



پژوهشگاه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۶۴۶۳-۲۴۲۳

شاپا الکترونیکی: ۵۸۸۸-۲۶۷۶

<https://matin.ri-khomeini.ac.ir>

<https://ri-khomeini.ac.ir>

پژوهشنامه

# مکتب

فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی  
سال بیست و هفت / شماره صد و هشت / پاییز ۱۴۰۴

گفتمانی نشدن مفهوم توسعه در ایران بعد از انقلاب اسلامی؛  
مقایسه سه گفتمان رقیب

متنصور انصاری، محمد محمودی کیا

ضرورت نهاد خانواده با تأکید بر نقش تربیتی مادر از نگاه اندیشمندان جوامع اسلامی معاصر  
(مطالعه موردی امام خمینی (ره) و سید قطب)

حمیده دانشجو، هادی وکیلی، فاطمه جان احمدی

بررسی رویکرد امام خمینی  
در باره گستره حبس محکوم علیه تا زمان بلوغ ولی دم صغیر

زهره رعیت رکن آبادی، عبدالعلی توجهی، زهرا وطنی

واقع‌نمایی در قرائت امام خمینی (ره) از دین؛  
چیستی و چرایی

خلیل عقیلی فرج، مهدی عبداللهی پور، مرتضی شیرودی

تحلیلی بر دگرگونی‌های نگرشی در ایران: تداوم و تحول در گرایش‌های سیاسی

پروین علی‌پور، منوچهر رشادی

صورت‌بندی مؤلفه‌های سیاست علم در اندیشه امام خمینی (ره)

حسین قلی‌پور، مرتضی جوانعلی آذر



پژوهشنامه  
سال بیست و هفتم / شماره ۱۰۸ / پاییز ۱۴۰۴  
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۶۴۶۲-۲۴۲۳ | شاپا الکترونیکی: ۵۸۸۸-۲۶۷۶

- **امتیازات:** دارای رتبه علمی- پژوهشی بر اساس نامه شماره ۳/۴۷۱۹ مورخ ۱۳۸۶/۶/۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
- **صاحب امتیاز:** پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **مدیر مسئول:** عباسعلی روحانی فرد
- **سر دبیر:** سیدصادق حقیقت
- **قائم مقام سردبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**

سیدمحمدرضا آیتی	استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.
علی محمد حاضری	دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
نجفقلی حبیبی	دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.
اسماعیل حسن زاده	دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران.
سیدصادق حقیقت	استاد گروه اندیشه سیاسی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
فاطمه طباطبایی	دانشیار گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
سید مصطفی محقق داماد	استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
علی مرشدی زاد	دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.
حسین مهرپور	استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
سید صدرالدین موسوی جشنی	دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
النا دونایوا	دانشیار اقتصاد و تاریخ معاصر ایران در مرکز مطالعات کشورهای آسیا و آفریقا، دانشگاه دولتی مسکو (لومو نوسوف) و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه.
مارینا کامنوا	استاد زبان فارسی دانشگاه دوستی ملل روسیه و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه.
خوزه کوتیلاز	دانشیار زبان فارسی و فرهنگ ایران، گروه مطالعات زبان های مدرن، دانشگاه آلیکانته اسپانیا، آلیاکانت، اسپانیا.
گری کارل (محمد) لگنهاوزن	استاد سابق دانشگاه تگزاس جنوبی و استاد فعلی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **ویراستاران:** سیده شهناز حسینی، اعظم سلیمانی
- **صفحه آرا و طراح جلد:** زهرا شیرخان زاده
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه خلیج فارس، قبل از عوارضی، حرم مطهر امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی کد پستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱- صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴
- **دورنویس:** ۵۵۲۳۵۶۶۱ **تلفن:** ۵۱۰۸۵۵۰۷
- **وب سایت اینترنتی:** <https://matin.ri-khomeini.ac.ir> **پست الکترونیکی:** [matin@ri-khomeini.ac.ir](mailto:matin@ri-khomeini.ac.ir)

- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.

- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مأخذ آزاد است.

- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

- **مجله متین در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:** پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، دوآج، آکادمیا، بانک اطلاعات نشریات کشور (مگ ایران)، نورمگز، سیولیکا، پرتال علوم انسانی، جهاد دانشگاهی، سامانه اطلاعات پژوهشی ایران.

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. موضوع مقالات باید در راستای هدف فصلنامه یعنی واکاوی اندیشه‌های امام خمینی و تحقیق و بررسی درباره انقلاب اسلامی باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه و در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۲۰۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژه‌های کلیدی (۵-۱۰ کلمه) تنظیم شود.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویس هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده شود.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) عمل شود به عنوان مثال: (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص. ۳۲۲).
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود:

## کتاب

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب. نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.  
همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳ جلدی.
  - Martin, E. (2011). Oxford Dictionary of Law. Oxford: Oxford University Press.

## مقاله

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره)، صفحات.
- قاری سید فاطمی، سید محمد، نیکوئی، مجید (۱۳۹۶). حقوق طبیعی و حق طبیعی: تحلیل مفهومی و تکامل تاریخی. فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۴۷(۳)، ۷۶۹-۷۴۷.
- <https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.213929.1330>

## پایان نامه

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان پایان نامه، مقطع پایان نامه و رشته تحصیلی، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور.
- مرتضایی، محمد (۱۳۷۰). مفهوم صلح از دیدگاه اسلام. رساله دکتری، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

## نگارش آدرس کتابشناختی مقاله برگرفته از مجله الکترونیکی آنلاین (پیوسته):

- میربابایی، حامد (۱۳۹۶). ارتباطات سیاسی در عصر جهانی. به آدرس:

[http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article\\_2098\\_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf](http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article_2098_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf)

## فهرست مطالب


- گفتمانی نشدن مفهوم توسعه در ایران بعد از انقلاب اسلامی؛  
مقایسه سه گفتمان رقیب  
۱ منصور انصاری، محمد محمودی کیا
- ضرورت نهاد خانواده با تأکید بر نقش تربیتی مادر از نگاه اندیشمندان جوامع اسلامی معاصر  
(مطالعه موردی امام خمینی و سید قطب)  
۲۵ حمیده دانشجو، هادی وکیلی، فاطمه جان احمدی
- بررسی رویکرد امام خمینی درباره گستره حبس محکوم علیه تا زمان بلوغ ولی دم صغیر  
۵۵ زهرا رعیت رکن آبادی، عبدالعلی توجهی، زهرا وطنی
- واقع‌نمایی در قرائت امام خمینی (ره) از دین؛ چپستی و چرایی  
۸۵ خلیل عقیلی فرج، مهدی عبداللهی پور، مرتضی شیرودی
- تحلیلی بر دگرگونی‌های نگرشی در ایران: تداوم و تحول در گرایش‌های سیاسی  
۱۱۵ پروین علی‌پور، منوچهر رشادی
- صورت‌بندی مؤلفه‌های سیاست علم در اندیشه امام خمینی (ره)  
۱۴۱ حسین قلی‌پور، مرتضی جوانعلی آذر



## The Non-Discursivization of the Concept of Development in Iran after the Islamic Revolution: A Comparison of Three Competing Discourses

Mansour Ansari\* <sup>1</sup>, Mohammad Mahmoudikia<sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Political Thought in Islam, The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.  
2. Assistant Professor, Political Thought in Islam, The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
<p><b>Article type:</b> Research article</p> <p><b>Article history:</b> <b>Received:</b> December 22, 2024 <b>Received in revised from:</b> June 11, 2024 <b>Accepted:</b> June 16, 2024 <b>Published online:</b> October 22, 2025</p> <p><b>Keywords:</b> Development, Political Messianism, Progress, Discursivization, Jürgen Habermas, Intersubjective Understanding and Agreement.</p> <div style="text-align: center;">  </div> <p>*Corresponding author: <a href="mailto:ansari@ri-khomeini.ac.ir">ansari@ri-khomeini.ac.ir</a></p>	<p>Despite more than four decades passing since the victory of the Islamic Revolution, the concept of “development,” as one of the most pivotal concepts of collective life, has not yet become a stable and fixed signifier, and extensive discursive conflicts continue to surround it. Within the political and intellectual sphere of the ruling establishment, at least three distinct discourses regarding what is commonly called “development” are identifiable: developmentalist, political messianism, and progress-oriented.</p> <p>Inspired by Jürgen Habermas’s conceptual framework, particularly the concept of “discursivization,” this research investigates this issue. The main research question is: “What is the relationship of development with the three dominant discourses in post-revolutionary Iranian governments?”</p> <p>To answer this question, the method of discourse analysis has been employed, and the required data have been collected through the study of available documents and written sources, as well as a review of press archives.</p> <p>The key finding of the research indicates that the fundamental problem in understanding and realizing development in post-revolutionary Iran lies in the incomplete process of the discursivization of this concept. As long as this process does not reach its conclusion and the discursive conflicts around it do not lead to a stable consensus, the conflict and confrontation among the aforementioned three discourses will continue. These discursive conflicts will, in turn, pose a fundamental obstacle to the path of mobilizing coordinated hard and soft national resources for achieving developmental ideals.</p>

**Cite this article:** Ansari, M., Mahmoudikia, M. (2025). The Non-Discursivization of the Concept of Development in Iran after the Islamic Revolution: A Comparison of Three Competing Discourses. *Matin Research Journal*, 27 (108), 1-24. <https://doi.org/10.22034/matin.2025.493880.2324>

© The Author(s). Publisher: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic. This is an open-access article distributed under the CC BY (license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



© The Author(s). Publisher: [Research Institute of Imam Khomeini and Islamic](#).

This is an open-access article distributed under the CC BY (license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

---

## Introduction

The concept of development in contemporary Iran has never attained a unified definition. Within intellectual, religious, and political discourses, divergent understandings have emerged. In Iran's contemporary political landscape, while various discourses employ the term "development," their ontological and epistemological interpretations diverge so profoundly that they remain irreconcilable. From a discursive perspective—particularly in the Foucauldian sense—such perceptual and narrative diversity among discourses is natural, as different epistemic frameworks dominate each era, assigning distinct meanings to terminology.

The core issue of this article is that, after over four decades, the Islamic Republic discourse has failed to establish a shared understanding of development—or many other concepts—among elites and society. Consequently, within this meta-discourse, extensive discursive conflicts persist. With each transition of political power across governments and factions, a new understanding—often contradictory to others—becomes dominant.

This article addresses the question: What relationship exists between development and the three dominant discourses in post-revolutionary governments? To answer this, the authors analyze the discourse of development within three active sub-discourses in Iran's political life to explain the "non-dialogicized" status of development in post-revolutionary Iran.

## Materials and Methods

This study adopts the term "dialogicization" from the discourse theory of Jürgen Habermas, the German philosopher and sociologist. Habermas's concept of discourse fundamentally differs from its common usage in Iran (derived from thinkers like Foucault and post-modernists such as Laclau and Mouffe). Thus, translating Habermas's discourse as "dialogue" better aligns with his framework.

Habermas acknowledges the primacy of conflict in politics and posits dialogue as its sole resolution. Dialogue entails rational, argumentative exchange free from coercion, distortion, violence, or inducement, where all parties equally articulate and critically contest claims. Methodologically, Habermas contends that if such dialogue proceeds unimpeded, humans can achieve shared—or intersubjective—understanding. He asserts humans are inherently linguistic beings; thus, uncoerced rational discourse enables intersubjective consensus, which itself becomes the criterion of truth (e.g., truth of justice or freedom is what emerges from this discourse). This consensus endures until challenged, organizing socio-political life (Habermas, 1984: 212).

Crucially, Habermas argues that intersubjective understanding enables consensus and agreement to anchor socio-political practice. Such agreements form the basis for policymaking and decision-making.

Habermas distinguishes three social systems: the state, civil society, and the public sphere. Civil society comprises private and corporatist interests (e.g., the U.S. Republican Party representing big capital, Democrats representing the middle class). For Habermas, civil society engages the state via negotiation and compromise, not discourse.

Discourse seeks understanding and agreement; negotiation seeks maximal gain through leverage. The state, as a system, pursues objectives defined via the public sphere—not intersubjective consensus—but strategically maximizes goals via cost-benefit calculus (Habermas, 1984: 279–283). States do not engage in discourse internationally (e.g., Iran’s nuclear negotiations); conflicts center on political-economic interests, not truth.

The public sphere encompasses matters of collective concern affecting societal destiny. Its distinction from civil society lies in its focus on public (not private/sectoral) interests. Non-Dialogicization builds on this framework. Simply put, it denotes a society/polity lacking consensus on macro-political concepts. Functional polities strive to maximize consensus via state-society dialogue. This article argues that development (and other concepts) has not undergone such dialogicization, failing to become a cohesive signifier within Iran’s political discourse. Despite 40+ years of the Islamic Republic, no elite consensus exists—hence “development’s non-dialogicization.” This differs from tactical disagreements; it stems from undefined foundational ideational bases.

