیم.

کارهای عملیاتی که انجمن داشت، مثل کارهای فنی مربوط به چاپ نشریات، به دوش خود افراد بود. چاپ یک کتاب یا مجله کارهای عملی و اجرایی زیادی دارد. مسئول انتشارات موظف بود نیروهای اجرایی را، که ممکن بود ۲۰۰ - ۳۰۰ کیلومتر یا بیشتر با هم فاصله داشته باشند، با هم هماهنگ کند تا مطالب تهیه شود، تایپ شود، اصلاح شود، به شورای سردبیری برود و مراحل کار انجام پذیرد تا مجله آماده چاپ شود. مراحل چاپ هم همین قدر دردمسر داشت. مسئول انتشار باید همه این مشکلات را به جان می‌خرید تا مجله چاپ شود. تا این مقطع مهم‌ترین هزینه خارجی ما هزینه چاپ و هزینه ارسال توسط پست بود.

در سفر دومی که سال بعد به عراق رفتم و خدمت امام رسیدم، همین‌طور که هزینه‌ها را عنوان می‌کردم، ایشان گفتند که تهیه چاپخانه چقدر برای شما هزینه دارد. من رقم را گفتم و امام فرمودند من تأمین می‌کنم. بنابراین هزینه چاپخانه را هم امام دادند. ماشین چاپی خریدیم و چون نمی‌توانستیم برای چاپ از مقامات رسمی اجازه انتشار بگیریم، به صورت مخفی شروع به کار کردیم. باید جایی را اجاره می‌کردیم که صاحبخانه نفهمد ما آنجا چه کار می‌کنیم. حالا شما حساب کنید نشریه در تیراژ نسبتاً بالا باید چاپ، صفحه‌بندی، صحافی، بسته‌بندی و به اداره پست حمل می‌شد و کسی هم نمی‌فهمید. نه صاحبخانه، نه همسایه، نه خیرچینان ساواک و نه هیچ کس دیگر. باید برای چاپ این نشریات کاغذ می‌آوردیم، بُرش می‌زدیم، چاپ می‌کردیم، بعد نشریات را پست می‌کردیم و بسیاری نکات فنی را رعایت می‌کردیم، اما کسی نمی‌فهمید.

حدود سال ۱۳۵۰ دیگر انجمنهای اسلامی اروپا و آمریکا و کانادا با حمایت امام و مرکز اسلامی هامبورگ و بزرگانی در داخل کشور و نیز حمایت‌های مالی و فکری و سیاسی امام صدر و ارتباط با سازمانهای انقلابی مسلمان توسط چمران، سازمانی قدرتمند شده بودند. حمایت امام به اتحادیه، خیلی توان و قدرت و هویت داده بود. تلاشهای مرحوم مطهری و دکتر شریعتی و آثار مهندس بازرگان خوراک فکری زیادی مهیا کرده بود و مرحوم شهید بهشتی و آقای شبستری و نیز سفرهای امام موسی صدر به اروپا و سخنرانیهای ایشان و هم برپا کردن سمینارهای ایدئولوژیکی مرتب و مکرر و همچنین سمینارهای منطقه‌ای، خلاصاً ایدئولوژیک را پر می‌کردند.

از شخصیت‌های دیگر هم نظیر دکتر حبیبی و دکتر چمران و این اواخر آقای خاتمی و نیز دکتر سروش که در آن دوران در انگلیس بود برای سخنرانی در سمینارها دعوت می‌کردیم. سمینارهای سه روزه می‌گذاشتیم و دانشجویان منطقه می‌آمدند و سعی داشتیم بچه‌های گروه‌های چپ هم شرکت کنند تا در مورد موضوعاتی که مطرح می‌شود نظر بدهند و درگیری فکری به وجود بیاید و این درگیریها موجب سازندگی بیشتر شود. در واقع، کوشش می‌کردیم مخالف را به بحث بکشانیم تا هم خودمان در بحثهای عقیدتی قویتر شویم، هم بچه‌ها روش بحث و مجادله علمی را یاد بگیرند، هم رشد و بالندگی فکری بیشتر شود و هم برتری فکر و منطق اسلامی بر همگان ثابت شود.

در این مقطع، واقعه‌ای در ایران اتفاق افتاد که خیلی از مسائل را تحت شعاع خود قرار داد و آن لو رفتن تشکیلات سازمان مجاهدین خلق، یعنی گروه سی و پنج نفر مرکزی (حنیف نژاد و باکری و بقیه) بود. اینها بعضاً به صورت خیلی مخفی با ما ارتباط داشتند، اما چون عضو یک جنبش مسلحانه در داخل کشور بودند، طبیعی بود که ارتباطشان با یک سازمان علنی دانشجویی باید غیر آشکار می‌بود. آنها حتی در انجمنهای دانشجویی و سمینارهای باز هم وارد نمی‌شدند. ارتباط ما با آنها بسیار حساس، مخفی و محدود بود و اگر کمکی از دست ما بر می‌آمد برایشان انجام می‌دادیم. البته قبل از این سازمان، جنبش سیاهکل اعلام موجودیت کرده بود. جنبشی که وابسته به چریکهای فدایی خلق بود و اندیشه‌های مارکسیستی داشت. درست است که حرکت مسلحانه آنها در مقیاس سیاسی و دانشجویی بُعد تبلیغاتی جهانی به خود گرفت، اما زیاد نتوانست در بچه‌های مسلمان عقده به وجود آورد. اولاً، به این دلیل که در مدت زمانی نه چندان طولانی، سازمان مجاهدین خلق اعلام موجودیت کرد. ثانیاً، آن قدر توانایی ایدئولوژیک در بین بچه‌ها به وجود آمده بود که بتوانند بگویند در شرایط کنونی ایران لزومی ندارد جنبش حتماً مسلحانه باشد و حتماً ملت ایران باید مشی مائو یا چه‌گوارا یا فیدل کاسترو را دنبال کند. این مسأله موجب تحولی عمیق در خارج از کشور شد. می‌توان گفت که اصلاً موجب افول کیفی و کمی جنبش دانشجویی غیر مسلمان در خارج از کشور گردید. به این دلیل که کنفدراسیون دیگر محل برخورد احزاب و گروه‌های چپ و سوسیالیستی شده و خصلت صنفی سیاسی

دانشجویی آن کم‌رنگ شده بود و همه این تحولات موجب شد که جنبش دانشجویان مسلمان خارج از کشور، در مقابل کنفدراسیون و سازمانهای مارکسیستی ایرانی قدرت زیادی پیدا کند. در همین ایام بود که فکر تأسیس یک سازمان جهانی مسلمانان گروه فارسی زبان به ذهن ما رسید. کنگره‌های مشترک واحدها و انجمنهای اروپا و آمریکا و کانادا برگزار می‌شد. مکتب مبارز ارگان مشترک دو سازمان شد. گروه فارسی زبانان اروپا و آمریکا و کانادا با سردبیری مشترک، مشی مشترک، کنگره سالانه آمریکا، کنگره سالانه اروپا، نماینده تشکیلات از آنها در کنگره اروپا از اینها در کنگره آمریکا و کانادا و... این چنین بود که فکر تأسیس کنفدراسیون جهانی دانشجویان مسلمان گروه فارسی زبان با پیوستن شاخه خاورمیانه به همت و کوشش و وجود دکتر چمران در لبنان به اتحادیه اروپا و آمریکا و کانادا، قویتر شد. چون هسته‌های دانشجویی در دانشگاههای خاورمیانه شکل گرفته بود و از طریق دوستان ایشان می‌توانستیم در پاکستان نیز واحدهایی تأسیس کنیم. در مدت دو سه سال مکاتباتی با دانشجویان ایرانی و مسلمان دانشگاههای کشورهای شبه قاره هند تا فیلیپین داشتیم. سال ۱۳۵۴ برای اولین بار به نمایندگی از طرف اتحادیه، به کشورهای پاکستان، هند و فیلیپین رفتیم تا مقدمات تأسیس واحدهای منسجم منطقه‌ای و قاره‌ای در مقیاس و در چهارچوب سازمانی و تشکیلاتی اتحادیه فراهم شود که یک یا دو سال بعد در کنگره‌ای جهانی یا هم و درهم ادغام شوند.

البته در این زمان چند واقعه ناخوشایند هم برای کنفدراسیون دانشجویان ایرانی پیش آمد. مثلاً چند تن از سران کنفدراسیون که جزئی از شاخه‌های مارکسیستی بسیار فعال بودند، تصمیم گرفتند که به ایران بیایند تا با تشکیل سلولهای مخفی، حزب طبقه کارگر را تأسیس، ایجاد یا فعال کنند. اینها وقتی وارد کشور شدند دیدند «اعلیحضرت» انقلابی خیلی زیباتر از انقلاب سرخی که قرار است اینها به راه بیندازند، بدون خون و خونریزی انجام داده و انقلابش خیلی سفید و قشنگ است. اینها تصمیم گرفتند مبلغ انقلاب سفید شاهنشاهی شوند. یکی از این افراد پرویز نیکخواه بود که به رادیو رفت و در خدمت تبلیغات رژیم قرار گرفت و دیگری هم کوروش لاشایی نام داشت که ما اصلاً نفهمیدیم سرنوشتش چه شد. یادم هست در همان موقع دکتر حبیبی مقاله‌ای در خبرنامه جبهه ملی سوم در مورد این افراد نوشت. البته دکتر حبیبی قبلاً با

نیکخواه در جلسات کنفدراسیون درگیری لفظی و سیاسی زیادی داشت، بخصوص در کنگره سالانه کنفدراسیون که در شهر هایدلبرگ آلمان برگزار شد، رو در رویی و مناظره سیاسی و عقیدتی خیلی قشنگی بین این دو صورت گرفت. عنوان مقاله دکتر حبیبی این بود: «حیف پرویز چه زود جوان مرگ شد.» هنوز کنفدراسیون از ضربه‌ای که توسط نیکخواه و لاشایی خورده بود، فارغ نشده بود که ده، دوازده نفر دیگر از اعضا آن به ایران رفتند. ثابتی، مرد شماره یک ساواک، همه آنها را پشت دوربین تلویزیون برد و اطلاعات آنها را در مورد کنفدراسیون گرفت و علیه کنفدراسیون از آن استفاده کرد. این ضربه هم ضربه دیگری بود که به کنفدراسیون وارد شد.

ماجرای تبلیغاتی مهمی هم برای ما پیش آمد. در شهرهای شمالی آلمان بیماری زردی یا یرقان رواج پیدا کرد. روزنامه‌های وابسته به آژانس جهانی یهود، علت شیوع این بیماری را حضور کارگران مسلمان ترک در کارخانجات مولد محصولات غذایی اعلام کردند. دلیل این امر هم قوانین اسلام اعلام شده بود. می‌گفتند، چون مسلمانان طبق آیین مذهبی خود باید در شستشوی خود در توالت از دست استفاده کنند، لذا این بیماری و عامل شیوع آن که در مدفوع انسان وجود دارد، توسط دست این کارگران در کارخانجات به مواد غذایی و از آنجا به مصرف‌کنندگان منتقل شده است.

آقای شبستری در مرکز اسلامی هامبورگ بیانیه‌ای دادند و ضمن تشریح دستورات مذهبی و تأکید اسلام بر نظافت و عدم ضرورت مباشرت دست، این تبلیغات را شگردی از سوی صهیونیسم بین‌الملل اعلام کردند. واحدهای عضو اتحادیه هم در شهرهای خود و در مقیاس دانشگاهها و پخش اعلامیه‌هایی در سطح شهرهای تحصیلی خود، جنجال فراوانی به پا کردند. از طرف اتحادیه و نیز مرکز اسلامی هامبورگ به مقامات قضایی آلمان شکایتهای متعددی تسلیم شد و این عمل روزنامه‌های آژانس یهود را توهین به مسلمانان و کارگران مسلمان ترک اعلام کردند. بالاخره با تلاشها و جنجالهای زیاد دانشجویی و مطبوعاتی و اعلام رأی دادگاه عالی آلمان به نفع مسلمانان، اداره مرکزی کار آلمان رسماً اعلام کرد، ایراد این اتهام به کارگران مسلمان فاقد مبنا بوده و باید از مسلمانان عذرخواهی شود.

اسناد و مدارک و روزنامه‌های این ایام را من چند هفته بعد در سفری به نجف، ضمن گزارشی

کامل از تبلیغات آژانس بین‌المللی یهود، خدمت امام عرضه کردم. چند روز بعد ایشان در درسشان خطاب به طلاب از این حرکت دانشجویان مسلمان، قدردانی فراوانی کردند. ما نوار این درس و تقدیر ایشان را در اروپا تکثیر کردیم.

در برابر آن وضعی که برای کنفدراسیون پیش آمده بود، این پیروزی در برابر روزنامه‌های گردن کلفت آژانس بین‌المللی یهود، احساس زیبایی را برای بچه مسلمانها پدید آورد.

ما از هر سو نشئه پیروزی بودیم، چون هم حمایت‌های ایدئولوژیک داشتیم، هم حمایت‌های سیاسی، هم تعداد واحدها و انجمن‌های سازمان و همچنین تعداد افراد گسترش پیدا کرده بود، پول هم بیشتر داشتیم و از داخل ایران حمایت مالی سیاسی و تبلیغاتی می‌شدیم و نشریات مربوط به ما هم افق گسترده و وسعت و تنوع زیادی پیدا کرده بود. با حکم دادگاه عالی آلمان، مطبوعات آژانس یهود را هم شکست داده بودیم. اما این نشنگی، زیاد طول نکشید. سازمان مجاهدین خلق از درون متلاشی شد و اعلام تحول ایدئولوژیک کرد. خبر ناگوار کودتا در سازمان مجاهدین و ماجرای شریف واقفی به ما رسید و اعلام شد که سازمان مجاهدین خلق یک سازمان مارکسیستی بوده است. قبل از اینکه این خبر به طور رسمی منتشر شود، دکتر چمران آن را به ما اطلاع داد. سران اتحادیه بلافاصله در شهر بوخوم آلمان جمع شدند تا در مورد این قضیه و پیش‌بینی و پیشگیری تبعات آن تصمیم‌گیری کنند. چون این خبری نبود که بشود آن را مخفی نگه داشت و تا سه، چهار روز دیگر سر زبانها می‌افتاد. ما می‌خواستیم قبل از انتشار خبر، پادزهری برای آن تدارک ببینیم و واحدها را در مقابل هجوم تبلیغاتی چپ‌ها و اکسینه کنیم. تصمیم گرفتیم بیست، سی نفر از بچه‌های سر و زبان‌دار و بسیار خوب را جمع کنیم و از نظر سیاسی و تبلیغاتی و عقیدتی آنها را آموزش داده و به واحدها اعزام کنیم و قبل از اینکه خبر این کودتا از طرف رقبای ما پخش شود، خودمان آن را در انجمنها مطرح کنیم و توجیه مناسبی برای آن داشته باشیم. به این صورت که مثلاً دیدید بالاخره صحت نظر و آنچه آقای خمینی در مورد عدم ضرورت مبارزه مسلحانه در شرایط فعلی گفته بود به کرسی نشست. چون ما همگی خیلی تلاش کرده بودیم که یک تأیید تلویحی در مورد مجاهدین از امام بگیریم و ایشان به هیچ وجه زیر بار نرفتند. حتی از ایران هم نامه‌های زیادی از طرف چهره‌های مهم و سرشناس مبارزه

می‌آمد که در آنها این خواسته از ایشان مطرح شده بود، اما امام زیر بار نمی‌رفت. خاطره‌ای در این باره دارم که ذکر آن بی‌لطف نیست. یادم هست که آقای صدر حاج سید جوادی، که اولین وزیر کشور بعد از انقلاب بود، در سال ۱۳۵۴ به فرانکفورت آمد و به ما اطلاع داد که هم می‌خواهد عده‌ای از بچه‌های فعال اتحادیه و نیز افرادی را که با داخل کشور ارتباط دارند، ببیند و هم پیامی از بعضی از آقایان علما دارد که باید به آقا برسند و از آقا جواب کتبی بگیرد. از پاریس، بیروت، چند شهر آلمان و نیز از آمریکا در فرانکفورت جمع شدیم. مطالبی که مربوط به خودمان بود انجام شد. مطلب مربوط به آقا، نامه‌ای بود که پنج تن از علمای شیراز برای امام نوشته بودند و در آن اجازه خواسته بودند که به دلیل عُسرت و تنگدستی اعضای خانواده این گروه سی و چند نفره سران مجاهدین که اعدام شدند از محل ثلث، حداقل هزینه زندگی برای این خانواده‌ها تأمین شود. در نامه نوشته شده بود که آقایانی که نامه را امضا کردند در مورد این خواسته اتفاق آرا دارند. این نامه را آقایان امضا کرده بودند و برای آن پاسخ کتبی می‌خواستند. من مأمور شدم تا در نجف خدمت امام برسم. خدمتشان رفتم و قضیه را عنوان کردم و خوشحال بودم که الان ایشان موافقت می‌کنند، من هم به صورت تلگرافی اطلاع می‌دهم و بعد پاسخ کتبی امام را برای آقایان ارسال می‌کنم. ایشان نامه را گرفتند و خواندند، اما پاسخ دادن بیش از حد طول کشید، فهمیدم اتفاقی افتاده که ایشان جواب نخواهند داد. امام نامه را زمین گذاشتند و گفتند نمی‌توانم به این نامه پاسخ بدهم، به دلیل اینکه در متن نامه نوشته شده که آقایان به اتفاق این عقیده را دارند، اما امضایی که آقای محلاتی در این نامه کرده با امضاهای دیگر ایشان که من در نامه‌های دیگر از آقای محلاتی دارم، فرق دارد. احتمال می‌دهم آقای محلاتی در رودریاستی با آقایان این نامه را امضا کرده و طوری امضا کرده که من این معنی را متوجه شوم. اگر اینطور باشد مسأله اتفاق آرا درست نیست. من خودم تحقیق می‌کنم و جواب لازم را به آنها می‌دهم. حالا اینکه امام چطور تحقیق کردند و چطور جواب دادند، دیگر برای من روشن نشد.

نکته دیگری که ذکرش ضرورت دارد این است که ارتباط امام از نجف با ایران تا سالهای ۱۳۵۵ کار ساده‌ای نبوده و نمی‌توانست با سرعت انجام گیرد. روال ارتباط، ارشاد و هدایت علنی سیاسی و دادن پیامهایی به مناسبت‌های مختلف هم به این صورت بود که امام در ایام مخصوص،

مثلاً ایام حج، به صورت محدود پیام می‌فرستادند. اما وقتی مرحوم حاج احمد آقا به امام ملحق شدند، اصلاً ماجرا عوض شد. دیگر این‌طور نبود که امام در مواقع خاص پیام بفرستند. اصلاً حرکت خلق شد. حادثه آفریده شد. دیگر ماجرا از پیش تعیین می‌شد. همهٔ اینها از وقتی میسر شد که مرحوم حاج احمد آقا - قبل از اینکه از ایران برود - ارتباطات و هسته‌های تشکیلاتی در نقاط مختلف کشور فراهم کرده بود. البته اعضای این هسته‌ها هم‌دیگر را نمی‌شناختند، ولی همهٔ آنها با حاج احمد آقا ارتباط داشتند. حاج احمد آقا با افراد قابل اعتماد ارتباط تشکیلاتی برقرار کرده بود و تمام اخبار را به امام می‌رساند. به این ترتیب شرایط بسیار قابل اعتماد، سریع و مساعدی برای ارتباط امام با داخل فراهم شده بود. از جهت گروه‌ها و سازمانهای خارج از کشور هم ارتباط با سازمانهای مختلف به طرق مختلف برقرار شده بود. حالا اگر امام نیاز داشت اطلاعاتی به دست بیاورد، در عرض مدت کمی، اطلاعات را به دست می‌آورد. در واقع، شبکه اطلاعاتی و ارتباطاتی و تشکیلاتی امام برای سرعت بخشیدن به مبارزه علیه رژیم راه‌اندازی شده بود. افراد براحتی از طریق اروپا می‌توانستند پنج ساعته به تهران بیایند و یک روز بعد برگردند، یا از طریق بیروت یا از طریق دمشق یا از طرق خلیج، کویت و... براحتی رفت و آمد کنند. این کارها توسط احمد آقا سامان داده شده بود. به همین دلیل ارسال پیامها سریعتر و بیشتر شد. اصلاً حرکت، حرکت دیگری شده بود و محدودیتهایی که امام قبلاً داشتند برطرف شده بود. مجموعهٔ گسترده‌ای که حاج احمد آقا فراهم کرده بود یکجا به صورت یک سازمان بسیار قدرتمند در اختیار امام قرار گرفت. طبیعی است که رشد فعالیتها در داخل کشور، در خارج از کشور هم تأثیر می‌گذاشت. حرکت داخل کشور حرکتی صددرصد مذهبی بود، اما هنوز در خارج از کشور شعارهای «اتحاد، اتحاد»، «اتحاد، مبارزه، پیروزی» سر داده می‌شد. در داخل انجمنهای اسلامی هم هنوز - البته نه چندان گسترده - این تمایل وجود داشت که ما نباید خودمان را از مجموعه مبارزین دانشجویی خارج از کشور مجزا کنیم، چون هنوز به هدف نرسیده‌ایم. اما اعتقاد سران اتحادیه این نبود. آنها معتقد بودند درست الان وقت خط مشی و روشن کردن مواضع و زمان تسویه حساب است. در کنگرهٔ سال ۱۳۵۶ اتحادیه که با حضور نمایندگان از امریکا و خاورمیانه تشکیل شد، پیام امام به کنگره رسید که در بند دوازده یا سیزده آن آمده بود

اعضای انجمنهای اسلامی در اتحادیه‌های انجمنهای اسلامی نباید با هیچ یک از مکاتب انحرافی چپ و راست، سوسیالیسم شرقی و امپریالیسم غربی و... ارتباط تشکیلاتی داشته باشند. انجمنها باید مستقل باشند و هیچ گونه اتحادی با احزاب و سازمانهای الحادی و غیر دینی نداشته باشند. خوب، این پیام باعث قدرت انجمنها شد. مسأله‌ای هم که اوایل در مورد مرجعیت داشتیم و بعضی از اعضای اتحادیه از مراجع دیگر تقلید می‌کردند به دلیل فعالیت‌های سیاسی و گسترده سالهای آخر، کمرنگ شده بود و مقاومت زیادی در مورد آن نمی‌شد. تلاش‌های سیاسی و فرهنگی و ارتباطاتی ما در این زمان، و در دومین سفر من به هند و فیلیپین به تأسیس سازمانهای انجمنهای اسلامی شبه قاره هند در هند منجر شد. در فیلیپین هم همین‌طور. قرار شد در اواخر پاییز سال ۱۳۵۷ در کنگره سالانه اتحادیه گروه فارسی زبان در اروپا و امریکاکه در شهر هاگن (Hagen) آلمان برگزار شد، مقدمات تأسیس کنفدراسیون و سازمان جهانی دانشجویان مسلمان ایرانی برای بهار ۱۳۵۸ ریخته شود. طرح آن آماده شده بود. کنگره را با پیام کتبی امام و چند سازمان انقلابی آغاز کردیم. روز اول کنگره هنوز به شام نرسیده و گزارش سالانه مدیران به کنگره پایان نیافته بود که باخبر شدیم آقای خمینی از عراق به قصد کویت خارج شدند، اما کویت ایشان را نپذیرفته و تکلیف امام مشخص نیست. برنامه کنگره را متوقف کردیم تا تکلیف روشن شود. چند تن از سران اتحادیه مشغول بررسی مسأله شدند که چه باید انجام داد. سرانجام وقتی همان شب اعلام شد که قرار است فردا امام به پاریس بیاید، تصمیم گرفتیم برنامه کنگره موقتاً تعطیل و سه ماه بعد کنگره فوق‌العاده‌ای تشکیل شود تا به مسائل تشکیلاتی سازمان و نیز مسائل حکومت اسلامی رسیدگی کند. این کنگره فوق‌العاده اتحادیه، هشت یا ده روز قبل از پایان اقامت امام در پاریس، در مسجد شهر آخن آلمان تشکیل شد. برنامه‌ای برای بهار تدارک دیده شد که در آن، سازمان کنفدراسیون جهانی دانشجویان ایرانی مسلمان را تأسیس کنیم که برخورد کرد به جریان‌ات پیروزی سریع انقلاب. به این ترتیب، فکر تأسیس سازمان جهانی دانشجویان عملی نشد.

بعد از پیروزی انقلاب آن اتحادیه قدرتمند تقریباً تا دو سال توانست به فعالیت خود ادامه بدهد و با کمک‌های فکری آقای دکتر مقدم که به جای آقای خاتمی سرپرستی مرکز اسلامی

هامبورگ را عهده‌دار شده بود، در مقابل تبلیغات ضد انقلاب بایستد و قد علم کند.

به هر حال در شرایط و اوضاع و احوال ویژه‌ای در ایران و جهان، سازمانی تشکیل شد، اهدافی داشت، برای رسیدن به اهدافش برنامه‌ریزی و مبارزه کرد و تا حدّ زیادی به اهداف استراتژیک و نهایی خود رسید. بعد از پیروزی انقلاب، اکثر اعضای اتحادیه به ایران آمدند و ظاهراً به دلیل پیروزی انقلاب و استقرار نظام اسلامی، هدفهای اصلی از تشکل سیاسی دانشجویان مسلمان هم تحقق یافت. در شرایط جدید و دوران حاکمیت اسلام باید اهداف جدید و روشهای نوینی تدوین می‌شد. از این جهت شیوه عملکرد انجمنها به طور کلی تغییر کرد. از استقلال تشکیلاتی به در آمد و متأسفانه رنگ دولتی به خود گرفت و نتوانست به عنوان سازمانی قدرتمند در خدمت اهداف و تبلیغات جهانی نظام نوپای اسلامی درآید. فقط مسأله‌ای که برای ما مطرح است در مورد آرشیو اتحادیه است. واقعاً برای ما سؤال است که آرشیو اتحادیه کجا رفت؟ مجموعه اسناد انجمنهای اسلامی که در آن تاریخچه جنبش دانشجویی خارج از کشور، ارتباط با جنبشهای انقلابی، ارتباط با احزاب و گروههای انقلابی جهان گردآوری شده بود، چه شد؟ این مجموعه‌ای بود که باید از آن محافظت می‌شد. ما برای حفاظت از اسناد مجبور شده بودیم خانه‌ای اجاره کنیم و آنها را در آنجا نگهداری کنیم. مدتی این اسناد در شهر بوخوم نگهداری می‌شد. بعد اسناد را به شهر دیگری منتقل کردیم. اجاره یک منزل را اتحادیه می‌پرداخت، چون وضع مالی اتحادیه در آن زمان بد نبود و به خاطر ارتباطی که با بعضی از افراد توانمند و انقلابی و نیکوکار برقرار کرده بود، توانایی چنین اقدامی را داشت. اما چند سال بعد از پیروزی انقلاب معلوم نشد ماشین چاپ چه شد؟ وسایل مختلف صحافی، بسته‌بندی چه بر سرش آمد؟ حالا اینها ارزش مادی داشتند و زیاد مهم نیست، اما مجموعه اسناد واقعاً مهم است. یادم هست در سالهای ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ سه گروه را مأمور تدوین مستند مبارزات سیاسی خارج از کشور کرده بودیم که تاریخچه این مبارزات را از روز اول تدوین و تألیف کنند. این مجموعه آماده شده بود و در آرشیو موجود بود. اخیراً از یکی از برادران عضو سابق اتحادیه شنیدم که هنگام انتقال قسمتی از آرشیو از آلمان به مرکز جدید مدیران اتحادیه در انگلستان، این مدارک توسط مأموران گمرک انگلیس ضبط شده و ظاهراً تلاش برای بازپس گرفتن آنها هم نتیجه‌ای

در بر نداشته است.

نکته دیگری هم در مورد فعالیتهای دانشجویان به ذهنم آمد که گفتن آن خالی از لطف نیست. فعالیتهای دانشجویی فقط به فعالیتهای سیاسی و صنفی و ایدئولوژیک منحصر نمی‌شده؛ بلکه دانشجویان فعالیتهای خیریه و اجتماعی هم داشتند. فرض کنید اگر سیل یا طغیان رودخانه‌ای در پاکستان اتفاق می‌افتاد یا زلزله‌ای در فلان جا صورت می‌گرفت و از این قبیل مصائب طبیعی رخ می‌داد، ما بچه‌ها را در تمام مناطق بسیج می‌کردیم و برای آسیب دیدگان کمکهای مالی و نقدی و نیز دارو و کمکها و لوازم اولیه درمانی جمع می‌کردیم. خانم من که در این جلسه حضور دارد زمانی وارد آلمان شد ... در سال ۱۳۴۷ - که دو یا سه ماه بعد آن سیل مخوف و ویرانگر در پاکستان اتفاق افتاد. ما همه بچه‌های آلمان و هلند را بسیج کردیم تا در خیابانها فلک بگیرند و کمکهای نقدی مردم را برای کمک به هموعان آسیب و خسارت دیده جمع‌آوری کنند. البته برای این کار ابتدا باید از پلیس اجازه می‌گرفتیم، مسئول این کار را مشخص می‌کردیم، اطلاعاتی را که به مردم می‌دادیم در قالب اعلامیه مشخص می‌کردیم، اعلامیه‌ها را باید به پلیس نشان می‌دادیم، شماره حساب را مشخص می‌کردیم و ...

خلاصه یک شخصیت حقیقی یا حقوقی یا یک سازمان حقوقی که در آن وقت دیگر خود اتحادیه بود، باید مسئولیت این کار را می‌پذیرفت. اتفاقاً در نظرم هست که وقتی فلک می‌گرفتیم زمستان بود و هوا بسیار سرد. البته سرمای پاکستان مثل سرمای اروپا نبود، اما مردم هلند و آلمان یا اتریش فکر می‌کردند سرمای پاکستان هم به همین حد است و کمکهای زیادی می‌کردند. یا زمانی که اعلام شد رژیم عراق منزل امام را محاصره کرده و اجازه فعالیت سیاسی را از ایشان گرفته و یا ایشان را تهدید به خروج از عراق کرده است، تظاهرات گسترده‌ای در شهر بُن ترتیب دادیم. این تظاهرات عظیم دانشجویی از مقابل دانشگاه بُن شروع شد، به صورت صفوف منظم از خیابانهای شهر گذشت و در مقابل سفارت عراق در بُن اعتراض‌نامه و قطع‌نامه‌ای تسلیم مقامات دیپلماسی عراق شد. بعد صفوف تظاهرکنندگان مجدداً به میدان مقابل دانشگاه رسید و با برگزاری نماز جماعتی پایان تظاهرات اعلام شد. در این لحظه و در مقابل دوربینهای تلویزیونی خبرنگاران مجسمه‌ای مقوایی از شاه به آتش کشیده شد.

البته ذکر کلیه تلاشهای جوانان مسلمان در چهارچوب این گفتگو و صفحات محدود فصلنامه شما نمی‌گنجد. امیدوارم همین مقدار روشنگر ابعاد تأثیر حرکت امام بعد از پانزدهم خرداد ۴۲، در جریانات سیاسی و دانشجویی خارج از کشور باشد. وگرنه حرکاتی نظیر اعتصاب غذای اتحادیه در مقر واتیکان در شهر رُم و یا برنامه اعتصاب غذای مشترک اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان اروپا و برادران گروه روحانیون مبارز در پاریس و یا برگزاری باشکوه مراسم تشییع پیکر دکتر شریعتی در لندن و همچنین مجلس عظیم اربعین دکتر شریعتی در بیروت که به همت امام موسی صدر و تلاش شهید چمران و با حضور یاسر عرفات و نمایندگان جنبشهای آزادیبخش در بیروت و جمع کثیری از ایرانیان مبارز ترتیب یافت، هر کدام ماجرای جالب و ارزش سیاسی ویژه خود را دارد که در جای دیگر باید بدانها پرداخت.

## اطلاع‌رسانی

«این پژوهشکده از سالهای ۱۳۷۳ - ۱۳۷۴ با دوراندیشی مرحوم حاج سید احمد آقا و دبیرسنگها و پیگیرهای جناب آقای حمید انصاری مقدماتش فراهم شد و با تلاشهای ریاست قبلی پژوهشکده، جناب آقای دکتر نجفقلی حبیبی، تأسیس گردید و هم‌اکنون با تلاشهای صورت گرفته در رشته‌های عرفان اسلامی، فقه و حقوق اسلامی و جامعه‌شناسی انقلاب در سال گذشته اولین دوره دانشجویان پذیرش شدند و برای امسال نیز علاوه بر سه رشته سابق، در رشته‌های اندیشه سیاسی در اسلام و تاریخ انقلاب اسلامی، دانشجوی‌گزینش می‌کند».

وی در ادامه، درباره چگونگی استخدام اعضای هیأت علمی و تشکیل کادر علمی و اداری و نیز مشکلات و موانع موجود بر سر راه توسعه پژوهشکده صحبت کرد و از همکاران تقدیر و تشکر به عمل آورد.

در ادامه مراسم آیت‌الله موسوی بجنوردی، مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، درباره

### ■ مراسم تجلیل از مقام معلم در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

همزمان با هفته گرامیداشت مقام معلم، طی مراسمی در تاریخ ۷۹/۲/۱۴ با حضور جمعی از شخصیت‌های علمی و فرهنگی کشور، تولیت محترم حرم مطهر حضرت امام خمینی (س) از مقام استاد، معلم و دانشجو تجلیل به عمل آوردند.

در این مراسم که در پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی برگزار شد، آقای دکتر علی محمد حاضری، رئیس پژوهشکده، ضمن ارائه گزارش از فعالیتها و عملکردهای این مرکز، در مورد تأسیس رشته‌های تحصیلی در مقطع کارشناسی ارشد این پژوهشکده و نیز برنامه‌های آموزشی و پژوهشی آن، اظهار داشت:

ضرورت پژوهش در اندیشه‌های حضرت امام، مطالبی بیان داشت و گفت:

«هدف اصلی ما در این پژوهشکده بیان مبانی علمی امام است تا تسلیهای آینده شخصیت علمی حضرت امام را که در شخصیت انقلابی ایشان فوب شده است، باز شناسند. موفقیت عمدتاً مربوط به شخصیت علمی ایشان است والا همیشه بزرگانی بودند که منادی آزادی و حکومت اسلامی بودند. سر اینکه امام موفقیت یافت و انقلاب اسلامی به پیروزی رسید، مربوط به علم و دانش ایشان است که تقریباً تمام حوزه‌های نجف، قم، مشهد و غیره و حتی شخصیت‌های دانشگاهی ایشان را به عنوان یک مجتهد اعلم قبول داشتند و ما بایستی این بعد شخصیت ایشان را احیا کنیم و اگر موفق به این کار شدیم، آن وقت است که به اهداف خود و به هدف مرحوم یادگار امام رسیده‌ایم.»

سخنران بعدی در این مراسم حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید حسن خمینی، تولیت محترم حرم حضرت امام خمینی (س) و رئیس هیأت امنای پژوهشکده امام خمینی (س)، بود. وی ضمن تبریک فرارسیدن روز معلم به حضار، بیاناتی درباره ضرورت طرح و تدوین و شناساندن اندیشه حضرت امام ایراد فرمودند و در این رابطه، هدف پژوهشکده را علاوه بر پاسداری و ترویج اندیشه حضرت امام، پاسداری از ایدئولوژی سیاسی انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی دانستند و در این باره فرمودند:

«در گذشته معیار قدرت با امروزه متفاوت بود. مثلاً یک نظام وقتی که دارای لشکری مسلح بود، قوی پنداشته می‌شد، اما امروزه نظامهایی که بر مبنای ایدئولوژی پا بر جا هستند، زمانی قدرتمندند که ایدئولوژی آنها قدرتمند باشد. ضعف این گونه نظامها، زمانی شروع می‌شود که

ابتدا اندیشه‌های سازنده ایدئولوژی آنها دچار ضعف شود. کما اینکه ابتدا اندیشه طلوع می‌کند و به اوج قوت خودش می‌رسد و بعد یک نظام سیاسی مقتدر شکل می‌گیرد. مرحوم استاد شهید مطهری از این حیث در انقلاب ما یکی از علتهاست. چرا که یکی از پایه‌گذاران اندیشه‌ای است که این انقلاب متکی به آن است. اگر روزی خدای نکرده تصور بشود که انقلاب و نظام سیاسی موجود به سستی گراییده، مطمئن باشید که قبل از آن این اندیشه و ایدئولوژی و این نظام فکری است که دچار کاستی شده است و این پژوهشکده و مراکزی از این قبیل در حقیقت پاسدار نظام سیاسی‌اند و فکر تأسیس پژوهشکده نیز بر مبنای همین ایده که به عنوان کانونی برای دفاع از نظام عقیدتی و نظام جمهوری اسلامی باشد، نضج گرفته و به عمل درآمده است.»

ایشان همچنین از خدمات آقای دکتر حاضری تشکر کردند و از آقای دکتر حسن عابدی جعفری، ریاست جدید پژوهشکده، به دلیل قبول مسئولیت قدردانی نمودند و رهنمودهایی در این باره بیان داشتند.

آخرین سخنران جلسه، آقای دکتر عابدی جعفری بود که در سخنان خود ضمن تشکر از بنیانگذاران پژوهشکده و رؤسای سابق آن کارکردن برای حضرت امام (س) را افتخاری برای همه دانست و افزود:

«هیچ تردیدی در این نیست، چون فرصت خدمت دنیایی را پیدا کرده‌ایم و در خدمت متاسب به حضرت امام هستیم و این لیاقت بزرگی می‌خواهد و همین‌که - انشاء الله - این کار را با انگیزه الهی صورت دهیم که برای همه ما - انشاء الله - صورت گرفته و خواهد گرفت، ذخیره‌ای است برای آخرت همه ما. اما از آن

آرا و اندیشه‌های حضرت امام در تاریخ ۱۰ الی ۱۲ مهر ماه ۱۳۷۸ در محل اجلاس کنفرانس اسلامی حول محورها و موضوعات زیر برگزار گردید:

الف) ریشه‌های فکری و تاریخی انقلاب اسلامی؛

ب) زمینه‌ها، شرایط و عوامل پیروزی انقلاب؛

ج) تحولات انقلاب بعد از پیروزی؛

د) چالشهای نظری و چشم‌انداز آینده؛

ه) انقلاب اسلامی و تحولات سیاسی - فرهنگی بین‌المللی؛

و) مواضع و دیدگاههای امام خمینی (س) در زمینه مسائل و موضوعات مرتبط با انقلاب اسلامی.

در مراسم افتتاحیه کنگره، پس از خیر مقدم آقای دکتر حسن حبیبی، رئیس کنگره، حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمد خاتمی، ریاست محترم جمهوری، به ایراد سخنرانی پرداخت و در طی سه روز برگزاری کنگره صاحب‌نظران داخلی و خارجی به ارائه آثار و دیدگاههای خود پرداختند.

همچنین، دبیرخانه کنگره خلاصه مقالات کنگره، مجله تبیین (در دو شماره) و نیز کتاب تبیین را که شامل معرفی کنگره‌های علمی برگزار شده توسط مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) تا سال ۱۳۷۸ است به طبع رسانده است.