### **Results**

If development entails enhancing a polity’s capacity to reconcile individual/collective conflicts, synthesizing democracy, freedom, and transformative change—pursuing ideals like progress, industrialization, poverty alleviation, autonomy, structural societal transformation, and improved living standards—its societal institutionalization is paramount. Political development, however, is unattainable without reforming state-society interactions. Absent social drivers—or the “socialization” (i.e., dialogicization) of development—developmental progress remains elusive. Thus, political development hinges on deep-seated socio-political cultural dynamics.

Historically, after post-war economic developmentalism dominated governance, Iran abruptly entered a phase of accelerated political development in the mid-1990s. Iranian scholars viewed this as a reaction to the marginalization of political development under the Reconstruction-era economic policies. Subsequent political development—alongside economic shifts—fostered a dynamic, multi-layered political culture in Iran. Globalizing pressures and heightened global-consciousness further complicated state-society relations and global engagement, culminating in a pluralistic political culture. Ignoring this culture impedes effective political development policies.

Post-revolutionary Iran’s development has been inconsistent and asymmetrical, failing to achieve distributive justice geographically. Developmental gaps between regions deepen, generating governance and socio-economic challenges.

### **Conclusions**

Within Habermas’s framework, the non-dialogicization of development in post-revolutionary Iran stems from the absence of intersubjective consensus among state actors and the lack of an active civil society/public sphere enabling free communicative action. Without dialogue on national interests and strategic priorities, development becomes

personalized—divorced from shared understanding—and is imposed as governmental agenda. With each new administration, priorities are redefined, breeding conceptual and perceptual conflicts that permeate even lexical choices.

Ultimately, per this theoretical framework, resolving these divergent approaches requires free dialogue among elites in the public sphere. Until this occurs, development will remain fraught with challenges.

## گفتمانی نشدن مفهوم توسعه در ایران بعد از انقلاب اسلامی؛ مقایسه سه گفتمان رقیب

منصور انصاری<sup>۱\*</sup> محمد محمودی کیا<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
۲. استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>با گذشت بیش از چهار دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، مفهوم «توسعه» به‌عنوان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم حیات جمعی، هنوز به‌صورت یک دالّ پایدار و باثبات معنایی درنیامده است و منازعات گفتمانی گسترده‌ای پیرامون آن جریان دارد. در فضای سیاسی و فکری درون حاکمیت، دست کم سه گفتمان متمایز درباره آنچه عموماً «توسعه» خوانده می‌شود، قابل شناسایی است: توسعه‌گرا، موعودگرایی سیاسی و پیشرفت‌گرایی.</p> <p>این پژوهش با الهام از دستگاه مفهومی یورگن هابرماس، به‌ویژه مفهوم «گفتمانی نشدن»، به بررسی این مسئله می‌پردازد. پرسش اصلی تحقیق این است: «توسعه چه نسبتی با سه گفتمان مسلط در دولت‌های پساانقلاب ایران دارد؟»</p> <p>برای پاسخ به این پرسش، از روش تحلیل گفتمان بهره گرفته شده و داده‌های موردنیاز از طریق مطالعه اسناد و منابع مکتوب در دسترس و همچنین بررسی آرشیو مطبوعات گردآوری شده‌اند.</p> <p>یافته کلیدی تحقیق حاکی از آن است که مشکل بنیادین در فهم و تحقق توسعه در ایران پساانقلابی، ریشه در فرآیند ناتمام گفتمانی شدن این مفهوم دارد. تا زمانی که این فرآیند به سرانجام نرسد و منازعات گفتمانی حول آن به اجماعی پایدار منجر نشود، تعارض و تقابل میان سه گفتمان یادشده تداوم خواهد یافت. این تعارضات گفتمانی، به‌نوبه خود، مانعی اساسی در مسیر بسیج هماهنگ منابع سخت و نرم ملی برای دستیابی به آرمان‌های توسعه‌ای خواهد بود.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخچه مقاله:</b></p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۲۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۲۶</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۳۰</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b></p> <p>توسعه، موعودگرایی سیاسی، پیشرفت، گفتمانی شدن، یورگن هابرماس، فهم و توافق بین‌الذاتانی.</p>



\* نویسنده مسئول:

ansari@ri-khomeini.ac.ir



© نویسندگان

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

**استناد:** انصاری، منصور، محمودی کیا، محمد (۱۴۰۴). گفتمانی نشدن مفهوم توسعه در ایران بعد از انقلاب اسلامی؛ مقایسه سه گفتمان رقیب. پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۸)، ۱-۲۴.  
<https://doi.org/10.22034/matin.2025.493880.2324>

### مقدمه

با پذیرش این گزاره که دست کم از دوره مشروطه تا کنون، منازعه گفتمانی سنت و مدرنیته مهم‌ترین چالش شکل‌دهنده به تاریخ ایران بوده است، بی‌تردید باید اذعان کرد که محوری‌ترین مفهوم در این کشمکش کلان، توسعه بوده است. با وجود این، مفهوم توسعه در ایران معاصر هرگز به تعریفی واحد و پایدار نرسیده و در میان گفتمان‌های گوناگون فکری، مذهبی و سیاسی، با قرائت‌های متفاوتی مواجه شده است. این عدم تثبیت معنایی حتی در واژگان به کاررفته نیز انعکاس یافته است؛ تبارشناسی مفاهیمی چون «ترقی»، «رشد» و «پیشرفت» نشان می‌دهد که پشت هر یک، درکی متمایز از غایات توسعه نهفته است. البته ادعا بر این نیست که توسعه - مانند هر مفهوم پیچیده دیگر - لزوماً باید دارای تعریفی تک‌معنایی و اجماعی باشد؛ اما مسئله در فضای سیاسی ایران معاصر آن است که اگرچه گفتمان‌های مختلف از واژه یکسان «توسعه» استفاده می‌کنند، اما از حیث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی چنان فاصله‌ای میان برداشت‌های آنان وجود دارد که به‌سختی می‌توان آن‌ها را هم‌خانواده یا هم‌معنا دانست. از منظر گفتمانی - به‌ویژه با اتکا به خوانش فوکویی - این تنوع روایی پدیده‌ای طبیعی است؛ چراکه در هر دوره، صورت‌بندی‌های دانایی خاصی حاکم می‌شوند که به مفاهیم معنا می‌بخشند. همچنین، معنای مفاهیمی مانند توسعه، عدالت یا آزادی در نسبت با دال مرکزی هر گفتمان تعیین می‌شود؛ بنابراین، تفاوت در برداشت از توسعه در گفتمان‌های مختلف - و حتی تحول تدریجی آن در درون یک گفتمان - امری گریزناپذیر است تا جایی که به فروپاشی آن گفتمان نینجامد. نمونه بارز این امر را می‌توان در تفاوت‌های بنیادین خوانش لیبرالی و مارکسیستی از توسعه مشاهده کرد. اما آنچه در این میان اهمیت کلیدی دارد، این است که درون یک گفتمان مشخص، مفهوم توسعه باید دارای تعریف روشن و مورد اجماع اعضای آن گفتمان باشد. به بیان دیگر، در سطح درون‌گفتمانی نیاز به شفافیت مفهومی وجود دارد و در سطح برون‌گفتمانی نیز لازم است کنشگران به فهمی مشترک و گفت‌وگو محور دست یابند. این همان گزاره محوری مقاله حاضر است.

بر این اساس، هنگامی که از مسئله توسعه - یا به تعبیری دقیق‌تر، اندیشه و گفتمان توسعه - در ایران پس‌انقلاب پرسش می‌شود، می‌توان فرضیه «عدم گفتمانی شدن اندیشه توسعه»

را مطرح کرد. مسئله اصلی این پژوهش را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد: گفتمان جمهوری اسلامی پس از چهار دهه، هنوز نتوانسته است در خصوص مفهوم توسعه به فهمی مشترک و پایدار در میان نخبگان و جامعه دست یابد. در نتیجه، در درون این ابرگفتمان، شاهد منازعات پدیده‌ای هستیم که با تغییر دولت‌ها و جریان‌های سیاسی، هر بار قرائتی جدید-گاه در تقابل با قرائت پیشین-حاکم می‌شود. این چرخه معیوب سبب شده است تا خط‌مشی توسعه به صورت واحد و پیوسته دنبال نشود و هر دوره با نفی دوره قبل پیش برود، وضعیتی که تا حدی به «جامعه کلنگی» مورد اشاره همایون کاتوزیان شباهت دارد (۱۳۹۲، ص. ۲۱۴).

بنابراین سؤال اصلی تحقیق عبارت است از:

چرا مفهوم توسعه در ایران پساانقلاب تثبیت معنایی نیافته و نخبگان سیاسی حاکم نتوانسته‌اند به فهمی مشترک و گفتمانی از آن دست یابند؟

با توجه به نقش محوری رهبران سیاسی در ساخت قدرت، این پژوهش بر کنش‌های اعلانی و گفتمانی نخبگان سیاسی ارشد تمرکز دارد. بر اساس داده‌های انجام‌شده، فرضیه تحقیق به این شرح طرح می‌شود:

وضعیت «گفتمانی نشدن» اندیشه توسعه در ایران پساانقلاب، به فقدان اجماع و فهم بین‌ذهنی مشترک میان نیروهای سیاسی در نهاد دولت و نیز به ضعف جامعه مدنی و فضای عمومی لازم برای کنش ارتباطی آزاد و پویا بازمی‌گردد.

## ۱. پیشینه پژوهش

محققان ایرانی در تبیین علل توسعه‌نیافتگی متوازن و همه‌جانبه در ایران معاصر، به عوامل متعددی اشاره کرده‌اند. این بخش با تمرکز بر نقش فرهنگ سیاسی نخبگان، مروری بر بخشی از ادبیات پژوهشی این حوزه ارائه می‌دهد.

### الف) پیشینه پژوهشی در پژوهشنامه متین

فوزی (۱۳۷۸) با بررسی نسبت مذهب و توسعه، الگوی بومی - مذهبی توسعه را الگوی غالب دانسته و آن را در سه طیف حداکثرگرایان مذهبی، حداقل‌گرایان مذهبی و رویکرد

اعتدالی دسته‌بندی می‌کند. به باور وی، تنها دیدگاه سوم قابلیت نظریه‌پردازی برای توسعه بومی را داشته و با ویژگی‌های مذهبی، ملی و نظام بین‌الملل انطباق بیشتری دارد. تقویت این نگرش می‌تواند به توسعه پایدار و مشروع در جمهوری اسلامی بینجامد.

دانش‌پور (۱۳۹۴) با رویکردی فقهی، پیوند میان رفتار مصرفی صحیح و توسعه پایدار را بررسی کرده است. وی معتقد است باورمندی دینی می‌تواند نگرش جدیدی به مصرف ایجاد کند و موازینی مانند حرمت اسراف و تبذیر و قواعدی چون نفی سبیل و اعانه بر اثم و عدوان، انگیزه لازم برای حمایت از تولید داخلی و حرکت به‌سوی رشد پایدار را فراهم می‌آورد.

### ب) پیشینه پژوهشی در دیگر منابع

عابدی اردکانی (۱۳۹۳) رابطه فرهنگ سیاسی نخبگان در دولت‌های هاشمی، خاتمی و احمدی‌نژاد با توسعه‌نیافتگی سیاسی را بررسی کرده است. یافته‌ها حاکی از آن است که تمایل نداشتن نخبگان به گسترش مشارکت و رقابت سیاسی و وجود شکاف میان آن‌ها - که نشان‌دهنده فرهنگ سیاسی تابعیتی و منازعه‌گرا است - از عوامل اصلی توسعه‌نیافتگی سیاسی بوده‌اند.

جعفری و قاسمی (۱۳۹۹) با تحلیل روابط نخبگان سیاسی پس از انقلاب، بر دو عامل تأکید می‌کنند: عدم درک روشنفکران از ارزش‌های بومی و عدم تمایل نخبگان سیاسی به ورود روشنفکران به عرصه قدرت؛ این دو عامل به‌عنوان موانع توسعه فرهنگ سیاسی پس از انقلاب شناسایی شده‌اند.

خسروی و شهسواری (۱۳۹۵) نیز فرهنگ سیاسی تابعیتی و غیرمشارکتی نخبگان را عاملی جدی در توسعه‌نیافتگی سیاسی و ضعف کارایی نهادهای مدنی دانسته‌اند.

گرائیلی و همکاران (۱۴۰۲) نشان داده‌اند که فرهنگ سیاسی نخبگان - در صورت دموکراتیک بودن - می‌تواند پیش‌برنده توسعه سیاسی باشد؛ اما در جوامعی با فرهنگ سیاسی ضد‌مشارکتی و ساختارهای اقتدارگرا، می‌تواند مانعی جدی برای دموکراسی باشد. مطابق نظریه‌های گذار، هرچه ارزش‌های مشارکتی در فرهنگ سیاسی کشوری بیشتر باشد، توسعه سیاسی نیز بیشتر خواهد بود.

فلاح (۱۳۹۰) به این پرسش پرداخته که فرهنگ سیاسی نخبگان تا چه اندازه در توسعه نیافتگی سیاسی ایران پس از انقلاب نقش داشته است؟ پاسخ وی بر وجود عناصر رفتاری و ارزشی بازدارنده در فرهنگ سیاسی نخبگان به عنوان مانعی در راه توسعه سیاسی تأکید دارد. محمدی (۱۳۹۶)، مسئله تعارضات سیاسی ناشی از فرهنگ و توسعه را بررسی کرده است. به باور وی، عدم گردش نخبگان و سکون جامعه از موانع اصلی توسعه هستند. همچنین، عدم انسجام فرهنگی نخبگان مانعی عمده در گذار به توسعه یافتگی است و ایجاد این انسجام برای تحقق توسعه امری حیاتی تلقی می‌شود.

حیدری (۱۳۹۲) با بررسی علل عدم نهادینه شدن وفاق میان نخبگان سیاسی، تفاوت معناداری در ارزش‌ها، هنجارها و ارزیابی عملکرد نهادها میان نخبگان اصول‌گرا و اصلاح‌طلب یافته است. وی نتیجه می‌گیرد که فرهنگ سیاسی دموکراتیک - از طریق تقویت کنش ارتباطی - می‌تواند وفاق نخبگان را افزایش دهد.

زارعی (۱۳۹۳) با تأکید بر کنش بین‌احزابی و فرهنگ تعاملی نخبگان حزبی، ضعف نهادینگی احزاب سیاسی را به عنوان یکی از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش خود برمی‌شمارد. پژوهش‌های مرور شده، با محوریت نقش نخبگان سیاسی، مجموعه‌ای از کاستی‌ها در فضای سیاسی ایران را برجسته می‌کنند که شامل مواردی مانند عدم تمایل نخبگان به گسترش مشارکت و رقابت سیاسی؛ شکاف و اختلاف در میان نخبگان؛ عدم تمایل به ورود روشنفکران به عرصه قدرت؛ غلبه فرهنگ سیاسی غیردموکراتیک و اقتدارگرا؛ وجود عناصر رفتاری واگرا و غیرسازنده؛ عدم انسجام فرهنگی نخبگان؛ تفاوت‌های معنادار در ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی میان جریان‌های فکری؛ ضعف نهادینگی احزاب سیاسی است. این عوامل در کنار هم مانع شکل‌گیری فرهنگ سیاسی پویا و سازنده شده و روند دستیابی به توسعه را با کندی و چالش مواجه کرده‌اند. در این میان، رویکرد گفتمانی به مسئله علل گفتمانی نشدن مفهوم توسعه در میان نخبگان سیاسی جمهوری اسلامی، وجه نوآورانه تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد.

## ۲. چارچوب نظریه: گفت‌وگویی شدن مفهوم توسعه

در این نوشتار، اصطلاح «گفت‌وگویی شدن» از چارچوب نظری یورگن هابرماس وام گرفته شده است. لازم به تأکید است که مفهوم گفتمان نزد هابرماس با کاربرد رایج آن در ایران - که عمدتاً متأثر از اندیشمندانی چون فوکو، لاکلائو و موفه است - تفاوت بنیادین دارد. از این رو، ترجمه مفهوم هابرماسی آن به «گفت‌وگو» با نظام فکری او همخوانی بیشتری دارد (انصاری، ۱۳۸۴، ص. ۱۲).

هابرماس برخلاف سنت فلسفی جست‌وجوی تعاریف کلی و فراتاریخی (مانند افلاطون و کانت)، معتقد است هیچ تعریف پیشینی و جهان‌شمولی وجود ندارد. به باور او، هر مفهوم باید از طریق فرایند گفت‌وگو تعریف شود. تعریفی که در این فرایند مورد توافق قرار گیرد تا زمانی که با استدلال‌های متقاعدکننده‌ای به چالش کشیده نشود، معتبر باقی می‌ماند و مبنای کنش‌های جمعی قرار می‌گیرد.

برخلاف تفسیر شانتال موفه که هابرماس را در زمره متفکران «پساسیاسی» می‌داند، او منازعه را به‌عنوان اصل بنیادین زندگی جمعی - به‌ویژه در عرصه سیاست - به رسمیت می‌شناسد (پورزکی، ۱۴۰۰، ص. ۳۶۵). البته هابرماس معتقد نیست همهٔ وجوه زندگی فردی و اجتماعی خصلت منازعه‌آمیز دارد؛ بسیاری از امور تابع قواعد «جهان زیست» (مانند سنت و عرف) هستند؛ اما سیاست در نظر او قلمرو بروز اختلاف نظرها و تقابل هاست و تنها راه مدیریت آن، گفتمان (به معنای هابرماسی) است.

گفتمان نزد هابرماس به معنای گفت‌وگوی استدلالی عقلانی عاری از اجبار، تحریف، خشونت و تطمیع است. در این فرایند، هر طرف باید فرصت برابر برای طرح ادعا و نقد استدلالی طرف مقابل را داشته باشد. هابرماس باوری روش‌شناختی به این ایده دارد که اگر چنین گفت‌وگویی بدون دخالت عوامل تحریف‌کننده تداوم یابد، انسان‌ها قادر خواهند بود درباره هر موضوعی به فهم مشترک یا فهم بین‌الاذهانی دست یابند. از آنجاکه انسان موجودی زبانی است، این گفت‌وگوی عقلانی امکان دستیابی به فهم مشترک را فراهم می‌کند و این فهم، معیار «حقیقت» یک مفهوم - مانند عدالت یا آزادی - قلمداد می‌شود (Habermas, 1984, p. 212). این فهم تا زمانی که به چالش کشیده نشود، مبنای سازمان‌دهی زندگی سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد.

از نظر هابرماس، پس از حصول فهم بین‌الذهانی، امکان دستیابی به اجماع و توافق نیز فراهم می‌شود. این توافق می‌تواند اساس تصمیم‌گیری‌ها و خط‌مشی‌گذاری‌های سیاسی باشد؛ اما نکته کلیدی این است که این فهم و توافق بیش از آنکه محصول دولت باشد، برآمده از حوزه عمومی - و به‌ویژه حوزه عمومی سیاسی - است.

حوزه عمومی در نظر هابرماس فضایی است که شهروندان به‌طور برابر و آزاد در آن گرد هم می‌آیند و با رعایت اخلاق گفتمانی (بیان استدلالی و عاری از اجبار) به گفت‌وگو می‌پردازند. مهم‌ترین مصادیق حوزه عمومی سیاسی، مطبوعات، رسانه‌ها و پارلمان‌ها هستند (Habermas, 1989, p. 156). پارلمان به‌عنوان نهاد گفتمانی باید به توافق بین‌الذهانی برسد و خروجی آن به‌صورت «افکار عمومی» به دستگاه دولت منتقل شود تا بر اساس عقلانیت استراتژیک (محاسبه هزینه-فایده) اجرایی گردد.

هابرماس سه عرصه اجتماعی را از هم متمایز می‌کند:

۱. **دولت:** که بر اساس عقلانیت استراتژیک عمل می‌کند و هدفش تحقق اهداف تعیین‌شده از سوی حوزه عمومی است.

۲. **جامعه مدنی:** که نماینده منافع خصوصی و بخشی است (مانند احزاب و گروه‌های ذی‌نفع) و رابطه‌اش با دولت مبتنی بر مذاکره و مصالحه است، نه گفتمان.

۳. **حوزه عمومی:** که عرصه گفت‌وگوی آزاد و برابر درباره امور عمومی است.

تمایز کلیدی میان جامعه مدنی و حوزه عمومی در «عمومی بودن» موضوعات مورد بحث است: جامعه مدنی دنبال منافع خاص است، حال آنکه حوزه عمومی به مسائل مشترک و سرنوشت‌ساز برای اکثریت می‌پردازد (انصاری، ۱۳۸۴، ص. ۹۳؛ Habermas, 1989, pp. 279-283).

مفهوم «گفتمانی نشدن» در این مقاله بر اساس خوانش فوق از هابرماس به کاررفته است. گفتمانی نشدن در ساده‌ترین تعریف، به عدم حصول اجماع درباره مفاهیم کلان سیاسی در یک جامعه یا نظام سیاسی اشاره دارد - حتی با وجود تلاش‌های نهادهای سیاسی برای ایجاد گفت‌وگو با جامعه. ادعای محوری این مقاله آن است که مفهوم توسعه (و بسیاری از مفاهیم بنیادین دیگر) در ایران پس‌انقلاب، این فرایند گفت‌وگویی را طی نکرده و به «دال‌های منسجم و مورد توافق» در گفتمان سیاسی تبدیل نشده‌اند.

با گذشت بیش از چهار دهه از تأسیس جمهوری اسلامی ایران، دست‌کم در سطح نخبگان

و رهبران سیاسی، هیچ اجماع یا توافق بین‌الاذهانی پایدار درباره چستی و چگونگی توسعه شکل نگرفته است. این وضعیت را می‌توان «گفتمانی نشدن توسعه» نامید. باید توجه داشت که گفتمانی نشدن با اختلاف‌های تاکتیکی یا روش‌های اجرایی متفاوت است؛ این پدیده ریشه در تعریف‌ناپذیری بنیادهای اندیشه‌ای و عدم شکل‌گیری فهم مشترک از مبانی مفهومی دارد.

### ۳. مفهوم توسعه در دوران پساانقلاب

پس از پایان جنگ تحمیلی، مفهوم توسعه از حاشیه به مرکز گفتمان جمهوری اسلامی جابه‌جا شد و به کانونی بحث‌برانگیز در منازعات سیاسی بدل گشت. از آن زمان تاکنون، این مفهوم نه تنها موضوعی چالشی در عرصه نظر باقی مانده، بلکه در میدان مبارزه سیاسی نیز به یکی از محورهای اصلی تقابل تبدیل شده و تا حدی مرزبندی جناح‌ها و گروه‌های سیاسی را شکل داده است (موتقی، ۱۳۸۵). در کنش رسمی سیاستمداران جریان‌های اصلی نیز شاهد تکوین چندین گفتمان متفاوت نسبت به توسعه هستیم که تعارضات نظری و عملی میان آن‌ها را تشدید کرده است. در ادامه، این گفتمان‌ها به اختصار معرفی و تحلیل می‌شوند.

#### ۳-۱. گفتمان توسعه‌گرایی

در این مقاله، توسعه‌گرایان به سیاست‌گذارانی اطلاق می‌شود که مفهوم توسعه را به معنای عام و جهانی شده آن - به مثابه یک گفتمان مسلط - می‌پذیرند. درک آنان از توسعه را می‌توان با همان شاخص‌های علمی و بین‌المللی سنجید و ارزیابی کرد. دو جریان عمده در این طیف عبارتند از: توسعه‌گرایان اقتصادی و توسعه‌گرایان سیاسی.

#### ۳-۱-۱. توسعه‌گرایان اقتصادی

بخش بزرگی از نیروهای سیاسی پس از جنگ - که بعدها با عنوان کارگزاران سازندگی شناخته شدند - در خصوص مفهوم توسعه، همان تعریف علمی جهانی را پذیرفته بودند و پیوستن به اقتصاد جهانی با معیارهای بین‌المللی را تنها راهکار می‌دانستند. در آن دوره، گفتمان اقتصادی مسلط در سطح جهانی نتولیرالیسم بود که از طریق نهادهایی مانند

صندوق بین‌المللی پول سیاست‌های خود را ترویج و اعمال می‌کرد. خصوصی‌سازی، شناورسازی نرخ ارز، تشویق صادرات غیرنفتی، جلب سرمایه‌گذاری خارجی، عدم کنترل قیمت‌ها و کاهش سریع یارانه‌ها از مهم‌ترین توصیه‌های این نهادها برای ادغام اقتصادهای ملی در نظام جهانی به شمار می‌آمد. به تعبیر مصلی نژاد سیاست تعدیل اقتصادی، مسیر انقلاب را به سمت جهت‌گیری‌های اقتصاد بازار سوق داد (۱۳۹۵، ص. ۴۴۷).