طرف دغدغه‌های بسیاری هم دارد، چون امام تراز را برای ما قرار دادند که کار به اساس آن تراز بسیار بسیار دشوار است و هر قدر که انسان تلاش، کوشش، پرس و جهش کند امید ندارد که به این تراز برسد، اما همین قدر که در جهت این راه حرکت می‌کند - انشاءالله - خداوند خودش از همه قبول کند.»

ایشان در ادامه صحبت خود به طرح ویژگیهای انسان کامل و توسعه یافته از دیدگاه حضرت امام پرداخت و ضابطه‌های آن را برشمرد و در این باره به تنظیم رابطه انسان با نفس خود به عنوان انسان، رابطه با طبیعت و مجموعه کائنات، رابطه انسان با سایر انسانها و رابطه انسان با خداوند اشاره کرد.

ایشان همچنین در رابطه با اهداف و برنامه‌های آینده پژوهشکده و گسترش فعالیتهای آن نکاتی را بیان داشت.

در پایان مراسم، از کارمند، مدیر، پژوهشگر، دانشجو و استاد نمونه قدردانی شد و هدایایی از طرف تولیت حرم مطهر به آنها و اولین زوج پژوهشکده اهدا گردید.

### ■ کنگره‌ها

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) در سال ۱۳۷۸، مصادف با یکصدمین سالگرد تولد امام خمینی (س)، که به نام ایشان نیز نامگذاری شد، کنگره‌هایی را در داخل کشور برگزار کرد که به طور خلاصه گزارشی از آنها عرضه می‌شود:

#### □ کنگره بین‌المللی تبیین انقلاب اسلامی

این کنگره با حضور محققان داخلی و چهل اندیشمند خارجی، در خصوص انقلاب اسلامی و

## □ کنگره امام خمینی (س) و اندیشه حکومت اسلامی

این کنگره در تاریخ ۶ الی ۸ بهمن ماه ۱۳۷۸ در دارالمفید قم برگزار گردید. در این کنگره با نگاهی دوباره به میراث گرانمایه اندیشه امام و توجه به سیره عملی زمامداری ایشان، دیدگاههای خرد و کلان امام در موضوع دین و دولت توسط صاحب نظران، محققان و پژوهشگران تحلیل، تفسیر و نقادی شد. محور و موضوعات اصلی کنگره بدین شرح است:

الف) مبانی کلامی - فلسفی؛

ب) مبانی اصولی و قواعد فقهی؛

ج) فلسفه سیاسی؛

د) ولایت فقیه و حکومت اسلامی؛

ه) تأثیرات اندیشه امام خمینی (س) بر اندیشه دینی و روحانیت.

دبیرخانه کنگره منشورات آن را به صورت یازده جلد کتاب به چاپ رسانده است که عبارتند از:

۱- کنگره امام خمینی (س) و حکومت اسلامی (۱) (مبانی کلامی)؛

۲- کنگره امام خمینی (س) و حکومت اسلامی (۲) (فلسفه سیاسی ۱)؛

۳- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۳) (فلسفه سیاسی ۲)؛

۴- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۴) (دلایل ولایت فقیه)؛

۵- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۵) (شرایط و وظایف و اختیارات ولایت فقیه)؛

۶- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۶) (نهادهای سیاسی و اصول مدنی)؛

۷- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۷) (احکام حکومتی و مصلحت)؛

۸- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۸) (روحانیت، اجتهاد و دولت)؛

۹- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۹) (مآخذشناسی اندیشه سیاسی)؛

۱۰- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۱۰) (مصاحبه‌های علمی)؛

۱۱- کنگره امام خمینی (س) و حکومت

اسلامی (۱۱) (چکیده مقالات).

همچنین این دبیرخانه خلاصه مقالات

کنگره و هفت شماره از مجله اندیشه حکومت را به چاپ رسانده است.

## ■ کتابشناسی برگزیده تاریخ انقلاب اسلامی و تاریخنگاری

عباس رجبی \*

کتابشناسی حاضر در برگزیده منابع اطلاعاتی در موضوع انقلاب اسلامی از جنبه تاریخی و همچنین موضوع تاریخنگاری (مرتبط با ویژه‌نامه این شماره پژوهشنامه متین) است. بخش تاریخ انقلاب اسلامی دارای شش موضوع فرعی زیر است:

۱- کلیات: دربرگیرنده سیر تاریخی انقلاب اسلامی قبل و بعد از انقلاب است و به علت آنکه حضور عینی آن، خصوصاً توأم با دوران حکومت پهلوی دوم می‌باشد تاریخ این دوران در این بخش و موضوعات فرعی دیگر نیز منظور گردیده است.

۲- اسناد و مدارک: کلیه اسناد و مدارکی که به صورت مجموعه و یا موردی در نشریات تخصصی بررسی شده است.

۳- وقایع و حوادث: اتفاقات و رویدادهای دوران انقلاب اسلامی به صورت موردی همانند: ۱۵ خرداد، طیس، کاپیتولاسیون، ۱۷ شهریور، جنگ تحمیلی و ...

۴- سرگذشت‌نامه‌ها و خاطرات: زندگینامه و خاطرات افرادی (بجز زندگینامه کلی امام خمینی (س) که به علت بنیانگذاری انقلاب در بخش کلیات آورده شده است) که در پیروزی و مبارزه در راه انقلاب نقش داشته‌اند.

۵- احزاب و گروهها: کلیه احزاب، گروهها و تشکلهای سیاسی که به صورت علنی و مخفی در مبارزه با حکومت پهلوی حضور و یا بعد از انقلاب در حفظ و تداوم و یا تضعیف آن نقش داشته‌اند.

۶- شهرها و اماکن: شهرها و اماکن خاص در دوران انقلاب اسلامی که به بیان مبارزه مردم این شهرها و اتفاقات رخ داده در آنها می‌پردازد.

به علت محدودیت صفحات پژوهشنامه، موضوع انقلاب اسلامی از تاریخ ۱۳۴۰ به بعد بجز موارد خاص گردآوری و از بین نشریات منابع اطلاعاتی، بیشتر به نشریات تخصصی و پژوهشی استناد شده است.

کتابشناسی حاضر بر اساس نام پدیدآورندگان حقیقی و در صورت نامشخص بودن آن بر اساس عناوین هر مدخل القبایی شده است. عناوین کتابها، پایان‌نامه‌ها و نام هر نشریه برای تشخیص بهتر پررنگتر گردیده است.

علامتهای اختصاری به کار رفته در این کتابشناسی عبارتند از:

ش: شماره نشریه ج: جلد

ص: صفحه

دو نقطه (: بعد از تاریخ انتشار: شماره صفحه

## □ کتابشناسی تاریخ انقلاب اسلامی

### کلیات

- آبراهامیان، یرواند. *ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی*. ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیر شانه‌چی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸، ۵۷۲ ص.
- آموزگار، جهانگیر. *فراز و فرود دودمان پهلوی*. ترجمه اردشیر لطفعلیان. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۵، ۶۸۷ ص.
- احمدی، اشرف. *ایران در گذشته و حال*. تهران: [بی‌نا]، ۱۳۵۰، ۵۶۰ ص.
- اردمن، پل. *آخرین روزهای امریکا*. ترجمه پرویز محبت، حسین منیر عباسی. تهران: جام، ۱۳۶۲، ۲۷۰ ص.
- استمپل، جان دی. *درون انقلاب ایران*. ترجمه منوچهر شجاعی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷، ۴۶۴ ص.
- افراسیابی، بهرام. *ایران و تاریخ*. تهران: زرین، ۱۳۶۴، ۶۳۲ ص.
- الگار، محمد. *انقلاب اسلامی در ایران*. ترجمه مرتضی اسعدی، حسن چیدری. تهران: قلم، ۱۳۶۰، ۱۶۰ ص.
- الموتی، مصطفی. *ایران در عصر پهلوی*. [بی‌جا: بی‌نا]، ۱۳۶۷ - ۱۳۷۱، ۱۶ ج.
- امام خمینی (س) *از آغاز تا تبعید*. تهیه‌کننده سازمان تبلیغات اسلامی، ستاد منطقه ۲ کشوری. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- امیرعلایی، شمس‌الدین. *صعود محمدرضا شاه به قدرت یا شکوفایی دیکتاتوری*. تهران: دهخدا، ۱۳۶۱، ۴۱۹ ص.
- انصاری، حمید. *حدیث بیداری: نگاهی به زندگینامه آرماتی - علمی و سیاسی امام خمینی (س) (از تولد تا رحلت)*. تهران: چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸، ۲۵۸ ص.
- *انقلاب ایران به روایت رادیو بی‌بی‌سی*. زیر نظر عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: طرح نو، ۱۳۷۲، ۶۰۷ ص.
- *انقلاب نور*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۰، ۴ ج.
- ایرانلو، علی. *از جنگ جهانی دوم تا جنگ ایران و عراق*. قم: بقیة الله، ۱۳۵۹، ۵۰۹ ص.
- ایرن برگو، هارالد. *ساواک (دژخیم غرب)*. ترجمه سعید فرهودی. تهران: طوس، [بی‌تا]: ۱۳۹ ص.
- بازرگان، مهدی. *انقلاب ایران در دو حرکت*. تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۳، ۲۶۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . *شورای انقلاب و دولت موقت و سیمای دولت موقت از ولادت تا رحلت*. تهران:

نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲، ۷۵ ص.

- باقی، عمادالدین. بررسی انقلاب ایران. قم: تفکر، ۱۳۷۰، ۵۰۳ ص.

\_\_\_\_\_ . تحریر تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی ایران. قم: تفکر، ۱۳۷۳، ۵۹۱ ص.

- بخشنده، فرهاد. روزشمار انقلاب اسلامی ایران. با همکاری مجید محسنی. تهران: محیا، ۱۳۷۳، ۹۲

ص.

- بری دیزجی، علی. روزها و رویدادها: سال شمسی. تهران: رامین، ۱۳۷۸، ۲ ج.

- بقائی کرمانی، مظفر. شناخت حقیقت. کرمان: حزب زحمتکشان، ۱۳۵۸، ۵۴۶ ص.

- بهنود، مسعود. از سید ضیاء تا بختیار: دولتهای ایران از اسفند ۱۳۹۹ تا بهمن ۱۳۵۷. تهران:

جاویدان، ۱۳۶۶، ۹۲۹ ص.

\_\_\_\_\_ . ۲۷۵ روز بازرگان. تهران: علم، ۱۳۷۷، ۸۴۱ ص.

- بهلری، محمدرضا. مجموعه تألیفات، نطقها، پیامها، مصاحبه‌ها و بیانات. تهران: کتابخانه بهلوی،

۱۳۵۷، ۸ ج.

- تقویم تاریخ انقلاب اسلامی (خبرها و رویدادهای روزانه مرداد ۵۶ - فروردین ۵۸). تهران:

سروش، ۱۳۶۹، ۳۱۰ ص.

- «تو در توی روابط: گذری بر مهمترین رویدادها در مناسبات ایران و امریکا ۱۳۷۷ - ۱۳۲۰». ایران فردا،

ضمیمه ش ۴۲.

- جاوید، محمدعلی. پیرامون انقلاب اسلامی و تجاوز روسها در افغانستان. قم: مالک اشتر، ۱۳۶۴،

۲۰۵ ص.

- جردن، همیلتون. بحران: آخرین سال ریاست جمهوری کارتر. ترجمه مینا عود. تهران: نو، ۱۳۶۳.

- جزئی، بیژن. تاریخ سی ساله ایران، تئوری جمع‌بندی مبارزان سی ساله اخیر در ایران. تهران:

[بی‌نا]، ۱۳۵۷، ۲ ج.

- جلالی‌پور، حمیدرضا. «علل و شرایط کوتاه مدت بسیج انقلابی (فرصتها و چگونگی پیروزی انقلاب

اسلامی ایران ۵۷ - ۱۳۵۶). صبح امروز، ۱۳۷۷/۱۱/۱۹.

- حقیگو، منوچهر. زندانیان سیاسی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۵۷، ۲۰۰ ص.

- حیدری، محمد. «انقلاب اسلامی در مطبوعات». خرداد، ۱۲ و ۱۳، ۱۳۷۷/۱۱/۱۳ و ۱، ۱۳۷۷/۱۱/۸ و

۱، ۱۳۷۸/۲/۱۸ و ۱، ۱۳۷۸/۲/۱۰، ۲۲ و ۲۳، ۱۳۷۸/۴/۲۹، ۲ و ۱۱ و ۱۹ و ۲۶، ۱۳۷۸/۵/۲۶ و ۹ و ۱۶ و

۱۱ و ۱۳۷۸/۶/۲۵ و ۱۳۷۸/۸/۱۸، ۱۳۷۸/۹/۲، ۱۳۷۸/۹/۳۰، ۷ و ۱۳۷۸/۱۰/۲۱.

- خلیلی، اکبر. گام به گام با انقلاب. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ - ۱۳۷۷، ۲ ج.

- خمینی، روح‌الله - بنیانگذار انقلاب. صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س). تهران: مؤسسه تنظیم

و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۸، ۲۲ ج.

- دبیری، واله. **بازتاب انقلاب اسلامی ایران در مطبوعات غرب شهریور ماه ۱۳۵۷ تا بهمن ماه ۱۳۵۷**. تهران: دانشگاه تهران، دانشکده علوم تربیتی، ۱۳۵۸.

- دلانوا، کریستین. ساواک. ترجمه عبدالحسین نیک گهر. تهران: طرح نو، ۱۳۷۱، ۳۲۸ ص.

- روحانی، فخر. **اهرمها: سقوط شاه و پیروزی انقلاب اسلامی**. تهران: بلبل، ۱۳۷۰، ۵۰۶ ص.

- روحانی (زیارتی)، حمید. **نهضت امام خمینی (س)**. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ۳ ج.

- **روزشمار انقلاب اسلامی**. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶ - ۱۳۷۸، ۱۰ ج.

- **روزشمار انقلاب اسلامی ایران**. تهران: سبز آرننگ، ۱۳۷۷، ۹۲ ص.

- زونیس، ماروین. **شکست شاهانه**. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو، ۱۳۷۰، ۶۱۰ ص.

- سفری، محمدعلی. **قلم و سیاست**. تهران: نامک، ۱۳۷۷، ۲ ج.

- **سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج**. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو، ۱۳۷۱، ۳۹۰ ص.

- سمیعی، احمد. **سی و هفت سال**. تهران: شباویز، ۱۳۶۶، ۱۵۸ ص.

- سنجر، ابراهیم. **نفوذ آمریکا در ایران**. تهران: مؤلف، ۱۳۶۸، ۲۱۴ ص.

- سیف‌زاده، حمید. **پاسخ به تاریخ**. تهران: عارف، ۱۳۷۱، ۴۲۸ ص.

- شاهینی شاهرودی، حسین. **انقلاب اسلامی را بشناسید**. قم: [بی‌نا]، ۱۳۶۹، ۱۴۳ ص.

- شمشری میلانی، محمدعلی. **ایران و تاریخ انقلاب اسلامی**. تبریز: نور، ۱۳۶۰.

- شوکراس، ویلیام. **آخرین سفر شاه**. سرنوشت یک متحد امریکا. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: البرز، ۱۳۶۹، ۵۵۹ ص.

- طلوعی، محمود. **بازیگران عصر پهلوی از فروغی تا فردوست**. تهران: علم، ۱۳۷۲، ۲ ج.

\_\_\_\_\_ . **پدر و پسر**. تهران: علم، ۱۳۷۲، ۸۴۴ ص.

\_\_\_\_\_ . **داستان انقلاب**. تهران: علمی، ۱۳۷۰، ۷۰۱ ص.

\_\_\_\_\_ . **شاه در دادگاه انقلاب تاریخ**. تهران: علم، ۱۳۷۴، ۳۵۲ ص.

- عاقلی، باقر. **روزشمار تاریخ ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی**. تهران: گفتار، ۱۳۷۳، ۲ ج.

\_\_\_\_\_ . **نخست وزیران ایران از مشیرالدوله تا بختیار (۱۲۸۵ - ۱۳۵۷)**. تهران: جاویدان، ۱۳۷۰، ۱۳۲۷ ص.

- عباسی، محمد. **تاریخ انقلاب ایران**. تهران: شرق، ۱۳۵۸.

- فالت، کن. **فرار عقابها**. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: نشر نو، ۱۳۶۳، ۴۹۴ ص.

- فردوست، حسین. **ظهور و سقوط سلطنت پهلوی**. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۱، ۲ ج.

- فوزی، ولی‌الله. *حماسه‌های اسلامی ملت به رهبری امام خمینی (س)*. قم: دارالفکر، [بی‌تا]، ۵۶۸ ص.
- فولادزاده، عبدالامیر. *شاهنشاهی پهلوی در ایران*. قم: کانون نشر اندیشه‌های اسلامی، ۱۳۶۹، ۳ ج.
- فراگوزلو، محمد. «۲۰ سال انقلاب اسلامی، ۲۰ ماه دولت خاتمی». *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال ۱۳، ش ۱۳۷ - ۱۳۸، (بهمین و اسفند ۱۳۷۷): ۶۰ - ۷۱.
- کرباسچی، غلامرضا. «روزشمار روابط ایران و آمریکا». یاد، سال ۱۳، ش ۵۱ - ۵۲ (پاییز و زمستان ۱۳۷۷): ۱۶۹ - ۲۱۸.
- کریمی، علیرضا. *رژیم شاه و آزمون‌گیری از طلاب*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۱۳۳ ص.
- کیا، ب. *ارتش تاریکی*. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۲۱۱ ص.
- لاکو، والتر؛ کاتم، ریچارد. *چرا شاه سرنگون شد*. ترجمه محمد علی آتش‌برگ. تهران: بین‌الملل، ۱۳۶۲، ۱۵۰ ص.
- لدین، مایکل؛ لوئیس، ویلیام. *کارترو و سقوط شاه - روایت دست اول*. ترجمه ناصر ایرانی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ۱۰۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . *هزیمت یا شکست آمریکا*. ترجمه احمد سمعی. تهران: نشر ناشر، ۱۳۶۲، ۳۲۸ ص.
- مازندی، یوسف. *ایران، ایرقدردت قرن؟*. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: البرز، ۱۳۷۳، ۷۲۳ ص.
- محیط مافی، هاشم. *تاریخ انقلاب ایران*. تهران: فردوسی، ۱۳۶۳.
- مدنی، جلال‌الدین. *تاریخ سیاسی معاصر ایران*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰، ۲ ج.
- معتضد، خسرو. *سراب جانشین پسر*. تهران: نشر البرز، ۱۳۷۴، ۲ ج.
- منصوری، جواد. *بیست و پنج سال حاکمیت بر ایران*. تهران: [بی‌تا]، ۱۳۶۴، ۲۳۵ ص.
- \_\_\_\_\_ . *سیر تکوینی انقلاب اسلامی*. تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۵، ۳۷۷ ص.
- موحد، ه. *دو سال آخر، رفرم تا... انقلاب به ضمیمه انقلاب و آمریکا*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ۳۶۷ ص.
- موسوی، حسین. *پنج گفتار درباره انقلاب، جامعه، دفاع مقدس*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸، ۱۴۴ ص.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ. *تاریخ روابط خارجی ایران از پایان جنگ جهانی دوم تا سقوط رژیم پهلوی (۱۳۵۷ - ۱۳۲۴)*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸، ۳۷۹ ص.
- نجانی، غلامرضا. *سیاست بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب)*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۱، ۲ ج.
- نجمی، ناصر. *از سید ضیاء تا بازرگان - دولتهای ایران از کودتا تا ۱۲۹۹ تا آذر ۱۳۵۸*. تهران: مؤلف، ۱۳۷۰، ۲ ج.

- نگرشی کوتاه بر انقلاب اسلامی ایران. تهران: سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، ۱۳۵۹، ۱۳۳ ص.
- نوری تویسرکانی، ولی‌الله. حماسه‌های ملت به رهبری امام خمینی (س). قم: دارالفکر، ۱۳۵۷، ۵۶۸ ص.
- هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر. در رابطه با انقلاب اسلامی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴، ۱۸۱ ص.
- هویدا، فریدون. سقوط شاه. ترجمه ح. ا. مهرا. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۵، ۲۲۰ ص.
- هیکل، محمد حسنین. ایران: روایتی که ناگفته ماند. ترجمه حمید احمدی. تهران: الهام، ۱۳۶۲، ۴۰۰ ص.
- ..... ایران کوه آتشفشان. ترجمه محمد اصفیائی. قم: عادیات، ۱۳۵۸، ۲۸۰ ص.

### اسناد و مدارک

- آزاد مرد: شهید طیب حاجی رضایی به روایت استاد ساواکه. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ۲۸۴ ص.
- آیا او تصمیم دارد بپاید به ایران: مذاکرات شورای امنیت ملی ۹ و ۱۳/۷/۱۳۵۷. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۱۱۱ ص.
- استاد شهید (مرتضی مطهری) به روایت اسناد. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۳۸۸ ص.
- اسناد افتخار: نامه‌های مبادله شده بین رؤسای جمهوری ایران و عراق. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹، ۱۵۷ ص.
- اسناد انقلاب اسلامی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز چاپ و نشر، ۱۳۶۹.
- اسناد لانه جاسوسی. تهران: مرکز نشر اسناد لانه جاسوسی، ۱۳۶۲ - ۱۳۶۸، ۶۸ ج.
- اسناد و تصاویر از مبارزات خلق مسلمان ایران. تهران: ابوذر، ۱۳۵۷، ۲۴۰ ص.
- اسنادی از جمعیت‌های مؤتلفه اسلامی، جاما، حزب ملل اسلامی. تهران: دوازدهم محرم، ۱۵ خرداد، ۱۳۵۳.
- اندرمانی زاده، جلال. «اسنادی از روابط ایران و آمریکا در دوران ریاست جمهوری کندی». تاریخ معاصر ایران، سال ۳، ش ۹ (بهار ۱۳۷۸): ۱۲۳ - ۲۰۸.
- ..... «در آستانه انقلاب اسلامی: اسنادی از آخرین تلاش‌های کارگزاران حاکمیت پهلوی». تاریخ معاصر ایران، سال ۲، ش ۸ (زمستان ۱۳۷۷): ۱۳۷ - ۲۲۴.
- .....؛ حدیدی، مختار. پهلوی‌ها: خاندان پهلوی به روایت اسناد. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۸، ۲ ج.
- انقلاب اسلامی به روایت اسناد ساواکه. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ۵ ج.

- با بیست ساله‌ها. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۷، ۱۱ ج.
- بزم اهریمن: جشنهای دو هزار و پانصد ساله شاهنشاهی به روایت اسناد ساواک و دربار. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز اسناد تاریخی، ۱۳۷۷، ۲ ج.
- پاره‌ای از اعلامیه‌های منتشره در ایران در ماههای تیر و مرداد ۱۳۵۷. [بی‌جا]: سازمان دانشجویان مسلمان ایرانی، ۱۳۵۷، ۱۱۴ ص.
- تصمیم شوم، جمعه خونین. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۱۵۱ ص.
- چپ در ایران به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ۳ ج.
- حجتی کرمانی، علی؛ هاشمی رفسنجانی، علی اکبر. بعثت: ارگان مخفی دانشجویان حوزه علمیه قم در سالهای ۱۳۴۲ - ۱۳۴۴. تهران: سروش، ۱۳۷۶، ۲۱۴ ص.
- حدیدی، مختار. «پهلوی دوم و نمونه اندیشه‌های باستان‌گرایانه: نگاهی به اسناد محرمانه جشنهای ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی». تاریخ معاصر ایران، سال ۲، ش ۵ (بهار ۱۳۷۷): ۱۰۳ - ۲۱۱.
- دلدلم، اسکندر. اسرار جاسوسی آمریکا در ایران. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۵۸، ۱۴۴ ص.
- دهنوی، محمد. قیام خونین ۱۵ خرداد ۴۲ به روایت اسناد. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۰، ۲۶۲ ص.
- رستم، فرهاد. پهلوی‌ها: خاندان پهلوی به روایت اسناد. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۷۷.
- ساواک و روحانیت (بولتنهای نوبه‌ای ساواک از ۱۵/۱۲/۴۹ تا ۵۷/۶/۳۰). تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ۳۷۱ ص.
- سپهبد تیمور بختیار به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ۳۰۹ ص.
- ستم ستیزان نستوه: آیت الله حاج شیخ جواد فومنی حائری به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۷، ۳۹۹ ص.
- شریعتی به روایت اسناد ساواک. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۳ ج.
- فرازهایی از تاریخ انقلاب به روایت اسناد ساواک و امریکا. تهران: وزارت اطلاعات، روابط عمومی، ۱۳۶۸، ۳۸۰ ص.
- کاظمی، اصغر. خرمشهر در اسناد ارتش عراق. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات و هنر مقاومت، ۱۳۷۷، ۴۶۴ ص.
- کردی، علی. «یک سند خواندنی». ۱۵ خرداد، ش ۲۶ - ۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶): ۲۲۸ - ۲۵۳.
- کوچکیان فرد، حسین. «رسوایی در سوئیس». تاریخ معاصر ایران، سال ۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۶): ۱۳۵.

- ۲۰۸ -

- ماگرفتار یک جنگ واقعی روانی شده‌ایم. مشروح مذاکرات فرماندهان نظامی در تاریخ‌های ۵۷/۵/۴۴ و ۵۷/۵/۳۰. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۹۶ ص.

- مثل برف آب خواهیم شد (مذاکرات در شورای فرماندهان ارتش. تهران: نشر نی، ۱۳۶۶، ۲۶۲ ص.  
- مجموعه اطلاعیه‌های سومین شهید محراب حضرت آیت الله صدوقی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲، ۴۲۷ ص.

- منصوری، جواد. تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸، ج ۲.

- نجاری‌راد، تقی. ساواک و نقش آن در تحولات داخلی رژیم شاه. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۶۴ ص.

- نهضت آزادی ایران. صفحاتی از تاریخ معاصر ایران: اسناد نهضت آزادی ایران. تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۲، ج ۱۱.

- هاشمی‌رفسنجانی، علی‌اکبر؛ حجتی‌کرمانی، علی. مجموعه اسناد بعثت. تهران: سروش، ۱۳۶۸، ۲۱۵ ص.  
- یاران امام به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ج ۱۴.

### وقایع و حوادث

- آنتونی بویل، فرانسیس. «زمینه تحریفی بحران گروگانها در ایران»، ترجمه اسدالله نوری. سیاست خارجی، سال ۶، ش ۲ و ۳ (تابستان و پاییز ۱۳۷۱): ۹ - ۴۳.

- ابوترابی، علی‌اکبر. «خاطرات حجة الاسلام والمسلمین ابوترابی از ۱۵ خرداد». ۱۵ خرداد، سال ۵، ش ۲۱ (بهار ۱۳۷۵): ۲۴۰ - ۲۵۱.

- از خرمشهر تا قزو. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ۲۵۶ ص.

- از خونین شهر تا خرمشهر. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ، ۱۳۷۳، ۱۹۲ ص.

- اشغال لانه جاسوسی امریکا، زمینه‌ها و پیامدها. حضور، سال ۲، ش ۸ (پاییز ۱۳۷۳): ۱۶۹ - ۲۲۲.

- «امام خمینی (س) و خیزش عمومی پانزده خرداد». کیهان، ۱۷ - ۱۳۷۳/۳/۲۵.

- باقری، علی. خاطرات ۱۵ خرداد. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۰ ج.

- بکویت، چارلی. نیروی دلتا، از پلی می تا طپس. ترجمه رضا فاضل زرنندی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵، ۴۶۱ ص.

- پارسا دوست، منوچهر. ریشه‌های تاریخی اختلافات ایران و عراق (۱۵۱۴ - ۱۹۸۰)، تهران: انتشار،

- ۱۳۷۰، ۳۶۴ ص.
- \_\_\_\_\_ نقش عراق در شروع جنگ همراه با: بررسی تاریخ عراق و اندیشه‌های حزب بعث. تهران: انتشار، ۱۳۶۹، ۴۲۴ ص.
- «۱۵ خرداد به روایت بیگانگان». ۱۵ خرداد، سال ۰۲، ش ۷ (بهار ۱۳۷۱): ۵۴ - ۶۲.
- پרגاری، علی اشرف. ماجرای طبس. تهران: پاسداران، ۱۳۶۲، ۱۴۸ ص.
- «تاریخچه‌ای از توطئه رژیم شاه برای اشغال مدرسه فیضیه قم». ۱۵ خرداد، سال ۰۱، ش ۱ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۷۰): ۱۲ - ۱۹.
- تسخیر جاسوسخانه امریکا و توطئه سازش علیه انقلاب. تهران: جنبش مسلمانان مبارز، ۱۳۵۹، ۱۳۲ ص.
- تیرمن، کنت آر. سوداگری مرگ (ناگفته‌های جنگ ایران و عراق). ترجمه احمد تدین. تهران: مؤسسه فرهنگی رساء، ۱۳۷۳، ۷۶۸ ص.
- «جمعه خونین: نگرشی دوباره به فاجعه ۱۷ شهریور ۵۷». ۱۵ خرداد، سال ۰۱، ش ۳ (مرداد و شهریور ۱۳۷۰): ۲۲ - ۲۵.
- جنگ تحمیلی. تهران: وزارت ارشاد ملی، ۱۳۶۲، ۲۲۷ ص.
- جنگ تحمیلی ارمغان شوم قدرتهای شیطان. تهران: ستاد بزرگداشت پنجمین سالگرد پیروزی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲، ۹۵ ص.
- جنگ نامه. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ، [بی تا]، ج ۶.
- جوردن، هامیلتون. «بحران». جمهوری اسلامی ۱۷ و ۱۸/۱/۱۳۷۸.
- خارکوهی، غلامرضا. «جمعه سیاه از نگاه سیا». ۱۵ خرداد، سال ۰۲، ش ۸ و ۹ (تابستان و پاییز ۱۳۷۱): ۸۶ - ۹۴.
- خرمشهر در جنگ طولانی. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ، ۱۳۷۵، ۴۲۶ ص.
- درباره قیام حماسه آفرینان قم و تبریز. تهران: نهضت آزادی، ۳ ج.
- دهنوی، محمد. قیام خونین ۱۵ خرداد ۴۲ به روایت استاد. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رساء، ۱۳۶۰، ۲۶۲ ص.
- راهنمای عملیات در جنگ ۸ ساله ایران و عراق. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، اداره عملیات ستاد کل، ۱۳۶۹، ۹۶ ص.
- روایت حج خونین. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، پیام آزادی، ۱۳۶۷، ۲۹۸ ص.
- روز دوازدهم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب، ۱۳۷۷، ۲۰۸ ص.
- روز شمار جنگ ایران و عراق. تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ،

۱۳۷۲.

- زجاجی، محمدرضا، طبس، قربانی پیشگام انقلاب. مشهد: سعید، ۱۳۵۸، ۱۹۷ ص.
- سالینجر، پیر، گروگان‌گیری در ایران و مذاکرات محرمانه تهران. ترجمه جعفر ثقة الاسلامی. تهران: نوین، ۱۳۶۲، ۴۹۵ ص.
- شیرخانی، علی. «امام خمینی (س) و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲». انقلاب اسلامی، سال ۱، ش ۲ (بهار ۱۳۷۸): ۲۱۰ - ۲۲۴.
- ..... حماسه ۲۹ بهمن تبریز. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی ایران، ۱۳۷۸، ۳۶۰ ص.
- ..... حماسه ۱۷ خرداد ۱۳۵۳ مدرسه فیضیه. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ۲۹۷ ص.
- ..... «قیام ۱۹ دی ماه سال ۱۳۵۶ قم». ۱۵ خرداد، سال ۵، ش ۲۴ (زمستان ۱۳۷۵): ۴۵ - ۵۶.
- صفری، محسن. جغرافیای دفاع مقدس. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۰.
- طبس، مصداقی بر سوره قیل: نگرشی بر ماجرای طبس. تهران: مرکز نشر اسناد لانه جاسوسی امریکا، ۱۳۷۰، ۲۰۷ ص.
- طلوع فجر: وقایع پانزدهم خرداد. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱، ۱۴۳ ص.
- عسگر اولادی، حبیب الله. «شعار ما این بود یا مرگ یا خمینی، برقرار باد حکومت اسلامی: وقایع ۱۵ خرداد از زبان حبیب الله عسگر اولادی». رسالت ۱۳/۳/۱۳۷۶.
- غانله چهاردهم اسفند ۱۳۵۹: ظهور و سقوط ضد انقلاب. تهران: دادگستری جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ۹۲۶ ص.
- غنیان، محمد علی. «نگرشی کوتاه بر واقعه تاریخی پانزدهم خرداد». ۱۵ خرداد، سال ۳، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۲): ۵۹ - ۶۳.
- فاجعه هفتم تیر و امپریالیسم خبری. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲، ۷۸ ص.
- فراهانی، حمید. «کالبد شکافی یک پرونده: هفده شهریور پنجاه و هفت». گمان، سال ۲، ش ۲۷ (۱۸ شهریور ۱۳۷۶): ۲ - ۶.
- فرج پور باسمنجی، محمد. «حماسه قیام ۲۹ بهمن در تبریز». جمهوری اسلامی، ۱۳۷۴/۱۱/۲۹.
- فقیه، س. «به یاد جمعه خونین ۱۷ شهریور ۵۷». صبح امروز، ۱۳۷۸/۶/۱۷.
- فویه، کلود. نظام آل سعود. ترجمه نورالدین شیرازی. تهران: فردانش، ۱۳۶۷، ۲۰۰ ص.
- «قیام خونین ۱۹ دی و دکترین کارتر». ۱۵ خرداد، سال ۱، ش ۵ و ۶ (آذر - اسفند ۱۳۷۰): ۶۷ - ۷۵.
- کارتر، جیمی. روز: ماجرای گروگان‌گیری آمریکایی در ایران. ترجمه احمد باقری. تهران: هفته، ۱۳۶۲ (۷۰ ص).

- کعبه در خون. تهران: بنیاد شهید انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ۲۰۰ ص.
- کودتای نوژه. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۶۸، ۲۴۲ ص.
- «گزارش ۱۵ خرداد نقطه عطف انقلاب اسلامی». حضور، ش ۴ (خرداد ۱۳۷۱): ۱۴ - ۲۱.
- «گزارش لحظه به لحظه از عملیات تهاجمی کماندوهای آمریکایی به طیس در بهار سال ۱۳۵۹». ایران، ۱۳۷۴/۲/۷.
- گلن، ادوارد. آمریکا در اسارت: لحظات سرنوشت‌ساز در بحران گروگان‌گیری. ترجمه توران خاوری، سرور طلیعه. تهران: قلم، ۱۳۶۴، ۲۴۰ ص.
- «ماجرای کاپیتولاسیون و تبعید امام». ۱۵ خرداد، سال ۱، ش ۴ (مهر - آبان ۱۳۷۰): ۴۴ - ۵۲.
- مصفا، نسرين. تجاوز عراق به ایران و موضع‌گیری سازمان ملل متحد. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- «معمای طیس، توفان، تکنولوژی و چیزهای دیگر». کیهان، ۱۳۷۶/۲/۹.
- منصورى، جواد. تاریخ قیام پانزده خرداد به روایت اسناد. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸، ج ۲.
- ولایتی، علی اکبر. تاریخ سیاسی جنگ تحمیلی عراق علیه جمهوری اسلامی ایران. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
- ولز، تیم. ۴۴۴ روز: خاطرات گروگان‌گیری از دوران تسخیر لانه جاسوسی آمریکا. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۶، ۶۷۵ ص.
- «ویژه نامه ۱۵ خرداد». سروش، سال ۳، ش ۱۰۰ (۱۶ خرداد ۱۳۶۰).
- «ویژه نامه ۱۵ خرداد». کیهان، ۱۳۶۳/۳/۱۴.
- هدایتی خمینی، عباس. شورای امنیت و جنگ تحمیلی عراق علیه جمهوری اسلامی ایران. تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۰، ۳۲۹ ص.
- «هباهوی بسیار برای هیچ». یاد، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۶۴): ۸۹ - ۱۱۸، ش ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۶۵): ۲۴۹ - ۳۰۵، سال ۲، ش ۵ (زمستان ۱۳۶۵): ۱۶۰ - ۱۸۷، سال ۲، ش ۶ (بهار ۱۳۶۶): ۱۷۱ - ۱۷۸.

### سرگذشت‌نامه‌ها و خاطرات

- آبادیان، حسین. زندگینامه سیاسی دکتر مظفر بقایی. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۷، ۶۲۰ ص.
- «آخرین تلاش: توصیه‌های رضا قطبی در مورد سامان دادن اوضاع وخیم رژیم شاه در آستانه انقلاب اسلامی». همشهری، ۱۳۷۷/۱۱/۱۲.

- آزادگان بگوئید: خاطرات گروهی از اسرای ایرانی، به کوشش محمد حسن مقیسه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۲، ۲۴۸ ص.
- آزاد مرد: شهید طیب حاجی رضایی به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ۲۸۴ ص.
- آوانسیان، اردشیر. خاطرات سیاسی. تهران: سخن، شهاب، ۱۳۷۸، ۵۴۴ ص.
- آیت، محسن. «بقای بیت ذهن آیت نبود: پاسخ محسن آیت به گفتگوی صبح امروز با عزت الله سبحانی». صبح امروز، ۱۳۷۷/۱۲/۱۶.
- ارگانی، عبدالله. پنج گلوله برای شاه: گفت و شنود محمود تربتی سنجایی با عبدالله ارگانی. تهران: خجسته، ۱۳۷۸.
- از محراب تا معراج: یادواره سومین شهید محراب آیت الله صدوقی. شیراز: جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۱، ۲۴۴ ص.
- استاد شهید (مرتضی مطهری) به روایت اسناد. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۳۸۸ ص.
- اسفندیاری بختیاری، ثریا. کاخ تنهایی. تهیه و تدوین لویی والانتن، ترجمه امیر هوشنگ کاووسی. تهران: البرز، ۱۳۷۳، ۴۰۰ ص.
- اسکندری، ایرج. خاطرات ایرج اسکندری. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۷۲، ۶۶۶ ص.
- اسلامی فر کرمانشاهی، روح‌الله. «خاطرات روح‌الله اسلامی فر کرمانشاهی». به کوشش علی شیرخانی. انقلاب اسلامی، سال ۱، ش ۱. (زمستان ۱۳۷۷): ۲۲۵ - ۲۵۴.
- اصغری، محمد. ورود امام و تجلی انتظار: خاطرات دوران انقلاب از زبان محمد اصغری. جمهوری اسلامی، ۱۳۷۴/۱۱/۲۱.
- افراسیابی، بهرام. آخرین ملکه. تهران: نشر روایت، ۱۳۷۵، ۶۱۹ ص.
- \_\_\_\_\_؛ دهقان، سعید. طالقانی و تاریخ. تهران: سپهر، ۱۳۵۹، ۵۶۰ ص.
- الویری، مرتضی. خاطرات مرتضی الویری. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ۱۲۹ ص.
- الهامی، داود. «فقیهی بزرگ از خطه فارس: آیت الله شیخ بهاء‌الدین محلاتی». تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۲، ش ۸ (زمستان ۱۳۷۲): ۲۲۸ - ۲۵۲.
- امام در چشم انداز یاران: مجموعه مصاحبه‌های مجله حوزه. تهران: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸، ۳۴۴ ص.
- امینی، علی. خاطرات امینی. به کوشش یعقوب توکلی. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی،

۱۳۷۷، ۲۳۹ ص.