دولت اول هاشمی رفسنجانی، سیاست تعدیل اقتصادی مبتنی بر خصوصی‌سازی و جذب سرمایه خارجی را به‌عنوان مبنای گفتمان اقتصادی خود برگزید و کوشید تا با اجرای آن، بخشی از ویرانی‌های ناشی از جنگ هشت‌ساله را به‌سرعت جبران کند. البته اتخاذ این سیاست، تابع ضرورت‌های بیرونی مانند خرابی‌های پس از جنگ و نیاز به بازسازی سریع بود. به نظر می‌رسد کارگزاران اصلی این سیاست نیز به‌تدریج با ابعاد آن آشنا شدند؛ محسن نوربخش، وزیر اقتصاد و دارایی دولت اول هاشمی و از طراحان اصلی سیاست تعدیل، بعدها اعتراف کرد: «باید اعتراف کرد که در آن مقطع ما هیچ‌گونه تئوری منسجم و مشخص حداقل در زمینه اقتصاد در ذهن نداشتیم، اما به‌تدریج در یک فرایند زمانی و بر اساس تجربه به سمت یک تئوری مشخص حرکت کردیم» (بیغشی، ۱۳۸۹/۱۰/۱۹).

در انتخاب این رویکرد، شخصیت و دیدگاه هاشمی رفسنجانی نقشی بسیار تأثیرگذار داشت. وی بعدها در دفاع از سیاست‌های اقتصادی دوران خود استدلال می‌کرد: «عدالت توسعه فقر نیست، عدالت توسعه غنا است که آن هم بدون توسعه امکان‌پذیر نیست. این هدف مسیرهای علمی و روشن دارد و با شعارهای پرزرق‌وبرق امکان‌پذیر نیست» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۷/۸/۲۶).

سیاست‌های اقتصادی دولت هاشمی رفسنجانی در دوره نخست ریاست‌جمهوری، به‌سرعت با موجی از مخالفت و مقاومت از سوی نهادهای درون حاکمیت و نیز پیامدهای اجتماعی نامطلوبی مانند تعمیق شکاف طبقاتی روبه‌رو شد. برخی پژوهش‌ها در این زمینه تأکید دارند که وی در نیمه دوم دولت دوم خود ناگزیر شد از سیاست تعدیل اقتصادی به‌سوی «سیاست تثبیت» - که گونه‌ای تعدیل‌شده‌تر و ملایم‌تر محسوب می‌شد - عقب‌نشینی کند (احمدی امویی، ۱۳۸۵، ص. ۳۳۳).

با این حال، آنچه در اینجا برای پژوهش حاضر حائز اهمیت است، نوع فهم و برداشتی است که کارگزاران اصلی این دوره از مفهوم «توسعه» داشتند. تقریباً تمامی منتقدان منصف این دوره بر این نظر اتفاق دارند که درک حاکم بر توسعه در آن سال‌ها، درکی تک‌بعدی و تقلیل‌گرا بود که پدیده‌ای چندوجهی را صرفاً در بعد اقتصادی آن خلاصه می‌کرد. حتی برخی از تحلیلگران بر این باورند که مفهوم توسعه در عمل با رشد اقتصادی، یکسان انگاشته می‌شد؛ به گونه‌ای که وقتی هاشمی رفسنجانی و همکارانش از توسعه سخن می‌گفتند، مقصودشان در واقع دستیابی به نرخ‌های بالاتر رشد اقتصادی بود (ر.ک. وزیریان و طلوعی، ۱۳۹۶).

### ۲-۱-۳. توسعه‌گرایان سیاسی

دسته دوم از جریان توسعه‌گرا را می‌توان «توسعه‌گرایان سیاسی» نامید. شاید مهم‌ترین تمایز این گروه با توسعه‌گرایان اقتصادی، در اولویت‌بندی بحران‌های توسعه باشد؛ جایی که توسعه سیاسی به عنوان پیش‌شرط یا حداقل زمینه‌ساز ضروری برای توسعه اقتصادی در نظر گرفته می‌شود. انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ را می‌توان نقطه عطف برآمدن این گفتمان دانست. این رویداد را برخی واکنشی طبیعی به مدرنیزاسیون شتابان دوران پیشین و برخی دیگر پاسخی به جنبش‌های اجتماعی برآمده از تحولات ساختاری ایران در دوره هاشمی رفسنجانی تفسیر کرده‌اند. در این مقطع، مطالبه توسعه سیاسی به خواسته نخست بدل شد و سید محمدخاتمی، به عنوان نماینده فکری اصلی این مطالبات، توانست برای هشت سال رهبری اجرایی کشور را بر عهده گیرد.

جنبش موسوم به اصلاحات، حتی بیش از دوره سازندگی، به مفهوم استاندارد و جهان‌شمول توسعه وفادار بود. افزون بر حوزه اقتصاد، این جریان با طرح ایده «گفت‌وگوی تمدن‌ها» کوشید روابط ایران با جامعه بین‌المللی را تنش‌زدایی کرده و وارد نوعی دیالوگ سازنده با جهان شود.

خاتمی، به عنوان چهره‌ای فرهنگی و روحانی با آثار متعددی در زمینه اندیشه سیاسی (خاتمی، ۱۳۷۶؛ ۱۳۷۷؛ ۱۳۸۵)، در مرحله نخست کوشید مفهوم توسعه را از محدوده صرف اقتصادی فراتر ببرد و سپس با تأکید بر نقش جامعه مدنی، نسبت تقدم و تأخر توسعه سیاسی و اقتصادی را تبیین کند. در واقع، خاتمی نخستین شخصیت در میان رهبران جمهوری اسلامی ایران است که صراحتاً اصطلاح «جامعه مدنی» را به کار برد.

در این زمینه، سال ۱۳۷۷ اوج گسترش گفتمان توسعه سیاسی محسوب می‌شود. تنها در این دوره است که مفهوم «توسعه سیاسی» به صورت مستقیم و آشکار مورد استفاده قرار گرفت؛ چرا که در دوره‌های دیگر، عمدتاً شاخص‌ها و مؤلفه‌های توسعه سیاسی مطرح بوده‌اند و نه خود این اصطلاح به‌طور مشخص. برخی پژوهشگران بر این باورند که جایگاه گفتمان توسعه سیاسی در سال ۱۳۷۷ حتی از سال‌های نخست پس از انقلاب مشروطه نیز برتر بوده است. به طور کلی، سال ۱۳۷۷ را می‌توان نقطه اوج منحنی شاخص‌های توسعه سیاسی در ایران دانست (فرقانی، ۱۳۸۱، صص. ۳۹-۱).

در عرصه داخلی، خاتمی با شعار «توسعه سیاسی» و «جامعه مدنی» کوشید تا به قول خود «معاند را به مخالف و مخالف را به موافق تبدیل کند» و از تمامی ظرفیت‌های داخلی برای پیشبرد برنامه‌های توسعه بهره گیرد. این بخش از دیدگاه‌های او به‌ویژه مورد استقبال طبقه متوسط شهری و جامعه دانشگاهی رو به گسترش قرار گرفت که در دوره سازندگی رشد یافته بودند؛ اما فرصت مشارکت مؤثر در عرصه‌های مدنی و سیاسی را نیافته بودند. در سطح بین‌المللی نیز شعار «تنش‌زدایی» مورد حمایت طبقات در حال رشد صنعتی و بخش مالی قرار گرفت که برای مدت‌ها امکان حضور فعال در عرصه جهانی را نداشتند.

دوره اصلاح‌طلبی با ارائه درکی فرهنگی و سیاسی‌تر از توسعه، تلاش کرد وجه صرفاً اقتصادی دوران پیشین را تکمیل نماید و راه را برای اصلاحات ساختاری - که به عنوان موانعی بزرگ در مسیر توسعه عمل می‌کردند - فراهم کند. حتی پس از گذشت دو دهه از انقلاب، بسیاری از مشکلات ساختاری باقی‌مانده بود که ریشه‌ای غیراقتصادی داشت. باین حال، نمی‌توان انکار کرد که جنبش اصلاحات نیز با موانع سخت و پیچیده‌ای روبرو شد و در نهایت نتوانست به تمام اهداف خود دست یابد. به‌ویژه با آغاز پرونده هسته‌ای در اواخر این دوره، موضوع توسعه سیاسی و جامعه مدنی به هدفی دورتر و پیچیده‌تر تبدیل شد.

## ۲-۳. موعودگرایی سیاسی

درک و خوانشی دیگر از توسعه را می‌توان در چارچوب موعودگرایی سیاسی تحلیل کرد. این گفتمان در ایران پساانقلاب بر آمیزه‌ای از آموزه‌های موعودگرایانه و اسلام سیاسی استوار شد و در طول سه دهه به تدریج جایگاه خود را در میان جریان‌های سیاسی تثبیت کرد (میرموسوی، بی‌تا). با این حال، ظهور آشکار این نگرش به توسعه عمدتاً با روی کار آمدن محمود احمدی‌نژاد در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ رقم خورد.

احمدی‌نژاد در مقام شهردار تهران، با ایجاد یک جبهه گفتمانی رقیب در برابر دولت‌های هاشمی رفسنجانی و خاتمی، تلاشی سازمان‌یافته را برای کسب برتری در رقابت با نامزدهای شناخته‌شده‌تر جریان اصول‌گرایی به کار بست. وی با دوگانه‌سازی‌های گفتمانی - مانند «رشد سیاسی در برابر توسعه سیاسی» یا «توسعه اقتصادی اسلامی در برابر توسعه اقتصادی» دولت‌های پیشین - توانست در انتخابات پیروز شود و این موقعیت را برای دو دوره در اختیار گیرد.

در طول ریاست جمهوری، احمدی‌نژاد کوشید هویت سیاسی خود را بر اساس «دیگری‌سازی» از وضع موجود تعریف کند. او با تأکید بر سرمایه‌های نمادین دو گفتمان سازندگی و اصلاحات و شاخص‌سازی از آن‌ها، تصویری نو از تقابل در عرصه سیاست، اجتماع و اقتصاد ایران ارائه داد. این استراتژی به‌ویژه در رقابت با هاشمی رفسنجانی در دور دوم انتخابات ۱۳۸۴ مؤثر واقع شد تا جایی که با بهره‌گیری از یک گفتمان منسجم و غیریت‌ساز و استفاده از جامعه‌ای دوقطبی‌شده، توانست پایگاه رأی جریان اصول‌گرایی و نهادهای مرتبط با آن را جلب کند (تاجیک و روزخوش، ۱۳۸۷، صص. ۱۱۰-۱۲۵).

دال مرکزی گفتمان احمدی‌نژاد، مفهوم عدالت بود که بر خوانشی ایدئولوژیک از اسلام استوار می‌شد. گفتمان دولت نخست او بر دغدغه‌های فرهنگی اسلام‌گرایانه تمرکز داشت و عدالت و عدالت‌گستری را محوری‌ترین اصل خود تعریف می‌کرد (خواجه سروی، ۱۳۸۶، ص. ۳۷). مفاهیمی چون مهرورزی، خدمت، پیشرفت و تعالی نیز حول این دال مرکزی معنا می‌یافتند.

برخلاف دولت‌های پیشین که بیشتر به تصویرسازی‌های کلی بسنده می‌کردند، احمدی‌نژاد کوشید نمودهای عینی‌شده‌ای از مفاهیم گفتمانی خود خلق کند. پروژه

مسکن مهر، توزیع سهام عدالت، هدفمندسازی یارانه‌ها و پرداخت یارانه نقدی از مهم‌ترین اقداماتی بودند که برای نهادینه‌سازی نظم گفتمانی جدید در جامعه به اجرا درآمدند. از این منظر، دولت او در عرصه اقتصادی نقشی مداخله‌گرایانه‌تر و فعال‌تر نسبت به دولت‌های پیشین داشت. این اقدامات - که وی از آن‌ها به‌عنوان «جراحی اقتصادی» یاد می‌کرد - معطوف به حضور دولت در پیرامون به نفع قشرهای محروم و به زیان مراکز ثروت تفسیر می‌شد (حاتمی و کلاته، ۱۳۹۳، ص. ۲۲).

احمدی‌نژاد معتقد بود سیطره تفکر لیبرالی بر اقتصاد ایران چاره‌ای جز یک تحول بزرگ باقی نگذاشته است:

برای اصلاحات چاره‌ای جز اجرای تحول اقتصادی نداریم... این که ۲۰ و ۳۰ سال سرمایه کشور به کار گرفته شود، اما فقط عده خاصی از ثمرات آن بهره‌مند شوند، درست نیست... ۷۰ درصد یارانه به‌طور مستقیم توسط سه دهک برخوردار جامعه استفاده می‌شود و این موضوع یکی از علت‌های اصلاح نظام توزیع یارانه‌هاست (احمدی‌نژاد، ۲۱ شهریور ۱۳۸۷).

اگرچه این سیاست‌ها در ظاهر به الگوهای سوسیالیستی نزدیک می‌شدند، اما در عمل نتوانستند به کاهش پایدار شکاف طبقاتی یا بهبود ضریب جینی بینجامند. به باور برخی تحلیلگران، این اقدامات بیش از آنکه راه‌حلی ساختاری باشند، پاسخی گفتمانی برای تعمیق غیریت‌سازی با رقبا محسوب می‌شدند (رحیمی و کتابی، ۱۳۹۳، ص. ۵۱).