- انصاری، حمید. «احمد، مهاجر قبیله ایمان: زندگینامه یادگار امام خمینی». حضور، ش ۱۰ (اردیبهشت ۱۳۷۴): ۵۱ - ۱۱۵، ش ۱۱ (خرداد ۱۳۷۴): ۳۱۴ - ۳۳۹، ش ۱۴ (اسفند ۱۳۷۴): ۱۵۸ - ۱۸۷.

- ایزدی، محمد. گذری بر زندگی و اندیشه‌های آیت الله منتظری. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹، ۴۴۸ ص.

- بازرگان، مهدی. خاطرات بازرگان: شصت سال خدمت و مقاومت: گفتگو با سرهنگ غلامرضا نجاتی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۵ - ۱۳۷۸، ۳ ج.

- \_\_\_\_\_ . مشکلات و مسائل اولین سال انقلاب از زبان مهندس بازرگان. تهران: مؤلف، ۱۳۶۱، ۳۹۰ ص.

- \_\_\_\_\_ . یادداشت‌های روزانه. تهران: قلم، ۱۳۷۶، ۵۹۲ ص.

- باقرزاده، طاهره. قدرت و دیگر هیچ: بیست سال با سازمان مجاهدین خلق. تهران: مؤسسه اطلاعات، [بی تا]، ۲۱۰ ص.

- باقری، علی. خاطرات ۱۵ خرداد. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۸، ۱۰ ج.  
- بجنوردی، محمد کاظم. خاطرات سید محمد کاظم بجنوردی. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹.

- بختیار، شاپور. یکرنگی. ترجمه مهشید امیرشاهی. پاریس: [بی تا]، ۲۳۶ ص.  
- بختیاری، شهلا. شهید صدوقی عمل‌کرد، مبارزات، دیدگاهها. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۳۱۹ ص.

- بدلا، حسین. هفتاد سال خاطره. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۶۰ ص.  
- براتی، اکبر. خاطرات اکبر براتی. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ۱۵۶ ص.  
- برژینسکی، زبیگنیو. اسرار سقوط (خاطرات برژینسکی). ترجمه حمید احمدی. تهران: جامی، ۱۳۶۲، ۱۲۸ ص.

- بهرامی احمدی، حمید. «نگاهی به زندگی سیاسی، مذهبی مرحوم بازرگان». اطلاعات، ۱۳۷۳/۱۲/۱۵.  
- بهزادی، علی. شبهه خاطرات. تهران: زرین، ۱۳۷۹، ۳ ج.

- پارسونز، آنتونی. غرور و سقوط. ترجمه منوچهر راستین. تهران: هفته، ۱۳۶۳، ۲۳۰ ص.  
- پاکروان، سعیده. توقیف هویدا. ترجمه نیما همایون پور. تهران: فروزان روز، ۱۳۷۸، ۱۳۵ ص.

- پاکروان، فاطمه. خاطرات فاطمه پاکروان. ترجمه اسماعیل سلامی. تهران: مه‌اندیش، ۱۳۷۸، ۱۰۸ ص.  
- پسندیده، مرتضی. «تاریخ خاندان امام به روایت برادر امام». تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۱، ش ۳ و ۴

(بهار و زمستان ۱۳۷۱): ۱۳ - ۳۵.

- \_\_\_\_\_ . **خاطرات آیت‌الله پسندیده**. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، نشر حدیث، ۱۳۷۴، ۱۵۳ ص.
- پهلوی، اشرف. **چهره‌هایی در یک آینه: خاطرات اشرف پهلوی**. ترجمه هرمز عبداللهی. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۷، ۳۰۴ ص.
- پهلوی، محمدرضا. **اعترافات شاه مخلوع**. ترجمه منوچهر مهرجو. تهران: هفته، ۱۳۶۱، ۱۵۶ ص.
- ترکمان، محمد. **یادنامه دکتر یدالله سبحانی**. تهران: قلم، ۱۳۷۷، ۵۸۸ ص.
- تفضلی، جهانگیر. **خاطرات جهانگیر تفضلی**. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۲۴۶ ص.
- حجتی کرمانی، علی. «۱۵ خرداد ۴۲». **تاریخ و فرهنگ معاصر**، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۰): ۲۰۱ - ۲۰۵.
- \_\_\_\_\_ . «دو نامه تاریخی و منتشر نشده از همفکر و هم‌رزم، گل‌سرخ». **تاریخ و فرهنگ معاصر**، سال ۲، ش ۵ (پاییز ۱۳۷۱): ۱۶۳ - ۱۷۸.
- حجتی کرمانی، محمد جواد. «در زندان با کمونیست‌ها چه گذشت؟». **تاریخ و فرهنگ معاصر**، سال ۶، ش ۲۱ و ۲۲ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۳۷۲ - ۳۷۸.
- حسینیان، روح‌الله. **ستاره صبح انقلاب (آیت‌الله سید مصطفی خمینی)**. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، ۱۲۸ ص.
- \_\_\_\_\_ ؛ پورمحمدی، مصطفی. «شهید بهشتی از نگاه یاران». **۱۵ خرداد**، سال ۴، ش ۱۵ و ۱۶ (تابستان و پاییز ۱۳۷۳): ۸۰ - ۹۴.
- «حیات سرشار از تلاش و خدمت: نگرشی بر زندگی و مبارزات شهید باهنر». **جمهوری اسلامی**، ۱۳۷۸/۶/۸.
- خادم، حسن. **الماسی سوخته: بر اساس زندگی شهید رجایی**. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ۲ ج.
- «خاطرات مردم از زبان مردم». **۱۵ خرداد**، سال ۳، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۲): ۷۶ - ۸۵.
- خامنه‌ای، علی - رهبر انقلاب. «شیوه‌های تبلیغی امام پس از فاجعه مسجد فیضیه: خاطرات حضرت آیت‌الله خامنه‌ای از دوران شکل‌گیری انقلاب اسلامی». **جمهوری اسلامی**، ۱ و ۲/۵/۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_ . «گذری بر نهضت امام از زبان مقام معظم رهبری». **۱۵ خرداد**، سال ۴، ش ۱۴ (بهار ۱۳۷۳): ۶۷ - ۸۶.
- خامه‌ای، انور. **خاطرات سیاسی: پنجاه نفر و سه نفر، فرصت بزرگ از دست رفته**. تهران: نشر گفتار، علمی، ۱۳۷۲، ۱۰۹۱ ص.

- خسروشاهی، هادی. «چند خاطره از شهید آیت‌الله بهشتی». تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۳، ش ۹ و ۱۰ (بهار و تابستان ۱۳۷۳): ۱۸۶ - ۱۹۶.
- \_\_\_\_\_ . «یادی از دو برادر: آیت‌الله سید ابوالفضل و احمد خسروشاهی». تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۱، ش ۳ و ۴ (بهار و زمستان ۱۳۷۱): ۲۷۷ - ۲۹۸.
- خطیبی، حسین. «پهلوی دوم از سردرگمی تا خودکامگی». گفتگو از مرتضی رسولی. تاریخ معاصر ایران، سال ۲، ش ۷ (پاییز ۱۳۷۷): ۲۲۱ - ۲۷۵.
- خمینی، احمد. آراء و نظریات. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۷۵، ۲۸۴ ص.
- خوش‌نیت، حسین. سید مجتبی نواب صفوی و اندیشه‌ها، مبارزات او. تهران: منشور دانش، ۱۳۶۰، ۳۴۶ ص.
- .. دانش منفرد، علی. «لحظات انقلاب تا پیروزی از زبان عضو سناد استقبال از حضرت امام (س)». آشتیان، ش ۱۱.
- دریاباری، محمدحسین. «فشرده شرح احوال سفیران ایران و آمریکا از آغاز تا پیروزی انقلاب اسلامی». یاد، سال ۱۳، ش ۵۱ و ۵۲ (پاییز و زمستان ۱۳۷۸): ۲۱۹ - ۲۵۶.
- دستغیب، علی اصغر. خاطرات حجة الاسلام سید علی اصغر دستغیب. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۱۶۸ ص.
- دلد، اسکندر. انقلاب به روایت انقلاب‌سازان. تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، ۱۳۵۸، ۱۷۵ ص.
- \_\_\_\_\_ . زندگی و خاطرات امیرعباس هویدا. تهران: گلفام، ۱۳۷۲، ۵۰۴ ص.
- \_\_\_\_\_ . زندگی و مبارزات پدر طالقانی. [بی‌جا]: بهروز، ۱۳۵۸، ۱۷۱ ص.
- دوانی، علی. «چند خاطره از شهید مطهری». تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۶، ش ۲۳ و ۲۴ (پاییز و زمستان ۱۳۷۶): ۳۱۷ - ۳۲۵.
- \_\_\_\_\_ . خاطرات من از استاد شهید مطهری. تهران: صدرا، ۱۳۷۲، ۱۰۸ ص.
- \_\_\_\_\_ . نهضت روحانیون ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ۱۰ ج.
- دهقان، علی. «تحولات آموزشی دوران پهلوی، نگاهی از درون». گفتگو از مرتضی رسولی. تاریخ معاصر ایران، سال ۳، ش ۱۱ (پاییز ۱۳۷۸): ۲۳۹ - ۳۳۲.
- راجی، پرویز. خدمتگزار تخت طاووس. ترجمه ح. ا. مهران. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۴، ۴۱۴ ص.
- رادنی، عباس. مقاومت در زندان. تهران: قلم، ۱۳۷۸، ۶۴۰ ص.
- «راز توفان: یادنامه آیت‌الله حاج سید مصطفی خمینی». یاد، سال ۱۲، ش ۴۷ و ۴۸ (پاییز و زمستان ۱۳۷۶): ۱ - ۳۸۷.
- رجیبی، محمد حسن. زندگینامه سیاسی امام خمینی (س). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸،

۶۷۲ ص.

- رضوی، مسعود. هاشمی و انقلاب: تاریخ سیاسی ایران از انقلاب تا جنگ. تهران: همشهری، ۱۳۷۶، ۵۵۴ ص.

- رفیع‌زاده، منصور. خاطرات منصور رفیع‌زاده، آخرین رئیس شعبه ساواک در آمریکا. ترجمه اصغر گرشاسبی. تهران: اهل قلم، ۱۳۷۶، ۴۹۹ ص.

- رفیقدوست، محسن. «از فرودگاه تا بهشت زهرا، رفیقدوست از خاطرات خود می‌گوید». کار و کارگر، ۱۳۷۵/۱۱/۲۰.

- روحانی، حمید. شریعتمداری در دادگاه تاریخ. قم: دفتر مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱، ۱۷۹ ص.  
- رودباری، مجتبی. «خاطراتی از دوران تبعید حضرت امام». ۱۵ خرداد، سال ۱، ش ۵ و ۶ (آذر - اسفند ۱۳۷۰): ۵۸ - ۶۰، سال ۲، ش ۷ (بهار ۱۳۷۱): ۱۸ - ۱۹ و ۱۱۹ - ۱۲۱.

- سالوار، عباس. «اصلاحات ارضی: زمینه‌ها، ضرورتها، نحوه اجرا و پیامدها». گفتگو از مرتضی رسولی. تاریخ معاصر ایران، سال ۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۶): ۲۴۳ - ۲۷۶، سال ۲، ش ۵ (بهار ۱۳۷۷): ۲۱۳ - ۲۳۶.

- سپهبد تیمور بختیار به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ۳۰۹ ص.

- ستم ستیزان نستوه: آیت الله حاج شیخ جواد فومنی حائری به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۷، ۳۹۹ ص.

- ستوده، امیررضا. پا به پای آفتاب. تهران: پنجره، ۱۳۷۳، ۴ ج.

\_\_\_\_\_ . گفته‌ها و ناگفته‌ها از زندگی امام خمینی (ص). تهران: پنجره، ۱۳۷۵، ۴ ج.

- سبحانی، عزت الله. «در شورای انقلاب چه گذشت؟». ایران فردا، سال ۷، ش ۵ (بهار و اسفند ۱۳۷۷): ۱۱ - ۱۷، ش ۵۲ (فروردین ۱۳۷۸): ۶ - ۱۳.

- سبحانی، یدالله. «خاطرات و خطرات: گفتگو با دکتر یدالله سبحانی». صبح امروز، ۱۳۷۷/۱۰/۳.

- سعیدی، محمد؛ ابراهیم زاده، حسن. شهید سعیدی، فریادی در سکوت. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.

- سبحانی، کریم. امیدها و ناامیدها: خاطرات سیاسی کریم سبحانی. لندن: جبهه ملیون ایران، ۱۳۶۸، ۴۷۰ ص.

\_\_\_\_\_ . مصاحبه با دکتر سبحانی. گفتگو از حمید سیف زاده. قم: مؤلف، ۱۳۷۱، ۲۴ ص.

- سولیوان، ویلیام. مأموریت در ایران. ترجمه محمود مشرفی. تهران: هفته، ۱۳۶۱، ۱۹۹ ص.

\_\_\_\_\_ : پارسونز، آنتونی. خاطرات دو سفیر: اسراری از سقوط شاه و نقش آمریکا و انگلیس در

- انقلاب ایران. ترجمه محمود طلوئی. تهران: علم، ۱۳۷۳، ۶۰۶ ص.
- سیل پور (اندرزگو)، کبرا. «گفتگو با همسر بزرگوار شهید سید علی اندرزگو». کمان، سال ۲، ش ۳۶ (۲۳ دی ۱۳۷۶): ۴ و ۵، ش ۳۷ (۷ بهمن ۱۳۷۶): ۴ و ۵، ش ۳۸ (۲۱ بهمن ۱۳۷۶): ۴ و ۵.
- شاه آبادی، نصرالله. «رازهای روح الله». کمان، سال ۲، ش ۳۳ (۱۱ آذر ۱۳۷۶): ۴ - ۶.
- شریعتمداری، علی. «استمرار فعالیت‌های فرهنگی - سیاسی». تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۴، ش ۱۵ و ۱۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴): ۱۷۶ - ۱۹۸، سال ۶، ش ۲۱ و ۲۲ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۳۶۱ - ۳۶۹.
- سیاست و خردمندی: خاطرات تاریخی و سیاسی دکتر علی شریعتمداری. به کوشش علی محمد گودرزی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۸، ۱۹۶ ص.
- شریعتی به روایت اسناد ساواک. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۳ ج.
- شوکراس، ویلیام. آخرین سفرشاه. سرنوشت یک متحد آمریکا. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: البرز، ۱۳۶۹، ۵۹۹ ص.
- شهبازی، علی. محافظ شاه. تهران: اهل قلم، ۱۳۷۷، ۳۳۰ ص.
- «شهید اندرزگو: روحانی مبارز، چریک مسلمان، پدری مهربان». ۱۵ خرداد، سال ۵، ش ۲۴ (زمستان ۱۳۷۵): ۲۱۹ - ۲۴۶.
- «شهید ثانی از تبار امام خمینی». ۱۵ خرداد، سال ۱، ش ۴ (مهر و آبان ۱۳۷۰): ۱۷ - ۲۹.
- شهید دکتر باهنر، الگوی هنر مقاومت. تهران: بنیاد شهید، واحد فرهنگی، ۱۳۶۱.
- صادقی اردستانی، احمد. زندگینامه حجت الاسلام شهید محمد منتظری. قم: دفتر نشر محمد، ۱۳۶۱، ۴۴۱ ص.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله. توطئه شاه بر ضد امام خمینی در رابطه با قتل حجة الاسلام شمس آبادی و جنجال مربوط به شهید جاوید. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳، ۲۰۷ ص.
- صباغیان، هاشم. «روزهای پر اضطراب در ستاد استقبال». ایران فردا، سال ۷، ش ۵۱ (بهمن و اسفند ۱۳۷۷): ۲۹ - ۳۱.
- صدر حاج سید جوادی، احمد؛ میناجی، ناصر. «پیش نویس قانون اساسی چگونه تهیه شد». ایران فردا، سال ۷، ش ۵۱ (بهمن و اسفند ۱۳۷۷): ۲۵ - ۲۸.
- صمیمی، مینو. پشت پرده تخت طاووس. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۸، ۲۷۴ ص.
- صیاد شیرازی، امیر. خاطرات امیر شهید صیاد شیرازی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی،

۱۳۷۸، ۱۶۴ ص.

- طاهری، رجبعلی. *خاطرات رجبعلی طاهری*. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ۱۴۳ ص.

- طاهری خرم‌آبادی. *خاطرات آیت‌الله طاهری خرم‌آبادی*. به کوشش محمدرضا احمدی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ۲ ج.

- طباطبایی، صادق. «امام موسی صدر و انقلاب اسلامی ایران». *اطلاعات*، ۱۷ و ۱۳۷۸/۶/۲۰.

- عابدینی، عبدالکریم. «مروری بر تاریخ انقلاب اسلامی: خاطراتی از حجة الاسلام و المسلمین عبدالکریم عابدینی». *جمهوری اسلامی*، ۱۳۷۸/۲/۲۷.

- عسگر اولادی، حبیب‌الله. «شمار مالین بود یا مرگ یا خمینی، برقرار باد حکومت اسلامی: وقایع ۱۵ خرداد از زبان حبیب‌الله عسگر اولادی». *رسالت*، ۱۳/۳/۱۳۷۶.

- عقیقی بخشایشی، «تبادل پیام». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال ۴، ش ۱۳ و ۱۴ (بهار و تابستان ۱۳۷۴): ۱۱۶ - ۱۲۲.

\_\_\_\_\_ . «ماجرای نامه سرگشاده فضلی آذربایجان شرقی به هویدا نخست‌وزیر». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال ۲، ش ۸ (زمستان ۱۳۷۲): ۱۶۰ - ۱۶۸.

\_\_\_\_\_ . «هشدارهای امام به علی‌امینی، نخست‌وزیر». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال ۱، ش ۳ و ۴ (بهار و تابستان ۱۳۷۱): ۱۹۶ - ۲۱۱.

- علم، اسدالله. *گفتگوهای من با شاه: خاطرات محرمانه اسدالله علم*. تهران: طرح نو، ۱۳۷۱، ۲ ج.

\_\_\_\_\_ . *یادداشت‌های علم*. ترجمه علینقی عالیخانی. تهران: کتاب سرا، مازیار، مبین، ۱۳۷۷، ۳ ج.  
- علوی، زهرا. «زندگی کوچک آقای ریایی». *کمان*، سال ۳، ش ۵۱ (۳ شهریور ۱۳۷۷): ۴ و ۵، ۵۲ (۱۷ شهریور ۱۳۷۷): ۴ و ۵.

- علیپور، «خاطرات آقای علیپور از وقایع انقلاب اسلامی». *یاد*، سال ۱۳، ش ۴۹ و ۵۰ (بهار و تابستان ۱۳۷۷): ۱۳۵ - ۱۴۲.

- عمری، محمد علی. *درد زمانه*. تهران: آتران، ۱۳۷۷، ۴۸۸ ص.

- غفاری، هادی. *خاطرات حجت الاسلام والمسلمین هادی غفاری*. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۴، ۴۵۲ ص.

- فارسی، جلال‌الدین. «زوایای تاریخ معاصر». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۰): ۱۷۱ - ۱۸۱، ش ۳ و ۴ (بهار و تابستان ۱۳۷۱): ۱۸۹ - ۲۹۵.

\_\_\_\_\_ . *زوایای تاریخ*. تهران: حوزه هنری، نشر حدیث، ۱۳۷۳، ۵۷۱ ص.

- فالاحی، اوربانا. *مصاحبه با تاریخ‌سازان جهان*. ترجمه مجید بیدارنریمان. تهران: جاویدان، ۱۳۶۲، ۲ ج.

- فرمانفرمایان، ستاره؛ مانکر، دونا. دختر پارس. ترجمه اردشیر روشنگر و اصغر اندرودی. تهران: نشر البرز، ۱۳۷۷، ۵۵۲ ص.
- فلسفی، محمد تقی. *خاطرات و مبارزات فلسفی*. مصاحبه از حمید روحانی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۹۷۲ ص.
- فیروز، مریم. *خاطرات مریم فیروز*. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۴، ۲۱۲ ص.
- قاسمی، ابوالفضل. *الیگارشی یا خاندانهای حکومتگر ایران: خاندان هویدا*. تهران: رز، ۱۳۵۷، ۱۱۰ ص.
- قاسمی، توران. «شمع خونین: مروری بر زندگی و مبارزات شهید محمد منتظری». ۱۵ خرداد، سال ۶، ش ۲۶ و ۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶): ۱۳۸ - ۱۹۰.
- قره باغی، عباس. *اعترافات ژنرال: خاطرات ارتشبد عباس قره باغی*. تهران: نشر نی، ۱۳۶۶، ۲۲۴ ص.
- کتابی، محمد باقر. «حوادث نوروز ۱۳۴۲ در قم». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال ۴، ش ۱۳ و ۱۴ (بهار و تابستان ۱۳۷۴): ۱۰۸ - ۱۱۵.
- کتیرایی، مصطفی. «هیئت تنظیم اعتصاب شرکت نفت». *ایران فردا*، سال ۷، ش ۵۲ (فروردین ۱۳۷۸): ۱۸ - ۲۳.
- کرباسچی، غلامرضا. *هفت هزار روز تاریخ ایران و انقلاب اسلامی*. قم: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ج ۲.
- کردی، علی. «شهید دکتر محمد جواد باهنر به روایت اسناد». ۱۵ خرداد، سال ۵، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۷۵): ۲۲۳ - ۲۳۳.
- کمالیان، محسن؛ رنجبر کرمانی، علی اکبر. *روایت صدر*. قم: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۸، کیانوری، نورالدین. *خاطرات نورالدین کیانوری*. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۲، ۶۸۷ ص.
- گزارشی از حماسه ۱۵ خرداد در اصفهان به روایت خاطرات. قم: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ۱۲۰ ص.
- گلشایان، عباسقلی. *گذشته‌ها و اندیشه‌های زندگی یا خاطرات من*. تهران: انیشتین، ۱۳۷۷، ج ۲.
- لانیگ، مارگارت. *مصاحبه با شاه*. ترجمه اردشیر روشنگر. تهران: نشر البرز، ۱۳۷۱، ۳۷۰ ص.
- محتشمی، علی اکبر. *خاطرات حجة الاسلام والمسلمین سید علی اکبر محتشمی*. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ج ۲.
- محلاتی، . «آخرین مصاحبه شهید محلاتی پیرامون اولین مصاحبه حضرت امام». *یاد*، سال ۱، ش ۲ و ۳ (بهار و تابستان ۱۳۶۵): ۳۴۵ - ۳۵۶.
- \_\_\_\_\_ . *خاطرات و مبارزات شهید محلاتی*. به کوشش حمید روحانی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۳۶۰ ص.

- محمدی ری شهری، محمد. *خاطرات سیاسی ۶۶ - ۱۳۶۵*. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۶۸، ۲۹۳ ص.
- - «زمینه‌ها و دلایل برکناری منتظری از زبان ری شهری». *ارزشها*، سال ۳، ش ۱۳۳ (شهریور ۱۳۷۸): ۷ و ۸.
- مسعود انصاری، احمد علی. *پس از سقوط، سرگذشت خاندان پهلوی در دوران آوارگی*. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۱، ۳۱۸ ص.
- - *خاطرات سیاسی و اجتماعی (مروری به پنجاه سال تاریخ)*. تهران: علمی، ۱۳۷۴، ۹۶ ص.
- معتمد، خسرو. *هویدا: سیاستمدار پیپ، عصا، گل ارکیده*. تهران: زرین، ۱۳۷۸، ۲ ج.
- ملکی، خلیل. *خاطرات سیاسی خلیل ملکی*. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۸، ۴۸۸ ص.
- منافی ساروی، «خاطرات آقای منافی ساروی». *یاد*، سال ۱۳، ش ۴۹ و ۵۰ (بهار و تابستان ۱۳۷۷): ۱۱۵ - ۱۳۴.
- منصور، جواد. *خاطرات جواد منصور*. تهران: حوزه هنری، دفتر ادبیات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ۳۰۰ ص.
- - «زمینه‌های قیام ۱۵ خرداد». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، سال ۴، ش ۱۵ و ۱۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴): ۷ - ۲۷.
- موسوی اردبیلی، عبدالکریم. «امام موسی صدر از طلیعه داران انقلاب». *تاریخ و فرهنگ معاصر*، ویژه نامه ۵ (۱۳۷۵): ۳۹۸ - ۴۰۴.
- مهاجری، مسیح. *نقش شهید مظلوم آیت الله بهشتی در انقلاب اسلامی*. تهران: اوج، ۱۳۶۱، ۳۹ ص.
- مهران، مجید. «نقدی بر سازمان دیپلماسی ایران عصر پهلوی». گفتگو از مرتضی رسولی پور. *تاریخ معاصر ایران*، سال ۳، ش ۹ (بهار ۱۳۷۸): ۲۴۸ - ۳۲۸.
- میر طایسی، شجاع الدین. *یادواره شهدای انقلاب اسلامی: شهید محمد علی رجایی*. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱، ۲ ج.
- میزبانی، مهناز. «شهید باهنر الگوی مبارزه و آموزش». *۱۵ خرداد*، سال ۶، ش ۲۶ و ۲۷ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶): ۹۴ - ۱۳۷.
- نجاتی، غلامرضا. *ماجرای کودتای سرلشگر قومی*. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳، ۱۳۶ ص.
- نراقی، احسان. *از کاخ شاه تا زندان اوین*. ترجمه سعید آذری. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۲، ۵۱۸ ص.
- نفیسی، احمد. *برنده‌ها هم بازنده‌اند! خاطرات احمد نفیسی شهردار پیشین تهران*. تهران: علم، ۱۳۷۸، ۵۲۴ ص.

- ..... «سازمان برنامه، شهرداری تهران و عملکرد نخعیگان دوران پهلوی دوم». گفتگو از مرتضی رسولی. تاریخ معاصر ایران، سال ۲، ش ۸ (زمستان ۱۳۷۷): ۲۴۷ - ۳۲۸.
- نواب صفوی، مجتبی. فدائیان اسلام: تاریخ عملکرد، اندیشه. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۵، ۳۳۱ ص.
- ولز، تیم. ۴۴۴ روز: خاطرات گروگانگیری از دوران تسخیر لانه جاسوسی امریکا. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۶، ۶۷۵ ص.
- «ویژه نامه بیستین شهادت آیت الله حاج سید مصطفی خمینی». حضور، ش ۲۱ (پاییز ۱۳۷۶).
- «ویژه نامه رحلت آیت الله پسندیده». حضور، ش ۱۷ (پاییز ۱۳۷۵): ۳۳۵ - ۳۶۲.
- هارنی، دزموند. روحانی و شاه: گزارش یک شاهد عینی از انقلاب ایران. ترجمه کاوه باسمنجی، کاووس باسمنجی. تهران: کتاب سرا، ۱۳۷۷، ۲۶۴ ص.
- هاشمی رفسنجانی، علی اکبر. عبور از بحران: کارنامه و خاطرات هاشمی رفسنجانی. تهران: دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۸، ۶۱۱ ص.
- ..... هاشمی رفسنجانی، دوران مبارزه. زیر نظر محسن هاشمی. تهران: دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۶، ۲ ج.
- هایزر، رابرت. مأموریت مخفی در تهران. ترجمه محمد حسین عادل. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رساء، ۱۳۶۶، ۴۷۷ ص.
- هلمز، سینتیا. خاطرات همسر سفیر. ترجمه اسماعیل زند. تهران: نشر البرز، ۱۳۷۱، ۲۴۳ ص.
- هنت، یال. کشیشهای انگلیسی در دوران انقلاب اسلامی ایران. ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۵، ۱۸۳ ص.
- یاران امام به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ۱۴ ج.
- یزدی، ابراهیم. آخرین تلاشها در آخرین روزها: مطالبی ناگفته پیرامون انقلاب اسلامی ایران. تهران: قلم، ۱۳۷۷، ۳۳۶ ص.
- ..... «پشت صحنه انقلاب اسلامی در پاریس». ایران فردا، سال ۷، ش ۵۱ (بهمن و اسفند ۱۳۷۷): ۱۸ - ۲۴، ش ۵۲ (فروردین ۱۳۷۸): ۱۴ - ۱۷.
- ..... «سنجایی به چه دلیل استعفا داد». آدینه، ش ۱۰۴ (مهر ۱۳۷۴): ۶۰ ص.
- ..... «ناگفته‌هایی از دوران انقلاب و بعد از آن: گفتگو با آقای ابراهیم یزدی». گزارش، ش ۹۱ (شهریور ۱۳۷۷): ۱۲ - ۲۰.
- ..... «نقش امام موسی صدر در لبنان و انقلاب ایران». تاریخ و فرهنگ معاصر، ویژه نامه ۵ (۱۳۷۵): ۴۰۵ - ۴۱۹.
- یزدی، محمد. آیت الله یزدی و انقلاب اسلامی. زیر نظر حسین علم‌ی حسینی. تهران: هجرت، ۱۳۷۱.

۱۲۸ ص.

- یوسفی اشکوری، حسن. *در تکاپوی آزادی: سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان*. تهران: نشر بنیاد فرهنگی بازرگان، ۱۳۷۶ - ۱۳۷۸، ج ۲.

### احزاب و گروهها

- آذر افروز، بهرام. *ماجرای گناه*. [بی جا]: کتبیبه، [بی تا]، ۱۹۲ ص.

- «احزاب سیاسی در ایران». یاد، سال ۱۴، ش ۵۴ و ۵۵ (بهار - زمستان ۱۳۷۸): ۱-۶۰۷ ص.

- *اسناد کنگره نهم دمکرات کردستان ایران (کنگره قاسملو)*. [بی جا]: حزب دمکرات کردستان ایران، کمیسیون تبلیغات، ۱۳۷۰، ۲۳۶ ص.

- *اسناد و دیدگاهها: حزب توده ایران از آغاز پیدایش تا انقلاب بهمن ۱۳۷۵*. تهران: حزب توده ایران، ۱۳۶۰، ۹۸۲ ص.

- *اعترافات سران حزب توده ایران*. تهران: نگره، ۱۳۷۵، ۴۴۰ ص.

- *اعلامیه‌ها و بیانیه‌های سازمان چریکهای فدایی خلق در سال ۱۳۵۷*. تهران: سازمان چریکهای فدایی خلق، ۱۳۵۸.

- افشار، مهدی. *احزاب سیاسی ایران در متون تاریخی: ۱۳۵۷ ش - ۱۳۲۲ ق*. دانشگاه تهران، دانشکده علوم تربیتی، ۱۳۵۹، ج ۲.

- *الوند، ب. بررسی و ریشه یابی اشتباهات حزب توده ایران در چهار سال اول انقلاب*. [بی جا: بی تا]، ۱۳۶۵، ۷۹ و ۲۱ ص.

- *امیر خسروی، بابک. نظر از درون به نقش حزب توده ایران*. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۵، ۹۲۰ ص.

- *انجمن حجثیه نسلی مایوس از حرکت و انقلاب*. تهران: راه مجاهد، ۱۳۶۸، ۱۳۶ ص.

- *باقرزاده، طاهره. قدرت و دیگر هیچ: بیست سال با سازمان مجاهدین خلق*. تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۲، ۲۱۰ ص.

- *بجنوردی، محمد کاظم. «حزب ملل اسلامی»*. تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۷۰): ۱۸۲ - ۲۰۰، سال ۲، ش ۵ (پاییز ۱۳۷۱): ۱۴۸ - ۱۶۲.

- *بررسی مستندی از مواضع گروهها و رقبای انقلاب اسلامی*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۰، ۱۸۷ ص.

- *پور پیراز، ناصر. چند بگو مگو درباره حزب توده، طبری و ...*. تهران: نشر کارنگ، ۱۳۷۴، ۳۳۵ ص.

- *پيروان حق و باطل: جنایات منافقین*. تهران: دادستانی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ - ۱۳۶۶، ج ۱۰.

- *تاریخچه سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی*. تهران: سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، ۱۳۵۹، ج ۲.

- جنبش مسلمانان مبارز: اسناد و مدارک. [یبی جا]: جنبش مسلمانان مبارز، شورای انتشارات و تبلیغات، ۱۳۵۷.
- چپ در ایران به روایت اسناد ساواک. تهران: وزارت اطلاعات، مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۸، ج ۳.
- چهل سال در سنگر مبارزه. تهران: حزب توده ایران، ۱۳۶۰، ۳۸۳ ص.
- حجتی کرمانی، محمد جواد. «حزب ملل اسلامی: خاطره و تحلیل». تاریخ و فرهنگ معاصر، سال ۱، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۰): ۲۰۴ - ۲۱۷، ش ۳ و ۴ (بهار - زمستان ۱۳۷۱): ۱۷۳ - ۱۸۸.
- حدیث مقاومت. تهران: نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۵.
- حزب توده ایران از آغاز پیدایش تا انقلاب بهمن ۱۳۵۷: اسناد و دیدگاهها. تهران: حزب توده ایران، ۱۳۶۰، ۹۸۲ ص.
- حزب جاسوسان و اهداف شوروی در ایران. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲، ۸۲ ص.
- خامه‌ای، انور. پاسخ به مدعی. تهران، به نگار، ۱۳۶۸، ۱۶۷ ص.
- خندان، عباس. اعترافات سران حزب توده ایران. تهران: مرکز نشر انقلاب، ۱۳۶۲، ۷۱ ص.
- دارابی، علی. جامعه روحانیت مبارز و نقش آن در تحولات نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: سیاست، ۱۳۷۸.
- دانشگاه و انقلاب اسلامی: درآمدی بر نقش دانشگاه در تاریخ انقلاب اسلامی ایران. تهران: اداره کل تحقیق و توسعه صدا، ۱۳۷۷، ۱۴۷ ص.
- رزمجو، علی اکبر. حزب پان ایرانیست. تهران: سازمان اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۴۴ ص.
- رضوی نیا، علی. نهضت آزادی، مروری بر تاریخچه و ماهیت و عملکرد. تهران: کتاب حج، ۱۳۷۷، ۱۴۰ ص.
- روحبخش، رحیم. «بررسی عملکرد حزب مردم». ۱۵ خرداد، سال ۶، ش ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶): ۷۴ - ۱۵۰.
- رهبری مجاهدین خلق و انقلاب ایران. تهران: حزب توده، ۱۳۶۰، ۱۳۹ ص.
- سریع القلم. «شبه‌ای از عملکرد گروهکها در کردستان علیه مردم ستمدیده کرد». ۱۵ خرداد، سال ۴، ش ۱۵ و ۱۶ (تابستان و پاییز ۱۳۷۳): ۱۴۴ - ۱۵۰، سال ۴، ش ۱۷ (زمستان ۱۳۷۳): ۱۰۰ - ۱۰۶.
- سلطانی، مجتبی. خط سازش: تحلیل و بررسی تحقیقی و مستندی پیرامون تاریخچه، مواضع و عملکرد نهضت آزادی ایران. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷، ۶۳۲ ص.
- سلطانی، محمد علی. احزاب سیاسی و انجمنهای سری در کرمانشاه از فراموش‌خانه تا خانه سیاه. تهران: مؤسسه فرهنگی نشر سها، ۱۳۷۸.
- شناسنامه تشکله‌ها و احزاب سیاسی جمهوری اسلامی ایران. تهیه و تدوین وزارت کشور، دبیرخانه

- کمیسیون ماده ۱۰ احزاب. تهران: کمیل، ۱۳۷۷، ۵۸۴ ص.
- صارمی شهاب، اصغر. احزاب دولتی و نقش آنها در تاریخ معاصر ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۲۶۴ ص.
- طبری، احسان. کژراهه، خاطراتی از تاریخ حزب توده. تهران: امیرکبیر ۱۳۶۶، ۳۲۰ ص.
- فراماسونرها، روتارین‌ها و لاینزهای ایران. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ۷۱۲ ص.
- فروتن، غلامحسین. حزب توده در صحنه ایران. آلمان: هیدلبرگ، مهرابی، ۱۳۷۱.
- کیانوری، نورالدین. حزب توده ایران و مسائل جبهه متحد خلق و روند تفاهم و همکاری با سایر نیروهای انقلاب. تهران: حزب توده ایران، ۱۳۵۹، ۷۹ ص.
- \_\_\_\_\_ . گفتگو با تاریخ. تهران: نگره، ۱۳۷۶، ۶۲۰ ص.
- مارکسیستها - نهیلیستها و قیام بهمن. تهران: اتحاد مبارزه در راه آرمان طبقه کارگر، [بی تا].
- متین، افشین. کنفدراسیون: تاریخ جنبش دانشجویان ایرانی در خارج از کشور ۵۷ - ۱۳۳۲. ترجمه ارسطو آذری. تهران: شیرازه، ۱۳۷۸، ۴۶۰ ص.
- مرتضی، حجت. جناح‌های سیاسی در ایران امروز. تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۸، ۳۰۴ ص.
- معماران تباهی. تهران: مؤسسه کیهان، ۱۳۷۸، ۵ ج.
- مؤمنی، محمدباقر. درباره مسائل جنبش و حزب توده. تهران: پیوند، ۱۳۵۸، ۱۰۷ ص.
- نکوروح، محمود. نهضت خدایپرستان سوسیالیست. تهران: چاپخش، [بی تا]، ۳۰۴ ص.
- نیکو برش، فرزانه. «حزب رستاخیز و دبیران کل و قائم مقامان آن». ۱۵ خرداد، سال ۴، ش ۱۵ و ۱۶ (تابستان و پاییز ۱۳۷۳): ۳۲ - ۴۴، سال ۵، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۷۵): ۱۸ - ۲۲.
- یوسفی فر، شهرام. «شروع حرکت مسلحانه گروه‌های اسلامی و یک سند». ۱۵ خرداد، سال ۶، ش ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶): ۲۹۰ - ۳۰۰.

### شهرها و اماکن

- «اصفهان در جریان انقلاب اسلامی». یاد، سال ۱۰، ش ۳۹ و ۴۰ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴): ۲۱۷ - ۲۵۶، سال ۱۱، ش ۴۱ و ۴۲ (بهار و تابستان ۱۳۷۵): ۱۷۱ - ۲۱۱.
- «انقلاب اسلامی ایران در استان مازندران». یاد، سال ۱۲، ش ۴۵ و ۴۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۲۵۳ - ۲۷۴، سال ۱۳، ش ۴۹ و ۵۰ (بهار و تابستان ۱۳۷۷): ۱۱۳ - ۱۴۲.
- «انقلاب اسلامی در گیلان (با استفاده از مدارک ساواک و شهربانی گیلان)». به کوشش جمعی از شاگردان آیت الله احسان بخش. رشت: [بی تا]، [بی تا]، ۵۶۴ ص.
- بهجت، علی. انقلاب اسلامی در کردستان و مواضع گروه‌ها و سازمانها. [بی جا: بی تا]، ۲۵۵ ص.