خوانش احمدی‌نژاد از توسعه اساساً متفاوت از الگوهای پیشین بود. او با جمله نمادین «شما از ملت فاصله گرفته‌اید»، گفتمان‌های توسعه‌ای پیشین را وارداتی، غیراصیل و تحمیل‌شده بر مردم معرفی می‌کرد و آن‌ها را فاقد دوراندیشی می‌دانست:

«متأسفانه در دوره‌ای که تصمیم گرفتیم کشور را بسازیم، تصویر روشنی از آینده کشور در نظر نگرفتیم و روش روشنی نیز اتخاذ نکردیم» (احمدی‌نژاد، ۱۹ فروردین ۱۳۸۹).

یکی دیگر از تاکتیک‌های وی برای بی‌اعتبار کردن گفتمان رقیب، ارجاع به «بازیگر سوم» (نیروهای خارجی) بود:

«کشورهای طراح برنامه توسعه اقتصادی وقتی دیدند که دستشان رو شده است گفتند باید شما هم برنامه توسعه سیاسی داشته باشید. این کشورها زمانی که دیدند با وجود اجرای

توسعه سیاسی در کشورهای همچون ما باز مشکل حل نشد و مردم فهمیدند که فریب است، این بار نیز می‌گویند از نظر فرهنگی توسعه‌یافته نیستید و باید توسعه فرهنگی پیدا کنید» (احمدی‌نژاد، ۱۹ فروردین ۱۳۸۹).

در مقام عمل، دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد با شکست نسبی در محقق‌سازی عدالت اجتماعی، افزایش شکاف طبقاتی، تعمیق فقر و بازساختاریابی مفهوم طبقه همراه بود.

اگرچه در این بخش بر بعد اقتصادی توسعه تأکید شد، اما دوگانه‌سازی و غیریت‌سازی گسترده میان دولت عدالت‌خواه و دولت‌های پیشین، در دیگر عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نیز قابل مشاهده است. ویژگی بارز گفتمان توسعه در دیدگاه احمدی‌نژاد، زیر سؤال بردن گفتمان‌های پیشین و برجسب‌زنی به آن‌ها به‌عنوان مفاهیمی وارداتی، غیرکارآمد و ناهمگون با ویژگی‌های جامعه ایرانی بود.

### ۳-۳. گفتمان پیشرفت‌گرایی (الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت)

در میانه تقابل گفتمانی میان دو جریان توسعه‌گرا و موعودگرایی سیاسی، گفتمان سومی عمدتاً توسط آیت‌الله خامنه‌ای طرح شد که برآمده از مکتب اسلام اجتهادی پویا و در پی تدوین الگوی بومی پیشرفت با ترکیبی از ویژگی‌های مدرن و هنجارهای فقهی بود. این گفتمان که در میانه سنت و مدرنیته جای می‌گیرد، هرچند حجیت علم و دانش بشری را به رسمیت می‌شناسد و بر بهره‌گیری از میراث علمی جهانی تأکید دارد، اما معتقد است این دانش باید با نیازها، زیست‌بوم و مسائل داخلی منطبق شده و بر اساس ظرفیت‌های بومی به کار گرفته شود تا در عرصه عمل کارآمدی بیشتری داشته باشد.

آیت‌الله خامنه‌ای در مواجهه با مفهوم پیشرفت، دو گرایش افراطی را نقد می‌کند:

یک گرایش عبارت است از خیانت‌هایی که به نام پیشرفت و تحول انجام گرفته؛ ضربه‌هایی که به نام خدمت و زیر پرچم اصلاح‌گرایی بر پیکر ملت ما وارد شده است. از دوران قاجار خیلی از درباریان قاجار و شاهزادگان قاجاری - که هم بی‌سواد بودند، هم دنیاپرست بودند، هم در عین حال با محافل غربی ارتباط داشتند - عامل و وسیله وابستگی نادانسته

کشور و فرهنگ ما به غرب شدند و ادعایشان این بود که این، پیشرفت و تحول است!... از یک طرف هم در نقطه مقابل، کسانی بوده‌اند و هستند که با هر نوع نوآوری و تحولی مخالفت کرده‌اند؛ به اسم اینکه این سابقه ندارد، این را نمی‌شناسیم، این را نمی‌دانیم، به این مشکوکیم. حدیث «سَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا» را بد معنا کرده‌اند. باینکه نوآوری سنت تاریخ است؛ سنت طبیعت است و بدون نوآوری زندگی بشر معنا پیدا نمی‌کند؛ اما این‌ها مخالفت کردند. این دو گرایش متضاد وجود داشته است (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۵).

این نگرش را می‌توان نوعی اسلام‌گرایی مجدد دانست که با محوریت بخشیدن به بنیان‌های سنتی و هنجاری، امر مدرن را بازخوانی می‌کند تا راهی برای بهره‌مندی از دستاوردهای آن، همراه با حفظ هویت بومی بیابد. چنین رویکردی پیش‌تر در مواضع امام خمینی نیز مشهود بود؛ چنانکه در پاسخ به پرسشی درباره حکم شطرنج و موسیقی می‌گوید: «آن‌گونه که جناب‌عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۱۵۱). بر این اساس، اسلام‌گرایی فقاهتی عقل‌گرای شیعی بر کاربست دستاوردهای علم بشری تأکید دارد، اما آن را در چارچوب نظریه‌پردازی بومی و پاسخگو به نیازهای خاص جامعه ضروری می‌داند. در این دیدگاه، علم شائی ابزاری دارد و باید بر اساس اقتضائات هر جامعه به تولید نظریه بینجامد. آیت‌الله خامنه‌ای این موضوع را چنین توضیح می‌دهد:

الگوی توسعه ایرانی، الگوی توسعه بومی که ما برای توسعه کشور به سراغ نظریات دانشمندان اروپایی نرویم. نمی‌گوییم از علم آن‌ها استفاده نکنیم؛ اما نسخه آن‌ها مال خودشان. علم آن‌ها را یاد بگیریم؛ اما نسخه بیماری خودمان را خودمان بنویسیم... ما گفتیم الگوی توسعه بومی تهیه کنیم، می‌گویند آقا کدام الگوی توسعه بومی؛ مگر می‌شود؟! ببینید، این همان رسوبات باقیمانده از گذشته است؛ نبود اعتماد به نفس است. اگر یک ملت می‌خواهد پیشرفت کند، نمی‌شود منتظر دیگران باشد (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۱۰/۱۳).

الگوی سوم درصدد است تا با کاهش تنش‌های گفتمانی دو قرائت پیشین، هم از دو قطبی‌سازی‌های مخرب پرهیز کند و هم راهی پایدار برای حل مسئله توسعه بیابد. این نگاه به دنبال تقریب نظم هنجاری سنتی و دستاوردهای دانش مدرن است تا هم پویایی اسلام در زندگی اجتماعی حفظ شود و هم تصویری کارآمد و روزآمد از آن ارائه گردد.

در این گفتمان، علم به‌مثابه موهبت الهی و برآمده از قدرت تفکر، راهگشای چالش‌های فنی زیست مدرن شناخته می‌شود، اما این نگاه ابزارانگارانه به معنای توانایی علم در حل تمام مسائل بشر نیست. از همین رو، نیاز بشر به دین به‌عنوان منبع فیض الهی برجسته می‌شود. این گفتمان بر همکاری کارکردی علم و دین تأکید دارد و معتقد است توسعه مادی بدون توسعه هنجاری نمی‌تواند سعادت انسان را تأمین کند؛ چراکه سعادت اخروی نیز درگرو برخورداری از جامعه‌ای توسعه‌یافته است. هرگونه دوگانه‌سازی علم و دین محکوم به شکست تلقی می‌شود.

### نتیجه‌گیری

این مقاله در پی پاسخ به این پرسش بود که چه نسبتی میان توسعه و سه گفتمان مسلط در دولت‌های پساانقلاب ایران وجود دارد؟ با تحلیل گفتمانی اندیشه توسعه در سه خرده‌گفتمان فعال، کوشید تا وضعیت «گفتمانی نشدن» این مفهوم را در ایران پساانقلاب تبیین کند. اگر توسعه را به معنای افزایش ظرفیت نظام سیاسی برای مدیریت تضاد منافع، تلفیق مردمی‌بودن با آزادی و ایجاد تغییرات ساختاری در راستای پیشرفت، صنعتی‌شدن، رفع فقر و وابستگی بدانیم، آنگاه اهمیت استقرار آن در جامعه آشکار می‌شود. از سوی دیگر، توسعه سیاسی تنها از طریق اصلاح تعاملات دولت و جامعه و از رهگذر اجتماعی‌شدن (گفتمانی‌شدن) اندیشه توسعه ممکن است. توسعه سیاسی پیوندی عمیق با فرهنگ سیاسی جامعه دارد و پویایی‌های یک جامعه را توضیح می‌دهد.

از منظر تاریخی، پس از اولویت یافتن توسعه اقتصادی در دوره پساانقلاب، در نیمه دوم دهه ۱۳۷۰ توسعه سیاسی با شتابی فزاینده مطرح شد. برخی این گرایش را پاسخی به سیاست‌های توسعه اقتصادی محض دولت‌سازندگی می‌دانند که توسعه سیاسی را به حاشیه رانده بود. توسعه سیاسی در ادامه و همراه با توسعه اقتصادی، به شکل‌گیری فرهنگ

سیاسی پویا، چندلایه و تعاملی در ایران انجامید که پیچیدگی آن با فرایند جهانی شدن و افزایش خودآگاهی ناشی از ارتباطات جهانی بیشتر شد. این روند در دهه‌های بعد به فرهنگ سیاسی تکثرگرا و چندلایه منجر گردید که فهم آن برای پیگیری سیاست‌های توسعه ضروری است.

توسعه در ایران پساانقلاب مسیری منسجم و معین را طی نکرده و به وضعیت نامتقارن و نامتوازن انجامیده است؛ به گونه‌ای که حتی در توزیع عادلانه امکانات نیز ناتوان بوده و شکاف میان مناطق توسعه‌یافته و محروم همچنان عمیق‌تر شده است. این امر هم برای حکمرانی و هم برای زیست اجتماعی چالش‌های متعددی ایجاد کرده است.

در چارچوب نظری هابرماس، ریشه گفتمانی نشدن اندیشه توسعه در ایران پساانقلاب را می‌توان در فقدان اجماع و فهم بین‌الذهانی مشترک میان نیروهای سیاسی، همراه با ضعف جامعه مدنی و فضای عمومی لازم برای کنش ارتباطی آزاد جستجو کرد. نبود بستر گفت‌وگوی آزاد درباره منافع و اولویت‌های ملی، سبب شخصی‌شدن اندیشه توسعه شده است؛ به طوری که بدون اتکا به فهمی مشترک، با هر تغییر دولت، قرائتی جدید از اولویت‌ها ارائه می‌شود و برنامه‌ریزی بر همان اساس سامان می‌یابد. این منازعه حتی به حوزه واژگانی نیز سرایت کرده؛ چنان که در برنامه هفتم توسعه، عبارت «برنامه هفتم پیشرفت» به کار رفت و در اسناد رسمی نمایان شد.

گفتمانی شدن مفهوم توسعه در ایران یک ضرورت ملی است و نخبگان در این فرایند نقشی محوری دارند. ایجاد فضای آزاد گفت‌وگو برای تمامی نخبگان، شرط لازم برای دستیابی به ادراک بین‌الذهانی مشترک درباره توسعه است. بر اساس چارچوب نظری مقاله تا زمانی که گفت‌وگوی آزاد در حوزه عمومی میان نخبگان صورت نپذیرد، مسئله توسعه در ایران کماکان با چالش مواجه خواهد بود.

**منبع**

- احمدی امویی، بهمن (۱۳۹۰). اقتصاد سیاسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات گام نو.
- احمدی نژاد، محمود (۱۹ فروردین ۱۳۸۹). انتقاد احمدی نژاد از نظام برنامه ریزی توسعه. تابناک، قابل دسترس در: <https://www.tabnak.ir/000O6n>
- احمدی نژاد، محمود (۱۳۸۷). چاره‌ای جز اجرای طرح تحول اقتصادی نداریم. همشهری آنلاین، پنجشنبه ۲۱ شهریور، قابل دسترس در: <https://www.hamshahrionline.ir/news/63080>
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴). دموکراسی گفتگویی: امکانات دموکراتیک در اندیشه‌های یورگن هابرماس و میخایل باختین. تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- بیغشی، محمدرضا (۱۹ دی ۱۳۸۹). نگاهی به سیاست تعدیل اقتصادی دولت هاشمی / وقتی بوی شکست به مشام می‌رسد. در سایت تاریخ ایرانی. <http://tarikhirani.ir/fa/news/7047>
- پورزکی، گیتی (۱۴۰۰). مواجهه بادیگری: موفه یا هابرماس. پژوهش سیاست نظری، ۱۵(۲۹)، ۳۳۷-۳۷۲. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085796.1400.13.29.8.8>
- تاجیک، محمدرضا و روزخوش، محمد (۱۳۸۷). بررسی نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری ایران از منظر تحلیل گفتمان. مسائل اجتماعی ایران، ۱۶(۶۱)، ۸۳-۱۲۸. <https://dor.isc.ac/dor/%20%E2%80%8E20.1001.1.24766933.1387.1387.5.3.0>
- جعفری، افشین و قاسمی، زهرا (۱۳۹۹). تأثیر رابطه نخبگان سیاسی حاکم و روشنفکران بر توسعه فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی. رهیافت انقلاب اسلامی، ۱۴(۵۲)، ۲۲۵-۲۴۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20083777.1399.14.52.12.2>
- حاتمی، عباس و کلاته، فرزاد (۱۳۹۳). دولت در پیرامون و پیرامون در دولت: سندروم‌های درهم تنیدگی اقتصاد، سیاست و اجتماع. مطالعات راهبردی، ۱۷(۶۳)، ۳۶-۷. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17350727.1393.17.63.1.8>

- حیدری، مهدی (۱۳۹۲). مطالعه وفاق نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران: مورد نخبگان درون حاکمیت. رساله دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۶). از دنیای شهر تا شهر دنیا: تأملی بر نسبت اخلاق و سیاست. تهران: طرح نو.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۷۷). دین و دنیا در عصر مدرن. تهران: طرح نو.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۸۵). احیای فکر دینی در اسلام. تهران: طرح نو.
- خسروی، محمدعلی و شهبواری، شهره (۱۳۹۵). فرهنگ سیاسی نخبگان حاکم و کارآمدی سازمان‌های غیردولتی جمهوری اسلامی ایران. دولت‌پژوهی، ۲(۸)، ۱۸۹-۲۲۹.  
<https://doi.org/10.22054/tssq.2017.7203>
- خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۸۶). فراز و فرود گفتمان عدالت در جمهوری اسلامی ایران. دانش سیاسی، ۳(۲)، ۳۶-۵، ۶. پیاپی ۳۶.  
<https://doi.org/10.30497/pk.2008.43>
- دانش‌پور، افتخار (۱۳۹۴). اصول حاکم بر مصرف در جهت رشد و توسعه پایدار بر مبنای اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۷)، ۷۳-۹۴.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1394.17.67.4.8>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۶/۲/۲۵). بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد.  
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3383>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۶/۱۰/۱۳). بیانات در دیدار دانشجویان دانشگاه‌های استان یزد.  
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3416>
- رحیمی، علیرضا و کتابی، محمود (۱۳۹۳). گفتمان امنیتی دولت‌های نهم و دهم به مثابه گفتمان قبض و بسط انقلابی جدید. مطالعات راهبردی، ۱۷(۶۶)، ۳۱-۶۶.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17350727.1393.17.66.2.5>
- زارعی، غفار (۱۳۹۳). نقش فرهنگ تعاملی نخبگان حزبی در نهادینگی احزاب سیاسی جمهوری اسلامی ایران. رساله دکتری تخصصی علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/0eb75cde8a58e9b6344bf96e64439b3e>

- عابدی اردکانی، محمد (۱۳۹۳). توسعه نیافتگی سیاسی از منظر فرهنگ سیاسی نخبگان در ایران (۱۳۸۴-۱۳۶۸). پژوهشنامه علوم سیاسی، ۹(۴)، ۱۳۳-۱۷۰.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1393.9.4.5.5>
- فرقانی، محمد مهدی (۱۳۸۱). تحول گفتمان توسعه سیاسی در ایران (از مشروطه تا خاتمی). علوم اجتماعی، ۹(۱۷)، ۱-۳۹.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17351162.1381.9.17.1.9>
- فلاح رحمت آبادی، زهرا (۱۳۹۰). بررسی تأثیر فرهنگ سیاسی نخبگان سیاسی بر توسعه نیافتگی سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی. پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد.  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/c031937bb84589e60959938a76857bf7>
- فوزی، یحیی (۱۳۷۸). مذهب و توسعه در ایران: بررسی سه دیدگاه پس از انقلاب اسلامی. پژوهشنامه متین، ۱(۲)، ۲۰۵-۲۱۹.  
[https://matin.ri-khomeini.ac.ir/article\\_170834.html](https://matin.ri-khomeini.ac.ir/article_170834.html)
- گرائیلی کرپی، هانیه، مطلبی، مسعود، ابوالفضلی، حسین و صالحی فارسانی، علی (۱۴۰۲). مناسبت فرهنگ سیاسی حوزه نخبگی و حکمرانی خوب: دلالت‌هایی برای ایران. پژوهش سیاست نظری، ۱۸(۳۳)، ۲۰۱-۲۲۲.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085796.1402.18.33.9.0>
- محمدی کرارودی، مجتبی (۱۳۹۶). فرهنگ و توسعه سیاسی؛ تحلیل تعارضات فرهنگ سیاسی نخبگان در ایران. پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تهران.  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/4453d857468a1e8cb691f174e4ffffe89>
- مصلی نژاد، عباس (۱۳۹۵). اقتصاد سیاسی ایران (دوران معاصر). تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
- موثقی، احمد (۱۳۸۵). مسائل توسعه در ایران. تهران: نگارستان اندیشه، چاپ اول.
- میرموسوی، سید علی (بی تا). موعود گرایی سیاسی. دین آنلاین، قابل دسترسی در:  
<https://www.dinonline.com/5207/>
- وزیریان، امیرحسین و طلوعی، هادی (۱۳۹۶). بررسی مدل توسعه در دوران ریاست جمهوری هاشمی. سیاست، ۴(۱۴)، ۷۸-۶۱.  
<https://ensani.ir/fa/article/374419/>

- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۲۶ / ۸ / ۱۳۸۷). عدالت با شعار محقق نمی شود / فرهنگ اجرای سند چشم انداز جا نیفتاده است. خبرگزاری مهر، قابل دسترس در: <https://www.mehrnews.com/news/783943/>
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۲). تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران. ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی، چاپ دهم.

## References

- Abedi Ardakani, M. (2014). Political Underdevelopment from Perspective of Elites Political Culture in Iran (1989-2005). *Research Letter of Political Science*, 9(4), 133-170. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735790.1393.9.4.5.5>
- Ahmadi Amouei, B. (2011). *The Political Economy of the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Gam-e No Publications. [In Persian]
- Ahmadinejad, M. (2008, September 11). We Have No Choice But to Implement the Economic Transformation Plan. *Hamshahri Online*. Retrieved from: <https://www.hamshahrionline.ir/news/63080/>
- Ahmadinejad, M. (2009, April 8). Ahmadinejad's Criticism of the Development Planning System. *Tabnak*. Retrieved from: <https://www.tabnak.ir/00006n>
- Ansari, M. (2005). *Dialogic Democracy: Democratic Possibilities in the Thoughts of Jürgen Habermas and Mikhail Bakhtin*. Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
- Bighashi, M. R. (2011, January 9). A Look at Hashemi's Economic Adjustment Policies/ When the Smell of Failure Arrives. *Tarikh-e Iranian*. Retrieved from: <http://tarikhirani.ir/fa/news/7047>
- Daneshpour, E. (2015). Principles of Consumption for Growth and Sustainable Development based on Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 17(67), 73-94. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1394.17.67.4.8>
- Fallah Rahmatabadi, Z. (2011). Investigating the Impact of Elite Political Culture on Iran's Political Underdevelopment After the Islamic Revolution. *Master's thesis*, Yazd University. Retrieved from: <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/c031937bb84589e60959938a76857bf7>

- Fawzi, Y. (1999). Religion and Development in Iran: Examining Three Perspectives after Iran's Islamic Revolution. *Matin Research Journal*, 1(2), 205-219.  
[https://matin.ri-khomeini.ac.ir/article\\_170834.html](https://matin.ri-khomeini.ac.ir/article_170834.html)
- Forghani, M. M. (2002). Evolution of Political Development Dicnurse in Iran (From The 1906 Constitutional Revolution to 1998). *Social Sciences*, 9(17), 1-39.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17351162.1381.9.17.1.9>
- Graeeli Korpi, H., Motalebi, M., Abolfazli, H. & Salehi Farsani, A. (2023). The Theoretical Underpinning of Political Culture of Elite Area and Good Governance in the Islamic Republic of Iran. *Research in Theoretical Politics*, 18(33), 201-222.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085796.1402.18.33.9.0>
- Hashemi Rafsanjani, A. (2008, November 16). Justice Cannot Be Achieved Through Slogans / The Culture of Implementing the Vision Document Has Not Taken Root. *Mehr News Agency*. Retrieved from:  
<https://www.mehrnews.com/news/783943/>
- Hatami, A. & Kalate, F. (2014). Government in periphery and periphery in government; interrelatedness of economics, politics and society syndromes. *Strategic Studies Quarterly*, 17(63), 7-36.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17350727.1393.17.63.1.8>
- Heidari, M. (2013). A Study of Political Consensus Among Elites in the Islamic Republic of Iran: The Case of Insider Elites. *Doctoral dissertation*, Tarbiat Modares University.
- Homayon Katouzian, M. A. (2013). *The Persians: Ancient, Mediaeval and Modern Iran* Translated by Alireza Tayeb. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Jafari, A. & Ghasemi, Z. (2020). The effect of the relationship between ruling political elites and intellectuals on the development of political culture after the Islamic Revolution. *The Islamic Revolution Approach*, 14(52), 225-244.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20083777.1399.14.52.12.2>
- Khajesarvei, G. (2008). Vicissitudes of Justice Discourse in the Islamic Republic of Iran. *Journal of Political Knowledge*, 3(2), 5-35.  
<https://doi.org/10.30497/pk.2008.43>

- Khātami, S. M. (1997). *From the World City to the City of the World: Reflections on the Relationship Between Ethics and Politics*. Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Khātami, S. M. (1998). *Religion and the World in the Modern Age*. Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Khātami, S. M. (2006). *Revival of Religious Thought in Islam*. Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
- Khosravi, M. A. & Shahsavari Fard, S. (2017). The Iranian Political Elite and NOG's Inefficiency. *State Studies*, 2(8), 189-229.  
<https://doi.org/10.22054/tssq.2017.7203>
- Mir mousavi, S. A. (n.d.). Political Messianism. *DinOnline*. Retrieved from:  
<https://www.dinonline.com/5207/>
- Mohammadi Kerarudi, M. (2017). Culture and Political Development; Analysis of the Conflicts of Elite Political Culture in Iran. *Master's thesis*, University of Tehran, Retrieved from:  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/4453d857468a1e8cb691f174e4fffe89>
- Mosalanezhad, A. (2016). *Political Economy of Iran (Contemporary Era)*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Movasaghi, A. (2006). *Development Issues in Iran*. Tehran: Negarestan-e Andisheh. [In Persian]
- Pourzaki, G. (2021). Facing the Other: Mouffe or Habermas. *Research in Theoretical Politics*, 15(29), 337-372.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085796.1400.13.29.8.8>
- Rahimi, A. & ketabi, M. (2014). The Security Discourse at the President Ahmadinejad Era as a "New Revolutionary Discourse of Contraction and Expansion. *Strategic Studies Quarterly*, 17(66), 31-66.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17350727.1393.17.66.2.5>
- Tajik, M. R. & Rouzkhosh, M. (2008). Analysis of the Ninth Iranian Presidential Election from a Discourse Analysis Perspective. *Social problems of Iran*, 16(61), 83-128. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24766933.1387.1387.5.3.0/>

- 
- The Office for Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2007, May 15). *Statements in a Meeting with Students of Ferdowsi University of Mashhad*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3383>
  - The Office for Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2008, January 2). *Statements in a Meeting with Students from Universities in Yazd Province*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3416>
  - Vazirian, A. H. & Tolouei, H. (2017). An Examination of the Development Model During Hashemi's Presidency. *Politics*, 4(14), 61-78.  
<https://ensani.ir/fa/article/374419/>
  - Zarei, Gh. (2014). The Role of Interactive Culture Among Party Elites in the Institutionalization of Political Parties in the Islamic Republic of Iran. *Doctoral dissertation*, Islamic Azad University, Central Tehran Branch. Retrieved from:  
<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/0eb75cde8a58e9b6344bf96e64439b3e>

## The Necessity of the Family Institution with Emphasis on the Educational Role of Mother from the Perspective of Contemporary Islamic Thinkers (case study Imam Khomeini and Sayyid Qutb)

Hamideh Daneshjoo<sup>1</sup>, Hadi Vakili<sup>\*2</sup>, Fatemeh Jan Ahmadi<sup>3</sup>