- بهرامی، امیر. «چرا اهالی قم شورش کردند». یاد، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۶۴): ۱۲۱ - ۱۳۰.
- تقی زاده، محمد. شوشتر در گذر تاریخ: از عهد باستان تا انقلاب اسلامی. تهران: دارالکتاب، ۱۳۷۸، ۳۰۴ ص.
- جلالی، غلامرضا. تقویم تاریخ خراسان از مشروطه تا انقلاب اسلامی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ۵۰۰ ص.
- \_\_\_\_\_ . مشهد در بامداد نهضت امام. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸، ۳۴۹ ص.
- \_\_\_\_\_ . «نهضت اسلامی در مشهد». ۱۵ خرداد، سال ۳، ش ۱۱ (بهار ۱۳۷۲): ۲۲ - ۳۳.
- خارکوهی، غلامرضا. «یمن ماه گرگان». ۱۵ خرداد، سال ۲، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۱): ۵۶ - ۵۸.
- خداپنجه‌ای، حاجی رضا. انقلاب اسلامی و لرستان. قم: مرکز انتشارات دارالنشر اسلام، ۱۳۷۴، ۲۷۲ ص.
- خوزستان همگام با انقلاب. به کوشش ارشاد اسلامی خوزستان. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲، ۱۶۸ ص.
- درباره قیام حماسه آفرینان قم و تبریز و دیگر شهرهای ایران. [بی جا]: نهضت آزادی ایران خارج از کشور، ۱۳۵۷، ۱۰۷ ص.
- دریاباری، محمد حسین. «مساجد سنگرهای انقلاب». یاد، سال ۹، ش ۳۵ و ۳۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۳): ۷۸ - ۱۱۰، سال ۱۰، ش ۳۹ و ۴۰ (پاییز و زمستان ۱۳۷۴): ۷۷ - ۱۲۸، سال ۱۱، ش ۴۱ و ۴۲ (بهار و تابستان ۱۳۷۵): ۱۰۷ - ۱۷۰، سال ۱۲، ش ۴۵ و ۴۶ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۱۷۱ - ۲۵۱، سال ۱۳، ش ۴۹ و ۵۰ (بهار و تابستان ۱۳۷۷): ۷۷ - ۱۱۲.
- شاکری، رمضانعلی. انقلاب اسلامی مردم مشهد از آغاز تا استقرار جمهوری اسلامی. مشهد: نشر امام، ۱۳۵۹، ۳۱۳ ص.
- شیرخانی، علی. حماسه ۱۹ دی قم. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، ۴۷۱ ص.
- طالب، محمد علی. میناب و انقلاب در آئینه مطبوعات. میناب: ستاد برگزاری نماز جمعه شهرستان میناب، ۱۳۶۷، ۲۳۲ ص.
- قمی، علیرضا؛ غفاری، حسین. «ایران‌شناسی با نگاهی دیگر: انقلاب اسلامی ایران در استان مازندران». یاد، سال ۱۳، ش ۴۹ و ۵۰ (بهار و تابستان ۱۳۷۷): ۱۱۳ - ۱۴۲.
- کردی، علی. «قم، انقلاب و نگاهی به درون». ۱۵ خرداد، ش ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶): ۲۷۸ - ۲۸۹.
- «گذری بر مبارزات مردم قهرمان مشهد از ۱۷ دی ماه ۵۶ تا ۱۰ دی ۵۷». ۱۵ خرداد، سال ۲، ش ۱۰ (زمستان ۱۳۷۱): ۵۳ - ۵۵.
- «مبارزات مردم زنجان». یاد، سال ۹، ش ۳۵ و ۳۶ (پاییز و زمستان ۱۳۷۳): ۱۱۳ - ۱۷۰.
- مرادی نیا، محمد جواد. خمین در انقلاب: بررسی رخدادهای انقلاب اسلامی در خمین ۱۳۵۷ -

۱۳۴۰. [بی‌جا]. عروج: [بی‌تا]، ۷۶۴ ص.

- مظلوم زاده، مهدی. «انقلاب اسلامی در کازرون». ۱۵ خرداد، ش ۱۹ و ۲۰.
- میزبانی، مهناز. «قیام ۱۹ دی قم». ۱۵ خرداد، سال ۶، ش ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶): ۱۵۱ - ۱۶۱.
- نوربخش، حسن. چگونه پیروز شدیم: یادواره نهضت اسلامی یا چهره انقلاب در اصفهان. اصفهان: مؤسسه سمعی و بصری نوربخش، ۱۳۶۶، ۳ ج.
- نیکبخت، رحیم. «قیام ۲۹ بهمن تبریز». ۱۵ خرداد، سال ۶، ش ۲۸ (زمستان ۱۳۷۶): ۱۶۲ - ۳۰۶.
- «یادی از یکشنبه خونین گرگان». ۱۵ خرداد، سال ۱، ش ۵ و ۶ (آذر - اسفند ۱۳۷۰): ۹۸ - ۱۰۱.

### □ تاریخنگاری

- آبادیان، حسین. «تاریخنگاری بعد از انقلاب اسلامی». نامه فرهنگ، سال ۱، ش ۱ (پاییز ۱۳۶۹): ۲۸ - ۳۳.
- آدمیت، فریدون. «انحطاط تاریخ‌نگاری در ایران». سخن، سال ۱۷، ش ۱ (فروردین ۱۳۴۶): ۱۷ - ۳۰.
- \_\_\_\_\_ . «در تفکر تاریخی و روش تحقیقی». کلک، ش ۹۴ (دی ۱۳۷۴): ۲۳۵ - ۲۶۱.
- آژند، یعقوب. «تاریخنگاری ایران در قلمرو نقشبندان». دانشگاه انقلاب، ش ۱۱۲ (پاییز ۱۳۷۸): ۱۰۹ - ۱۱۸.
- آئینه‌وند، صادق. علم تاریخ در اسلام. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴، ۲۷۶ ص.
- اتحادیه، منصور. بینش و روش در تاریخ‌نگاری معاصر. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۵، ۱۳۰ ص.
- اتکینسون، آر. اف. «فلسفه تاریخ: نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ». تاریخ معاصر ایران، سال ۲، ش ۷ (پاییز ۱۳۷۷): ۸۵ - ۱۲۲.
- اجلالی، فرزاد. «موانع بیرونی و درونی تاریخ‌نگاری: جنبه‌هایی از تاریخ و تاریخ‌نگاری». روزنامه زن، ۱۳۷۷/۷/۳۰.
- ادواردز، پل. فلسفه تاریخ: مجموعه مقالات از دایرة‌المعارف فلسفه. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶، ۳۴۴ ص.
- استفورد، مایکل. «تاریخ، صنعت در حال توسعه، مدخلی بر فلسفه تاریخ: گذشته، حال، آینده». ترجمه حسینعلی نودری. تاریخ معاصر ایران، سال ۳، ش ۱۱ (پاییز ۱۳۷۸): ۹۵ - ۱۳۴.
- اسماعیلی، قربانعلی. شرح احوال و آثار و زندگانی سیاسی و شیوه تاریخ‌نگاری رشیدالدین فضل‌الله همدانی. دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، به راهنمایی نوره کسبایی، ۱۳۷۱.
- الهی، امیر سعید. «مروری بر ویژگی‌های تاریخ معاصر ایران». اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال ۱۲، ش ۱۲۹ و ۱۳۰ (خرداد و تیر ۱۳۷۷): ۱۰۲ - ۱۱۵.

- «اهمیت و اصول تاریخنگاری از دیدگاه امام خمینی». حوزه، سال ۵، ش ۳۰ (بهمن و اسفند ۱۳۶۷): ۱۴۹ - ۱۶۴.
- ایرانشهری، منوچهر. «ملاحظاتی پیرامون تاریخنگاری در ایران». همشهری، ۲۷ و ۲۸/۴/۱۳۷۳.
- بادامچیان، اسدالله. روش در تاریخ. تهران: اوج، ۱۳۶۳، ۲۲۹ ص.
- بارک، پیتر. «جامه شناسان و تاریخ نگاران: گفتگوی ناشنویان». مطالعات تاریخی، سال ۲، ش ۵ (بهار ۱۳۶۹): ۸۶ - ۱۰۷.
- باقری بیدهندی، ناصر. «فن ماده تاریخ نویسی». آینه پژوهش، سال ۹، ش ۵۰ (خرداد و تیر ۱۳۷۷): ۱۷ - ۲۰.
- بیات، کاوه. «تاریخ بیست ساله». گفتگو، ش ۸ (تابستان ۱۳۷۴): ۶۱ - ۷۰.
- \_\_\_\_\_ . «تاریخنگاری جنگ». گفتگو، ش ۲۳ (بهار ۱۳۷۸): ۱۹ - ۳۴.
- پستمر، مارک. «فوکو و نظریه عدم استمرار در تاریخ». ترجمه حسینعلی نودری. تاریخ معاصر ایران، سال ۱، ش ۱ (بهار ۱۳۷۶): ۶۴ - ۹۰.
- پمپا، لئون. «فلسفه تاریخ، چارچوبهای اساسی در آموزش فلسفه مدرن تاریخ». ترجمه حسینعلی نودری. تاریخ معاصر ایران، سال ۲، ش ۸ (زمستان ۱۳۷۷): ۸۹ - ۱۳۶.
- پوپر، کارل. فقر تاریخیگری. ترجمه احمد آرام. تهران: خوارزمی، ۱۳۵۰.
- پیش طرح تدوین تاریخ تحلیلی انقلاب اسلامی ایران». یاد، سال ۸، ش ۳۱ و ۳۲ (تابستان و پاییز ۱۳۷۲): ۱۹ - ۸۰.
- تاجبخش، احمد. تاریخ و تاریخنگاری. شیراز: نوید شیراز، ۱۳۷۶، ۲۵۲ ص.
- «تاریخنگاری از دیدگاه امام خمینی». ۱۵ خرداد، سال ۱، ش ۵ و ۶ (آذر - اسفند ۱۳۷۰): ۲ و ۳.
- «تاریخنگاری استعماری». حوزه، سال ۵، ش ۲۸ (مهر و آبان ۱۳۶۷): ۱۶۳ - ۱۸۲، ش ۲۹ (آذر و دی ۱۳۶۷): ۱۲۷ - ۱۴۶، سال ۶، ش ۳۱ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۸): ۱۶۵ - ۱۸۳، ش ۳۵ (آذر و دی ۱۳۶۸): ۱۱۷ - ۱۴۱.
- تاریخنگاری در اسلام. ترجمه و تدوین یعقوب آژند. تهران: نشر گستره، ۱۳۶۱، ۳۷۰ ص.
- تاریخنگاری در ایران. ترجمه یعقوب آژند. تهران: [بی نا]، ۱۳۶۰، ۲۳۷ ص.
- تکمیل همایون، ناصر. «وقایع نگاری». یکی قطره باران (جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خوئی). تهران: نشر البرز، ۱۳۷۰: ۱۶۵ - ۱۹۳.
- توین بی، آرنولد. مورخ و تاریخ. ترجمه حسن کامشاد. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۰، ۱۷۱ ص.
- ثاقب فر، مرتضی. «حماسه ملی و فلسفه تاریخ». نگاه نو، سال ۱، ش ۳ (آذر ۱۳۷۰): ۸۱ - ۹۹.
- «جریان‌شناسی تاریخ‌نگاری‌ها در ایران معاصر». حوزه، سال ۴، ش ۱۹ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۶):

- ۱۵۹ - ۱۷۱، ش ۲۰ (خرداد و تیر ۱۳۶۶): ۱۴۷ - ۱۶۸، ش ۲۱ (مرداد و شهریور ۱۳۶۶): ۱۳۵ - ۱۶۵، ش ۲۲ (مهر و آبان ۱۳۶۶): ۱۱۹ - ۱۴۴، ش ۲۳ (آذر و دی ۱۳۶۶): ۱۳۱ - ۱۵۰، ش ۲۴ (بهمن و اسفند ۱۳۶۶): ۱۲۵ - ۱۴۵.
- جعفریان، رسول. «مدخلی بر تاریخ معاصر ایران». **تاریخ معاصر ایران**، سال ۱، ش ۱ (بهار ۱۳۷۶): ۲۸۷ - ۲۹۸.
- - «نگاهی گذرا به تاریخ‌نگاری در فرهنگ تشیع». **آینه پژوهش**، سال ۷، ش ۴۱ (آذر و دی ۱۳۷۵): ۲ - ۱۵.
- جمال زاده، محمد علی. «شمه‌ای درباره علم و آئین تاریخ‌نگاری». **یادنامه ابوالفضل بیهقی**، مشهد: ۱۳۵۰، ۱۲۰ - ۱۳۶.
- چایلد، ورگوردون. **تاریخ**. ترجمه سعید حمیدیان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵، ۱۳۳ ص.
- حسینی، محمد. «کالینگ وود و بازاندیشی در تاریخ: بررسی و نقد کتاب مفهوم تاریخ». **تاریخ معاصر ایران**، سال ۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۷۴): ۲۸۰ - ۲۹۴.
- خاکرند، شکرالله. «نظریه جغرافیایی فلسفه تاریخ». **کیهان اندیشه**، ش ۷۷ (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷): ۴۸ - ۵۵.
- خدادادیان، اردشیر. «هرودت و تاریخ‌نگاری». **پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی**، ش ۲۱ (بهار و تابستان ۱۳۷۶): ۱۵۵ - ۱۶۶.
- **درآمدی بر تاریخ‌نگاری انقلاب اسلامی**. تهران: مزامیر، ۱۳۷۷، ۱۶۰ ص.
- دورانت، ویلیام جیمز. **درس‌های تاریخ**. ترجمه محسن خادم. تهران: ققنوس، ۱۳۷۸، ۱۶۶ ص.
- دیانی، محمد حسین. «نکات اساسی در تحقیقات تاریخی». **مطالعات تاریخی**، سال ۱، ش ۲ (تابستان ۱۳۶۸): ۱۵۹ - ۱۶۸.
- رادمنش، عزت‌الله. «فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن و متفکرین». **مطالعات تاریخی**، سال ۱، ش ۴ (زمستان ۱۳۶۸): ۴۷۱ - ۵۱۴.
- رجب‌نژاد، ابوالحسن. **تاریخ دروغ**. شیراز: لوکس (نوید)، ۱۳۶۲، ۱۰۹ ص.
- رقابی، حیدر. **چشمه‌های فلسفی تاریخ**. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۲، ۲۳۱ ص.
- روحانی، کاظم. «تاریخ و تاریخ‌نگاری در اسلام». **کیهان اندیشه**، ش ۱۷ (فروردین ۱۳۶۷): ۷۴ - ۸۰.
- ریکور، پل. «خاطره». **تاریخ فراموشی**. گفتگو، ش ۸ (تابستان ۱۳۷۴): ۴۷ - ۵۹.
- زویاب خوبی، عباس. «تاریخ‌نگاری در ایران». **تاریخ و فرهنگ معاصر**، سال ۳، ش ۱۱ و ۱۲ (پاییز و زمستان ۱۳۷۳): ۵۰ - ۶۱.
- - «درباره تاریخ و تحقیقات». **تلاش**، ش ۵۰ (شهریور ۱۳۵۴): ۲۰ - ۲۴.

- زرین کوب، عبدالحسین. *تاریخ در ترازو: درباره تاریخنگاری و تاریخنگاری*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ۳۲۳ ص.
- \_\_\_\_\_ . «تاریخنگاری در ایران معاصر». کلک، ش ۵۱ و ۵۲ (خرداد و تیر ۱۳۷۳): ۲۳ - ۲۷.
- ساماران، شارل. *روشهای پژوهش در تاریخ*. ترجمه ابوالقاسم بیگناه. مشهد: آستان قدس رضوی، معاونت فرهنگی، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۱، ۴ ج.
- سبحانی تبریزی، جعفر. *فلسفه تاریخ و نیروی محرک آن*. قم: مؤسسه مکتب اسلام، ۱۳۷۶، ۲۰۸ ص.
- ستوده، ح. *فلسفه نظری تاریخ: فلسفه علم تاریخ*. تهران: نشر پژوهشهای اسلامی، ۱۳۵۷، ۵۵ ص.
- سجادی، محمد صادق. *تاریخنگاری در اسلام*. تهران: سمت، ۱۳۷۵، ۱۶۰ ص.
- سروش، عبدالکریم. *فلسفه تاریخ*. تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۰، ۵۲ ص.
- سلیمی، مریم. *بررسی تاریخنگاری ایران در عصر صفویه*. دانشگاه الزهراء به راهنمایی رضا اشراقی، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۵.
- سیف، احمد. «یادداشتی درباره تاریخنگاری». *جامعه سالم*، ش ۲۸ (مهر ۱۳۷۵): ۷۲ - ۷۵.
- شارتیه، روزه. «تاریخ فرهنگی، رابطه فلسفه و تاریخ». ترجمه حسینعلی نوذری. *تاریخ معاصر ایران*، سال ۲، ش ۶ (تابستان ۱۳۷۷): ۱۰۱ - ۱۳۰.
- شکری، عبدالرضا. «تأثیر عناصر ایرانی در تاریخ نویسی اسلام یا خدمات متقابل اسلام و ایران در زمینه تاریخ نویسی». *تحقیقات اسلامی*، سال ۱۱ ش ۱ و ۲.
- شکوری، ابوالفضل. *جریان‌شناسی تاریخنگاری در ایران معاصر*. تهران: بنیاد تاریخ اسلامی ایران، ۱۳۷۱، ۶۰۵ ص.
- \_\_\_\_\_ . «روش تاریخنگاری مسعودی». *آینه پژوهش*، سال ۷، ش ۳۸ (خرداد و تیر ۱۳۷۵): ۲ - ۱۴.
- شهبازی، عبدالله. «انقلاب و تاریخنگاری معاصر». *صبح امروز*، ۱۳۷۷/۱۲/۴.
- \_\_\_\_\_ . «تاریخنگاری معاصر در بوته نقد». *ایران*، ۴ و ۶ و ۸ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶/۱۱/۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_ . *نظریه توطئه، صعود سلطنت پهلوی و تاریخنگاری جدید در ایران*. تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، ۱۳۷۷، ۲۰۶ ص.
- شهسا، احمد. «ملاحظات درباره تاریخ و تاریخنگاری». *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، سال ۷، ش ۷۱ و ۷۲ (مرداد و شهریور ۱۳۷۲): ۵۴ - ۵۹.
- صدیقی، عبدالحمید. *تفسیر تاریخ*. ترجمه جواد صالحی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶، ۲۰۴ ص.
- ضمیر، محمد حسن. «اصول تاریخ و تاریخنگاری». *ادب*، سال ۲۴، ش ۲ (۱۳۵۵): ۱۳۰ - ۱۳۹.
- طاهری، صدرالدین. «قرآن و تاریخ». *یاد*، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۶۴): ۱۳ - ۲۹، ش ۲ و ۳ (بهار و

- تابستان ۱۳۶۵): ۶۱ - ۱۲۴، ش ۴ (پاییز ۱۳۶۵): ۵۱ - ۸۲، سال ۲، ش ۵ (زمستان ۱۳۶۵): ۵۳ - ۸۶، ش ۶ (بهار ۱۳۶۶): ۶۳ - ۹۹، ش ۷ (تابستان ۱۳۶۶): ۵۰ - ۶۸، ش ۸ (پاییز ۱۳۶۶): ۱۵ - ۳۲.
- «طرح تدوین تاریخ انقلاب اسلامی». ۱۵ خرداد، سال ۵، ش ۲۳ (پاییز ۱۳۷۵): ۱۲۴ - ۱۸۳.
- فارسی، جلال‌الدین. *فلسفه انقلاب اسلامی*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸، ۴۷۶ ص.
- فراگز، برت. *خاطرات نویسی ایرانیان*. ترجمه مجید جلیلود رضایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷، ۳۰۴ ص.
- فرشاد، مهدی. «پژوهشی در فلسفه تاریخ ایران». *فروهر*، ش ۶ و ۷ (آبان و آذر ۱۳۶۲): ۶۴۸ - ۶۸۶.
- فرمانفرمائیان، حافظ. «نکاتی درباره مشکلات تاریخ نویسی ایران». *بررسی‌های تاریخی*، سال ۱، ش ۵ و ۶ (۱۳۴۵): ۱۶۵ - ۱۷۸.
- فصیحی، سبین. *بررسی و نقد تاریخ‌نگاری حسن پیر نیاد مشیرالدوله، محمود و عباس اقبال آشتیانی*. دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، به راهنمایی ایرج تنها تن نصری، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_ . *جریانهای اصلی تاریخ‌نگاری در دوره پهلوی*. مشهد: نشر نوید، ۱۳۷۲، ۳۹۹ ص.
- فلاح‌زاده، حسین. «تنوع برونی و درونی تاریخ‌نگاری اسلامی». *حوزه و دانشگاه*، سال ۵، ش ۱۸ (بهار ۱۳۷۸): ۵۷ - ۷۶.
- قائدان، اصغر. «مکتب تاریخ‌نگاری شام». *کیهان فرهنگی*، سال ۱۲، ش ۱۲۴ (آذر و دی ۱۳۷۴): ۲۴ - ۲۷.
- قائم مقامی، جهانگیر. *روش تحقیق در تاریخ‌نگاری*. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۵، ۱۳۰ ص.
- قیصری، علی. «حقیقت و روش در تاریخ‌نگاری و علوم انسانی ایران معاصر». *گفتگو*، ش ۱۳ (پاییز ۱۳۷۵): ۹۵ - ۱۱۳.
- کسروی، احمد. *در پیرامون تاریخ*. تهران: فردوس، ۱۳۷۸، ۱۴۸ ص.
- کیستن کلارک، جرج سیدنی رابرتس. *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در تاریخ*. ترجمه اوانس اوانسیان. تهران: اساطیر، ۱۳۶۲، ۹۲ ص.
- گدیس، جان لوئیس. «تأملی در تاریخ معاصر». ترجمه حسینعلی نودزی. *تاریخ معاصر ایران*، سال ۲، ش ۵ (بهار ۱۳۷۷): ۷۵ - ۱۰۱.
- لمبتون، آن‌کاترین سواپن فورد. *تاریخ‌نگاری در ایران*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: نشر گستره، ۱۳۶۰، ۲۳۶ ص.
- لوید، کریستوفر. «تبیین تاریخ ساختارهای اقتصادی و اجتماعی». ترجمه حسینعلی نودزی. *تاریخ معاصر ایران*، سال ۱، ش ۳ (پاییز ۱۳۷۶): ۷۱ - ۱۱۷.