1. PhD Student in Post-Islamic Iranian History, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.
3. Associate Professor, Department of History, Tarbiat Modares University of Tehran, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
<p><b>Article type:</b> Research article</p> <p><b>Article history:</b> <b>Received:</b> September 09, 2024 <b>Received in revised from:</b> October 31, 2024 <b>Accepted:</b> December 14, 2024 <b>Published online:</b> October 22, 2025</p> <p><b>Keywords:</b> Family Institution; Imam Khomeini; Sayyid Qutb; Motherhood; Education.</p> <div style="text-align: center;">  <p>*Corresponding author: <a href="mailto:vakili@um.ac.ir">vakili@um.ac.ir</a></p> </div>	<p>In the twentieth century, the spread of materialistic ideologies such as communism that sought to marginalize or replace the family institution in Western societies also influenced parts of the Islamic world. In response, many Muslim scholars and thinkers, grounded in Islamic teachings, actively defended the family as a fundamental social institution, with particular emphasis on the educational and formative role of mothers. Among these figures, Imam Khomeini, a prominent Shi'i jurist, and Sayyid Qutb, a leading Sunni intellectual, stand out for their influential contributions.</p> <p>This study aims to examine and compare the perspectives of Imam Khomeini and Sayyid Qutb on the necessity of the family institution, focusing specifically on the educational role of the mother. The research adopts a descriptive-analytical approach and is based on library sources. The findings indicate significant commonalities between the two thinkers, including their emphasis on the family as an institution rooted in Islamic teachings, the central role of mothers in the moral and spiritual upbringing of children, and their explicit opposition to ideological currents that undermine the family structure. Nevertheless, Imam Khomeini's perspective is distinguished by a more comprehensive and multidimensional understanding of women's educational roles within the family and a stronger emphasis on the harmony between these roles.</p>
<p><b>Cite this article:</b> Daneshjoo, H., Vakili, H. &amp; Jan Ahmadi, F. (2025). The Necessity of the Family Institution with Emphasis on the Educational Role of Mother from the Perspective of Contemporary Islamic Thinkers (case study Imam Khomeini and Sayyid Qutb). <i>Matin Research Journal</i>, 27(108), 25-54. <a href="https://doi.org/10.22034/matin.2024.477749.2290">https://doi.org/10.22034/matin.2024.477749.2290</a></p> <div style="display: flex; align-items: center;">  <div style="margin-left: 10px;"> <p>© The Author(s). Publisher: <a href="#">Research Institute of Imam Khomeini and Islamic</a>. This is an open-access article distributed under the CC BY (license <a href="http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/">http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/</a>).</p> </div> </div>	

---

## **Introduction**

During the twentieth century, the weakening of the family institution in Western societies extended beyond geographical boundaries and exerted considerable influence on Islamic countries as well. In response to these developments, many scholars and intellectuals of the Islamic world refused to remain silent and critically engaged with such ideologies on the basis of Islamic principles. Among the most prominent of these figures are Imam Khomeini and Sayyid Qutb.

Imam Khomeini (1902–1989), as the founder of the Islamic Republic of Iran and one of the most influential Shi'i jurists of the modern era, articulated extensive views on the family through his speeches, writings, and personal conduct. His practical life and interactions within his own family provide a model of the Islamic family grounded in ethical and educational values.

Similarly, Sayyid Qutb (1906–1966), an Egyptian Sunni thinker, writer, and theorist, addressed the issue of the family and its significance in several of his works. Due to the convergence of his views with those of Imam Khomeini regarding the centrality of the family and the educational role of mothers, this study seeks to highlight both the shared and divergent aspects of their perspectives.

Accordingly, the main research question is: How do Imam Khomeini and Sayyid Qutb conceptualize the necessity of the family institution, with particular emphasis on the educational role of the mother?

## **Research Method**

This study employs a descriptive–analytical method and relies on library-based sources, including primary texts and relevant secondary literature.

## **Discussion and Findings**

From an Islamic perspective, the family is regarded as the primary institution for human education and moral development. Both Imam Khomeini and Sayyid Qutb assign a central position to the family within their educational frameworks. Imam Khomeini viewed the family as one of the most influential social institutions and emphasized the particularly sensitive role of mothers in shaping the moral character of children.

In Islamic teachings, marriage is considered the foundational step in forming a sound family. According to Imam Khomeini, encouraging marriage among young people serves to channel natural human instincts in a healthy and constructive manner, thereby preventing moral deviation. He argued that the moral condition of society is closely linked to the moral environment of families; a virtuous society nurtures virtuous individuals, while moral corruption inevitably reproduces itself across generations.

Beyond his theoretical views, Imam Khomeini's personal conduct reflected his commitment to family life, as he maintained close engagement with his family despite extensive public responsibilities.

Sayyid Qutb likewise emphasized the enduring significance of the family institution,

arguing that despite materialist attempts to dismantle it, the family remains a secure foundation for moral education and social development. He viewed marriage as a natural and divinely ordained institution rooted in human nature. Qutb criticized Western societies for oscillating between excess and neglect in matters related to sexual instincts, while maintaining that Islam recognizes and regulates these instincts without suppressing them. Regarding the educational role of mothers, Imam Khomeini identified the family—particularly the mother’s nurturing environment—as the starting point of child development. He frequently likened the formative role of mothers to the prophetic mission of human cultivation. He also strongly defended the dignity of motherhood against modern cultural narratives that sought to devalue it, arguing that the moral strength or weakness of society ultimately originates from women’s role in nurturing future generations. Sayyid Qutb, emphasizing the principle of role differentiation within the family, argued that responsibilities should be allocated according to the natural dispositions of men and women. Drawing on Qur’anic teachings, particularly verse 34 of Surah al-Nisa’, he viewed men as responsible for leadership and financial provision, while assigning women the primary role of nurturing and educating children. He maintained that this division of responsibilities reflects functional harmony rather than gender-based preference.

### **Conclusion**

This study examined the necessity of the family institution with emphasis on the educational role of mothers from the perspectives of Imam Khomeini and Sayyid Qutb. The findings demonstrate that both thinkers regard the family as a sacred institution rooted in Islamic principles and emphasize the central role of mothers in moral and educational formation. While Sayyid Qutb’s perspective largely revolves around role differentiation based on Qur’anic interpretation, Imam Khomeini presents a more comprehensive and integrated understanding of women’s educational roles within the family. His approach highlights the coherence and mutual reinforcement of women’s familial, social, and spiritual responsibilities, offering a more multidimensional framework for understanding motherhood in Islamic thought.

## ضرورت نهاد خانواده با تأکید بر نقش تربیتی مادر از نگاه اندیشمندان جوامع اسلامی معاصر (مطالعه موردی امام خمینی و سید قطب)

حمیده دانشجو<sup>۱</sup> | هادی وکیلی\*<sup>۲</sup> | فاطمه جان احمدی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس تهران، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخچه مقاله:</b></p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۱۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۱۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۳۰</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b></p> <p>نهاد خانواده، امام خمینی، سید قطب، نقش مادر، تربیت.</p> <p></p> <p>* نویسنده مسئول: vakili@um.ac.ir</p>	<p>در قرن بیستم، هم‌زمان با گسترش اندیشه‌های مادی‌گرایانه (مانند کمونیسم) که خواستار جایگزینی یا حذف نهاد خانواده در غرب بودند، کشورهای اسلامی نیز تحت تأثیر این جریان‌ها قرار گرفتند. در واکنش به این جریان، شمار قابل توجهی از عالمان و اندیشمندان اسلامی، با تأکید بر مبانی دینی، به دفاع از نهاد خانواده و به‌ویژه نقش تربیتی مادر پرداختند. در این میان، امام خمینی (به‌عنوان عالم برجسته شیعه) و سید قطب (به‌عنوان اندیشمند اهل سنت) از چهره‌های شاخص محسوب می‌شوند. هدف این پژوهش، بررسی و مقایسه دیدگاه‌های این دو اندیشمند درباره ضرورت خانواده با محوریت نقش تربیتی مادر است. این مطالعه با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه امام خمینی و سید قطب از مشترکات قابل توجهی برخوردار است؛ ازجمله تأکید بر خانواده به‌مثابه نهادی مبتنی بر آموزه‌های اسلام، تمرکز بر جایگاه مادر در تربیت فرزند و موضع‌گیری صریح در برابر جریان‌های تضعیف‌کننده خانواده. درعین حال، نگرش امام خمینی به ابعاد چندگانه نقش تربیتی زن در خانواده و هماهنگی میان این نقش‌ها، نقطه تمایز مهم دیدگاه وی نسبت به سید قطب به شمار می‌آید.</p>

**استناد:** دانشجو، حمیده، وکیلی، هادی و جان احمدی، فاطمه (۱۴۰۴). ضرورت نهاد خانواده با تأکید بر نقش تربیتی مادر از نگاه اندیشمندان جوامع اسلامی معاصر (مطالعه موردی امام خمینی و سید قطب). پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۸)، ۲۵-۵۴.

<https://doi.org/10.22034/matin.2023.405137.2178>



© نویسندگان

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

### مقدمه

اسلام، نهاد خانواده را سنگ بنای اساسی جامعه انسانی می‌داند و بر نظام تربیتی مبتنی بر آن تأکیدی ویژه دارد. اهمیت این نگاه هنگامی آشکار می‌شود که با دیدگاه‌های حاکم بر تمدن غرب و جریان‌های مادی‌گرایی مانند کمونیسم درباره خانواده مقایسه شود. در غرب، از اواخر قرن نوزدهم و در طول قرن بیستم، نهاد خانواده تحت تأثیر اندیشه‌های فردگرایانه‌ای قرار گرفت که ریشه در مفاهیمی چون اومانیسم داشت. این جریان فکری، با محور قرار دادن اصالت فرد، به تدریج بنیان‌های خانواده را تضعیف کرد. یکی از تجلیات این نگرش، مطالبه برابری مطلق زن و مرد با شعار دفاع از حقوق زنان بود که در بستر اومانیسم شکل گرفت و در نهایت به بازتعریفی فردگرایانه از نقش‌ها و روابط خانوادگی انجامید.

این اندیشه‌ها در غرب، عمدتاً در قالب جنبش‌های فمینیستی ظهور یافت. فمینیسم به‌عنوان پدیده‌ای نو، انقلابی و اصلاح‌گرا، زاده تمدن جدید غربی بود که به تدریج گسترش یافت و بر تمامی مناسبات اجتماعی در جوامع مختلف، به‌ویژه کشورهای جهان سوم، اثر گذاشت و پرچم‌دار دعوی برابری مطلق حقوق زن و مرد در سطح جهان شد (رسولی‌پور و مهدوی، ۱۳۹۲، ص. ۹۰).

فریدمن معتقد بود که اگرچه فمینیسم در اشکال گوناگونی ظاهر شده، اما محور مشترک همه آن‌ها، موقعیت فرودست زنان در جامعه و تبعیضی است که بر اساس جنسیت تجربه می‌کنند. نکته قابل تأمل آن است که تمام شاخه‌های فمینیسم، برای کاهش و غلبه بر این تبعیض، خواستار ایجاد تغییرات بنیادین در نظم اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی شدند (فریدمن، ۱۳۸۱، ص. ۵). آنان راه حل تحقق برابری کامل زن و مرد را در کنار نهادن دیدگاه‌ها و نقش‌های سنتی مبتنی بر جنسیت می‌دانستند و باور داشتند که این نقش‌ها برساخته‌های اجتماعی و محصول فرآیند جامعه‌پذیری هستند، نه امری ذاتی و زیست‌شناختی.

با گسترش اندیشه‌های فمینیستی رادیکال در غرب، یکی از نیازهای فطری و اساسی زن، یعنی گرایش به مادری و تشکیل خانواده، به حاشیه رانده شد. این در حالی است که زنان به‌لحاظ سرشتی و طبیعی، از قابلیت‌ها و تمایلات مادرانه عمیقی برخوردارند. فمینیست‌های رادیکال، تولیدمثل و نقش‌های مرتبط با آن را عامل اصلی انقیاد زنان و توجیه‌گر تقسیم کار جنسیتی می‌دانستند. به همین دلیل، برخی جریان‌های افراطی این جنبش، حتی به سمت

نفی خانواده طبیعی و ترویج الگوهای جایگزین مانند هم‌جنس‌گرایی حرکت کردند. در مقابل، از منظر مبانی اسلامی، آفرینش الهی زن و مرد بر اساس حکمت و تعادل صورت گرفته است. آنان با حفظ تساوی در کرامت انسانی، در برخی ویژگی‌های جسمانی، روانی و عاطفی، متفاوت و مکمل یکدیگر آفریده شده‌اند. این تفاوت‌های تکوینی، نه به معنای برتری یک جنس بر دیگری، بلکه زمینه‌ساز تقسیم مسئولیت‌های طبیعی و سازنده در نهاد خانواده است. در این نگاه، مادری نه تنها عامل محدودیت نیست، بلکه وظیفه‌ای مقدس و نقش محوری در تربیت نسل محسوب می‌شود.