- لوتیس، برنارد. «برداشت مسلمانان از تاریخ و تاریخنگاری». ترجمه فرزاد شادانپور. همشهری، ۱۱ - ۱۳۷۶/۱۱/۱۴.
- مارتین، ریموند. «دو رهیافت به فلسفه تاریخ». کیهان فرهنگی، ش ۱۲۳ (مهر و آبان ۱۳۷۴): ۱۴ - ۱۷.
- «مباحث نظری پیرامون تاریخ»، یاد، سال ۳، ش ۱۰ (بهار ۱۳۶۷): ۱۳ - ۳۰، ش ۱۱ (تابستان ۱۳۶۷): ۱۱ - ۳۴، ش ۱۲ (پاییز ۱۳۶۷): ۱۱ - ۴۰، سال ۴، ش ۱۳ (زمستان ۱۳۶۷): ۱۹ - ۲۷، ش ۱۴ (بهار ۱۳۶۸): ۱۵ - ۳۶.
- متولی حقیقی، یوسف. پژوهشی پیرامون زندگی و آثار و شیوه تاریخنگاری اعتماد السلطنه. دانشگاه فردوسی مشهد، به راهنمایی مسعود فرنود، ۱۳۷۱.
- محمود ادبی، ماموستا. «اصول و روش تاریخنگاری در عصر جدید». تبیان، ش ۹ - ۱۵.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی. فلسفه تاریخ و اجتماع. تهران: متین، ۱۳۵۲، ۲۱۲ ص.
- مرادی، مسعود. «مکتب تاریخنگاری آنال و فرناند برودل». کتاب ماه (تاریخ و جغرافیا)، سال ۲، ش ۱۵ (دی ۱۳۷۷): ۳۰ - ۳۱.
- مرتضی عاملی، جعفر. «تاریخ و تاریخ‌نگاری». کیهان اندیشه، سال ۱، ش ۳ (آذر و دی ۱۳۶۴): ۲۹ - ۳۲.
- مطهری، مرتضی. فلسفه تاریخ. تهران: صدرا، ۱۳۶۹، ۳۱۴ ص.
- معادینخواه، عبدالمجید. «تاریخ در پرتو خورشید». یاد، سال ۵، ش ۱۷ (زمستان ۱۳۶۷): ۱۳ - ۲۸، ش ۱۸ (بهار ۱۳۶۹): ۱۳ - ۲۶، ش ۱۹ (تابستان ۱۳۶۹): ۱۷ - ۳۱، ش ۲۰ (پاییز ۱۳۶۹): ۲۰ - ۳۶، سال ۶، ش ۲۱ (زمستان ۱۳۶۹): ۲۰ - ۳۷، ش ۲۲ (بهار ۱۳۷۰): ۳۳ - ۴۶، ش ۲۳ (تابستان ۱۳۷۰): ۱۱ - ۲۳.
- \_\_\_\_\_؛ واحد، سینا؛ کلهر، «خاطره و خاطرات». یاد، سال ۱، ش ۱ (زمستان ۱۳۶۴): ۱۳۵ - ۱۵۹.
- مناف زاده، علیرضا. «سرچشمه‌های تحولی شگرف در شیوه تاریخنگاری (درباره مکتب آنال)». نگاه نو، ش ۲۸ (اردیبهشت ۱۳۷۵): ۳۸ - ۶۰، ش ۲۹ (مرداد ۱۳۷۵): ۱۵۶ - ۱۸۰.
- موسوی، جمال. «درآمدی بر تاریخنگاری ایرانی و تأثیر آن در تاریخنگاری اسلامی». دانشگاه انقلاب، ش ۱۱۲ (پاییز ۱۳۷۸): ۱۰۳ - ۱۰۸.
- مهدی، محسن. فلسفه تاریخ ابن خلدون. ترجمه مجید مسعودی. تهران: شرکت انتشار علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳، ۳۹۹ ص.
- مینوی، مجتبی. «در پیش گرفتن تدابیری به جهت جمع‌آوری مواد از برای یک تاریخ ایران». بررسی‌های تاریخی، سال ۱، ش ۳ (آبان ۱۳۴۵): ۱۸۷ - ۱۹۰.
- نجفی، موسی. «تاریخنگاری معاصر». کتاب نقد، سال ۳، ش ۱۳ (زمستان ۱۳۷۸): ۲ - ۲۵.
- نوذری، حسینعلی. «تاریخنگری یا مکتب اصالت تاریخ». تاریخ معاصر ایران، سال ۳، ش ۹ (بهار

۱۳۷۸): ۸۹ - ۱۲۲.

- والشن، ویلیام هنری. *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*. ترجمه ضیاء‌الدین طباطبایی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ۲۳۲ ص.

- وحدانی، امیر. «لزوم ثبت و تفسیر همه جانبه وقایع تاریخی». *ایران فردا*، سال ۵، ش ۲۷ (مهر ۱۳۷۵): ۷۰ - ۷۱.

- ولوی، علیمحمد. «ویژگیها و روش تاریخنگای مسعودی». *فرهنگ*، سال ۹، ش ۱۹ (پاییز ۱۳۷۵): ۱۳ - ۳۲.

- هیپولیت، ژان. *مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل*. ترجمه باقر برهام. تهران: آگاه، ۱۳۷۷، ۱۵۲ ص.

- یاسپرس، کارل. *آغاز و انجام تاریخ*. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳، ۳۷۱ ص.

- یاوری، نگین. «تاریخ و بحران بازنمایی». *گفتگو*، ش ۸ (تابستان ۱۳۷۴): ۷۱ - ۸۵.

- یروفه یف، ن. آ. *تاریخ چیست؟*. ترجمه محمد تقی زاده. تهران: جوان، ۱۳۶۰، ۲۰۶ ص.

- یوسفیان، محمد جواد. «فلسفه تاریخ». *دانشگاه انقلاب*، ش ۱۱۲ (پاییز ۱۳۷۸): ۱۱۹ - ۱۴۰.

**A New Attitude Towards Law of Diyat**  
**The historical Trend of Emerging System**  
**of Diyat (blood wits)**

*Sayyid Muhammad Musavi Bojnurdi*

One controversial issue in Islamic fiqh is the law ruling over Diyāt. The essayist, here, first takes a historical look at law of Diyāt in pre-Islamic world, then he deals with system of Diyāt in Islamic religion, presenting views of faqihs of various religions about the legal nature of system of Diyāt.

In the end, the quantity and quality of three cases (Dinar, Dirham and Hilla) among the six-fold Diyat are considered.

**The Function of Receive in Mortgage Contract**

*Sayyid Muhammad Musavi Bojnurdi*

The essayist first has given literal meaning of mortgage and defined it legally, referring to civil law of Iran and France. Next, he deals with rules of ratification and establishment, drawing this conclusion that rules of mortgage are those of ratification and establishment and the Islamic Shari'a has ratified what has been common among the sagacious people. Third, he talks about the features of a mortgage contract, saying that in the eyes of faqihs "Receive" is a requisite for mortgage contract. To this direction, he defines "Receive" literally with a precise elucidation of role of "Receive", in fact, mortgage and its rules.

By referring to civil law of Iran and talking about the function of "Receive" in mortgage contract, the essayist comments that mortgaging aims at Security and Receive, justifying Receive stands not as a condition for authenticity or necessity of contract.

## Spiritual Stations

*Fatima Ṭabāṭabaie*

Spiritual state and station are two terms with a high importance in Islamic gnosis and the wayfarer in achieving perfection has to perceive and acquire them. Hence, the essayist briefly has commented on seven spiritual stations approved by many of the Islamic gnostics after giving an explanation for both terms and while considering the ideas of great men like Izz al-din Kashani in *Miṣbāḥ al-hidaya wa miftāḥ al-kifāya* as well as Khwajah 'Abdullah Anṣari's in *Manāzil al-sā'irin*, she has dealt with Imam Khomeini's ideas in his two books of *Chehel Hadith* and *Sharh-i Hadith-i Junūd-i Aql wa jahl* (Forty Traditions and Commentary on hadith of armies of Reason and Ignorance)

## A Reflection Over Thought and Practice of Islamic Devotees Association

*Ali Reza Mullaie Tawani*

The Islamic movements undoubtedly are considered among the highlights in Iranian contemporary history; however, survey on these movements, so far, has mostly been directed towards a praiseworthy and commemorative approach. As to this study, an aura of sacred areas and sensitivities has always prevented from a critical approach as well as an analysis of religious movements. This is while, nowadays, ever than before, a pathological appraisal of the current Islamic movements is required so that its shortcomings and failures could be re-identified and re-discovered for avoidance of repetition.

In this essay, the movement of Islamic Devotees is viewed from the same angle, relying upon first hand sources and by glancing at their thought and epistemological principles, efforts have been made to show the Achilles's heel and inefficiencies in practice.

The essayist has revealed the existing inconsistencies and conflicts between their thought, practice as well as their epistemological-conceptual shortcomings through a historical, sociological and speculative approach, showing that why the action was incapable of being converted into a deeply rooted Movement with a huge socio-political back-up; instead of appearing as an independent and effective force, it came down to a great extent as then political elites and streamlines-led elements.

## **A Few points on the Word of Tawhid (Monotheism)**

*Sayyid Hassan Khomeini*

One of the issues related to ilm-i Kalam (Scholastic Theology) that is talked about digressively in methodology is the very "Word of Tawhid" or "Lā ilā ha illallāh" (there is no God but God). In this essay, after a brief explanation for the concept of exception, there is a discussion about different senses of the letter "Lā" and to see if it is possible to drop its repertive nature, so the area of dispute over the word of Tawhid is specified.

Next, the essayist raises the viewpoints by different "Ulamā" in response to this problem and finally he selects the best view.

## **Explanation and Understanding in History**

*William H. Dary*

*Tr. by: M.S. Aliabadi*

Philosophy of history in regard with the two different senses intended from the term "history", namely a series of past events - researched by the historian - and the research of historian itself, respectively are divided into speculative and critical philosophy or analytical philosophy of history. The critical philosophy of history aims at clarifying the research nature of history and surveying the basic presuppositions, systematizing implications as well as its research methodology. More of philosophical writings on history, in fact, attempt to respond to this question whether it can be unequivocally said that history is other than empirical science or not? In response to this question and in dealing with that type of explanation or understanding the historians are after, the idealists mostly believe that the idea of such explanation that is generally appropriate in scientific studies is different and in contrast the positivists usually deny the difference.

In this essay, William Dary first deals with an overall layout of positivistic position and then assesses the considerations vis-à-vis position. By calling this assumption a challenge that every elucidation is presented in response to question of "Why"? and bringing forth other types of explanation, as limited-law explanation, explanation monitoring the contingency of happening and reality of incidence as well as colligatory explanation, all called by the historians as explanation, he asserts that these explanations, despite lacking the conditions of ideatistic and positivistic explanations, are themselves complete explanations. That some history philosophers complain of such explanations being weak methodologically is in fact because they ignore the question raised not objecting to the way the historians proceeded typically to answer it.

## **A Jurisprudic Attitude Towards Methods of Family Planning**

*Hassan Reza Khalaji*

In this essay, a variety of family planning methods have been ushered and a verdict is presented owing to accessible jurisprudic sources.

In general, family planning methods, in terms of mechanism of action, are sub-divided into four groups:

1) Some ways stop forming of sperm and embryo, that if used per se are legally permissible.

2) The techniques that eliminate the formed and their application, according to the Imamate Faqihs and other Islamic religions, is illegal and banned. of course, it has been shown that other Imamate religion gives no authentic proof to rule the respect to abortion of embryo before spirit is breathed.

3) The techniques the practical mechanism of which is not exactly known; that is, first they prevent sperm from being formed and if failed, they trigger elimination of the formed embryo which if used is admissible according to principle of detestation although they'd better not be used.

4) Technique of infertitization or sterilization for ruling the respect of which there is no evidential proof at hand. As a result, infertitization is a per se legal action.

## **Contrastive Analysis of Reviewing**

### **the Constitutions of Islamic Republic and Mashrutiyat**

*Mohsen Khalili*

The Constitutions besides being the legal and political outcomes of their time bear a few identical bases and techniques visible in their whole context.

The mechanism of reviewing the Constitution and its amendment is one of the similarities all the constitutions have dealt with multifariously. Here, it has been attempted to make an allusion to similarities and discrepencies existant in two Constitutions for review, amendment and revision by taking advantage of three criteria of process, content and technique.

## Matin's Editorial Note

This editorial enumerates some of the most important conditions for formation of a strong process of annals in this field by signifying the notion of learning from history and by looking at the status quo of chronology of revolution and Islamic Republic of Iran.

## Advent and Genesis of Islamic Nations Party

*Ismail Hassanzadeh*

The state political climate obstruction, modern expanding autocratic Pahlavi regime, its blatant campaign against Islam, western culture promulgation by regime exhorted various groups of intellectual-literate youth to adopt new common ways of fighting in the world. By being inspired of anti-colonial movements, they made a stampede against autocracy and colonialism, thinking of armed combat policy as the only way-out. Among the groups with a guerrilla policy and being reliant upon Islamic ideology, the Islamic Nations Party has gained a special status. It may be said that the party was the first Islamic intellectual group to favor establishing the Islamic government by means of armed fighting and Islamic revolution with campaign experiences extracted from other movements. Also, It was the first clandestinely organized party, exacted with a scientific articles-of-association, that rebelled against despotism and Imperialism with a dependence on the Islamic ideology, hence turning out to be an inspiration for many militia factions during 40s and 50s.

## Manifestation of Musta'thira<sup>†</sup> names in the eyes of Imam Khomeini (R.A.)

*Sayyid Qawam al-din Husayni*

Based on religious scriptures, the Almighty God has selected a name for Himself nobody is aware of.

All gnostics know the Oneness rank as the divine Musta'thira name and hold that the name remains in the unseen Essence of the Truth and has not come into the world of epiphany. Imam Khomeini(R.A.) underscores, in his various Irfani writings, that the name appears in the world like other divine name but manifestations related to this name that are the very direct link of objects to the truth are selected by God as the name itself is.

<sup>†</sup> That is, selecting and devoting to oneself, hence the selected.

<b>Confab</b>	<b>A Confab with Hadrat Ayatullah Bojnurdi</b>	347
<b>Insight</b>	<b>The Student Movement Abroad</b>	
	<b>Post-Khordad 1342</b>	363
	S. Tabaṭabaic	
<b>News, Views, Comments</b>	<b>Glorifying the status of Teachers, A Ceremony at the R.I. of Imam Khomeini (R.A.) and the Islamic Revolution</b>	391
	<b>Congresses</b>	393
	<b>Bibliography of history of Revolution of Islam and Annals</b>	395
	Abbas Rajabi	
<b>Abstracts</b>	<b>English Abstracts of Essays</b>	427

## Table of Contents

<b>Matin's</b>		1
<b>Editorial Note</b>		
<b>Round-Table</b>	<b>Annals of the Islamic Revolution</b>	5
<b>Essays</b>	<b>Advent and Genesis of Islamic Nations Party</b>	51
	I. Hassanzadeh	
	<b>Manifestation of Musta'thira names in the eyes of Imam Khomeini (R.A.)</b>	85
	S. Q. Husayni	
	<b>A Jurisprudic Attitude Towards Methods of Family Planning</b>	101
	H. R. Khalaji	
	<b>Contrastive Analysis of Reviewing the Constitutions of Islamic Republic and Mashrūṭiyat</b>	131
	M. Khalili	
	<b>A Few points on the Word of Tawhīd (Monotheism)</b>	
	S. H. Khomeini	183
	<b>Explanation and Understanding in History</b>	195
	W. H. Dary	
	Tr. by: M.S. Aliabadi	
	<b>Spiritual Stations</b>	233
	F. Ṭabaṭabaie	
	<b>A Reflection Over Thought and Practice of Islamic Devotees Association</b>	287
	A. Reza. Mullaie Tawani	
	<b>A New Attitude Towards Law of Diyāt</b>	
	<b>The historical Trend of Emerging System of Diyāt (blood wits)</b>	319
	S. M. Musavi Bojnurdi	
	<b>The Function of Receive in Mortgage Contract</b>	333
	S. M. Musavi Bojnurdi	

5&6 2000  
Second year / Winter 1378 & Spring 1379

PAZHUHESHNAMEH

# MATIN

QUARTERLY  
JOURNAL OF RESEARCH  
INSTITUTE OF  
IMAM KHOMAINI AND  
ISLAMIC REVOLUTION



- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Mousavi Bojnurdi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie
- **Senior Editorial Board:** Mohsen Beheshti Seresht, Ali Mohammad Hazeri, Najafqoli Habibi, Ali Sheikholeslami, Fatima Tabatabaie, Muhammad Hassan Nar'ashi, Seyyed Mohammad Mousavi Bojnurdi, Husayn Mehrpour, Hassan Abedi Ja'fari.
- **Internal Manager and Editorial Board Secretary:** Muhammad Mahdi Mujahidi
- **Junior Editors:** Atiyye Zandiyye, Farahnaz Naimi
- **Translator:** Ali Ebrahimi
- **Cover Designer:** Hamid Ajami
- **Mail Address:** 173, Shohadaye Gendarmerie Alley, Davazdah Farrvardin ST. Enqelab Ave. Tehran-Iran
- **Fax:** 6499190
- **Telephone:** 6499190-2
- **Single Issue Price:** 7500 Rls
- **Lithography, Printing and Binding:** Eblaq Pub., No. 42, M.Kuchek-Khan St., Jomhuri Ave., Tel: 6718280.

Materials included in Matin Scholarly Review fail to necessarily express the viewpoints of the Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.

Quoting any matters of Matin inclusions has no legal prohibition pending sources release.