روند تضعیف تدریجی نهاد خانواده از دیدگاه مکاتب مادی مانند کمونیسم نیز در قرن نوزدهم و بیستم آغاز شد. طرفداران این مکتب بر این باور بودند که خانواده شکلی از مالکیت خصوصی است و بنابراین باید حذف شود؛ به عبارت دیگر، اصل بنیادین کمونیسم، عوامل اقتصادی را در تعیین روابط خانوادگی دارای اهمیت می‌دانست. با گسترش تضعیف نهاد خانواده در غرب و زیر سؤال رفتن ضرورت آن در جوامع غربی، تأثیر این اندیشه‌ها تنها به غرب محدود نماند، بلکه کشورهای اسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داد.

در مقابل، علما و اندیشمندان جهان اسلام سکوت را جایز ندانستند. بسیاری از آنان، با تکیه بر مبانی اسلامی، دیدگاه‌های رایج درباره نهاد خانواده در دوران خود را به چالش کشیدند. از جمله این اندیشمندان می‌توان به امام خمینی و سید قطب اشاره کرد.

دلیل انتخاب این دو شخصیت در پژوهش حاضر را می‌توان به ترتیب چنین برشمرد: امام خمینی به عنوان بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران و یکی از برجسته‌ترین عالمان و فقیهان شیعه، علاوه بر بیانات، مواضع و دیدگاه‌های نظری، در سیره عملی و شیوه معاشرت با اعضای خانواده خود نیز نمونه‌ای الگومند و پیشرو از یک خانواده موفق به شمار می‌رود.

سید قطب، با نام کامل ابراهیم حسین شاذلی، اندیشمند، نویسنده و نظریه‌پرداز اهل سنت اهل مصر است. هرچند برخی او را پایه‌گذار جریان‌های افراط‌گرایی اسلامی می‌دانند و بازتاب اندیشه‌هایش را در شکل‌گیری سازمان‌هایی مانند الجهاد و گروه‌های رادیکالی چون القاعده مؤثر می‌شمرند، اما نوشته‌های او ابعاد دیگری نیز دارد سید قطب اگرچه به طور مستقیم و مفصل به مسائل زنان نپرداخته، اما در آثاری مانند کتاب العدالة الاجتماعية فی الإسلام با استناد به آیات قرآن، احادیث نبوی و سیره خلفا، پایه‌های عدالت اجتماعی در

اسلام را بررسی کرده و به موضوع مساوات کامل انسانی که از دیدگاه اسلام شامل زنان نیز می‌شود، به‌عنوان یکی از ارکان عدالت اجتماعی اشاره می‌کند.

در ارتباط با این پژوهش، آنچه سید قطب را در کنار امام خمینی قابل مطالعه می‌سازد، توجه او به نهاد خانواده و اهمیت آن در آثاری همچون تفسیر فی ظلال القرآن است. هم‌سویی نسبی دیدگاه‌های او با مواضع امام خمینی در مورد خانواده، به‌ویژه تأکید بر نقش تربیتی مادر و نیز موضع‌گیری صریح هر دو اندیشمند در دفاع از کیان خانواده و نقد عوامل تهدیدکننده آن، انگیزه اصلی پژوهش حاضر را شکل داده است.

بر این اساس، پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از: ضرورت نهاد خانواده با تأکید بر نقش تربیتی مادر، از دیدگاه امام خمینی و سید قطب بر چه اساسی تبیین شده و وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه چگونه است؟

#### ۱. پیشینه تحقیق

در مورد جایگاه زن در خانواده از دیدگاه امام خمینی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله «بررسی جامعه‌شناختی دیدگاه تربیتی حضرت امام در مورد نقش زن در خانواده» (۱۳۷۹) نوشته شهلا باقری. در این پژوهش، با استناد به تحلیل محتوای سخنان امام خمینی، نقش تربیتی زن در خانواده و جایگاه خانواده در نظام تربیتی مورد توجه ایشان تبیین شده است.

مقاله «جایگاه زن در خانواده و جامعه از دیدگاه امام خمینی» (۱۳۸۵) اثر عباس چراغ چشم. نویسنده در این نوشتار، هم‌زمان به نقش و جایگاه زن در خانواده و اجتماع پرداخته و مسئولیت‌های زنان در هر دو عرصه را از منظر امام خمینی بررسی کرده است.

پژوهش «جایگاه زنان در منظر امام خمینی» (۱۳۹۶) از مینا آونج که علاوه بر تحلیل حضور زنان در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی، شأن و جایگاه آنان را در کانون خانواده از دیدگاه امام خمینی مورد بررسی قرار داده است.

در مورد دیدگاه‌های سید قطب درباره زن نیز می‌توان به این دو اثر اشاره کرد:

مقاله «بررسی نقش سیاسی زنان از منظر قرآن و روایات با تأکید بر تفاسیر مفسران معاصر

فریقین؛ (المیزان - فی ظلال القرآن)) (دیانی دردشتی و حسینی میرصفی، ۱۴۰۱) در این مقاله، نقش سیاسی زنان با تمرکز بر تفسیر المیزان علامه طباطبایی و تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب مقایسه شده است.

کتاب زن در جدال سنت و تجدد: جایگاه زنان در جوامع اسلامی با تأکید بر آراء مرتضی مطهری، سید قطب و نصر حامد ابوزید (۱۴۰۰) اثر مینا جهان‌شاهی. این اثر به طور مقایسه‌ای جایگاه زن را در سه حوزه فردی، خانوادگی و اجتماعی از دیدگاه شهید مطهری و سید قطب تحلیل کرده و تا حدودی به موضوع پژوهش حاضر نزدیک است.

آنچه پژوهش حاضر را از تحقیقات پیشین متمایز می‌سازد، تمرکز بر دو محور اصلی زیر است:

۱. بررسی منزلت و کرامت خانواده و اهمیت تربیتی این نهاد در جامعه اسلامی، از دیدگاه دو عالم برجسته معاصر جهان اسلام؛ امام خمینی (با رویکرد شیعی) و سید قطب (با رویکرد سنی).

۲. پرداختن ویژه به نقش تربیتی مادر در درون نهاد خانواده و تأثیر آن بر نظام تربیتی جامعه.

این دو محور، چارچوب مفهومی اصلی این تحقیق را تشکیل می‌دهند و کوشیده می‌شود با تمرکز بر آنها، جنبه‌های مشترک و متمایز دیدگاه این دو اندیشمند مورد تحلیل قرار گیرد.

## ۲. روش تحقیق

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. در گردآوری داده‌ها، از آثار مکتوب امام خمینی و سید قطب و نیز منابع مرتبط دیگر استفاده شده است.

نکته قابل توجه در این پژوهش آن است که اگرچه تفاوت‌هایی در دیدگاه‌های این دو اندیشمند - برآمده از اختلاف مذهبی، فکری یا عقیدتی - وجود دارد، اما بررسی این وجوه افتراق در چارچوب اهداف تحقیق حاضر قرار ندارد و تمرکز اصلی بر تحلیل وجوه مشترک و دیدگاه‌های هم‌سو در خصوص موضوع پژوهش است.

### ۳. کرامت و منزلت نهاد خانواده و اهمیت ازدواج به منظور تشکیل آن، از دیدگاه امام

#### خمینی و سید قطب

اسلام به‌عنوان مکتبی انسان‌ساز، برای نهاد خانواده به‌مثابه کانون تربیتی انسان‌ها اهمیت زیادی قائل است. تأثیر این نهاد چنان است که برخی از روان‌شناسان، سعادت یا شقاوت افراد را به نوع خانواده و تربیت درونی آن مرتبط می‌دانند (شرفی، ۱۳۷۸، ص. ۸۳). در نظام فکری امام خمینی و سید قطب نیز نهاد خانواده از جایگاهی والا برخوردار است. این دو اندیشمند جهان اسلام بر این باور بودند که خانواده در اسلام، عهده‌دار تحقق اهداف جامعه انسانی و به‌منصه ظهور رساندن ارزش‌های آن است. در کف حمایت خانواده، کودکان رشد می‌کنند و به نوجوانی گام می‌نهند و در سایه آن، پیوندهای مهر و عطوفت و روابط مسئولانه اجتماعی شکل می‌گیرد.

از دیدگاه امام خمینی، نهاد خانواده از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نهادهای اجتماعی محسوب می‌شود. ایشان نقش خانواده، به‌ویژه مادر در تربیت نونهالان و پدر در هدایت نوجوانان را بسیار حساس و سرنوشت‌ساز می‌داند. به‌باور امام، اگر فرزندان در دامن مادری مهربان و تحت حمایت پدری متعهد، به‌گونه‌ای شایسته و با آموزش صحیح پرورش یابند، رسالت آموزشی مدارس و معلمان نیز به‌مراتب آسان‌تر و اثرگذارتر خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص. ۲۴۵).

امام خمینی با تأکید بر جامعیت اسلام به‌عنوان «دین زندگی»، برنامه‌ریزی این مکتب را برای تمامی زوایای حیات فردی و اجتماعی انسان یادآور می‌شود و تشکیل خانواده را نمونه‌ای بارز از این توجه همه‌جانبه می‌داند. احکام شرعی دربرگیرنده مجموعه‌ای از قوانین و مقررات است که یک نظام اجتماعی کامل را شکل می‌دهد. این نظام حقوقی، نیازهای مختلف بشر را از نحوه معاشرت با همسر، فرزندان، خویشاوندان و همسایگان تا مقررات مربوط به زندگی زناشویی و حتی روابط بین‌الملل در حالت جنگ و صلح، دربر می‌گیرد. اسلام حتی برای مراحل پیش از ازدواج، چگونگی تشکیل خانواده، وظایف والدین در دوره شیرخوارگی، شیوه تربیت کودک و نحوه تعامل زن و مرد با یکدیگر و با فرزندان، دستورات و قوانین روشنی ارائه کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۹).

ایشان وجه تمایز مکاتب توحیدی (ارسال‌شده از سوی انبیا) با مکاتب مادی و

غیرتوحیدی را در همین توجه دقیق و جزئی به شئون خانواده می‌دانند. از نگاه امام، مکاتب الهی با هدف «انسان‌سازی» آمده‌اند و نه صرفاً پرورش موجودی با غرایز حیوانی هرچند تکامل یافته. ایشان بر این باورند که تنها اسلام است که توانایی تربیت انسان و ارتقای او از مرتبه طبیعت تا مدارج عالی روحانیت را دارد، زیرا برخلاف مکاتب غیرتوحیدی که عقل و علمشان به ماورای طبیعت راه نمی‌برد، اسلام با اتکا به وحی، به همه ابعاد وجودی انسان نظر دارد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص. ۴۱۴).

بنابراین، از منظر امام خمینی، اسلام با دارا بودن برنامه‌ای جامع و همه‌شمول، برای تمامی مراحل تشکیل و تحکیم خانواده، حتی پیش از آغاز آن، چارچوبی روشن و هدفمند ارائه می‌دهد که غایت نهایی آن، تربیت «انسان صحیح» و تکامل یافته است.

در مکتب اسلام، برای تشکیل خانواده مطمئن و پایدار، نخستین گام، تأکید بر امر ازدواج است. امام خمینی در این زمینه به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند که فرموده‌اند: «ازدواج کنید تا جمعیت شما افزون شود؛ زیرا من در روز قیامت به فزونی شما، حتی به فرزندان سقط‌شده‌تان، بر دیگر امت‌ها مباحثات می‌کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص. ۱۶۹، به نقل از امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۷۱).

بر پایه اندیشه امام خمینی، این دعوت اسلام به ازدواج جوانان، در راستای تشکیل خانواده و با هدف جلوگیری از انحراف و مهار شهواتِ رهاشده صورت می‌گیرد. شهوت به‌خودی‌خود امری طبیعی است و باید در مسیر صحیح خود جریان یابد، اما نیازمند حدود مرز است. اگر تعلیم و تربیت بر اساس الگوی انبیا تحقق یابد، انسان به‌صورت صحیح پرورش می‌یابد، بر مدار نظم و تعادل قرار می‌گیرد و از تجاوز و تعدی بازداشته می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص. ۵۱۷).

از منظر اندیشمندانی مانند امام خمینی، نگاه به مسئله ازدواج کاملاً متفاوت و مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است. بر اساس آیات و روایات متعدد، ایشان ازدواج را پاسخ به یک نیاز روحی و روانی میان زن و مرد می‌دانستند که هدف آن تأمین آرامش و انس متقابل است. امام حتی تمایل حضرت آدم به حواری نیز برخاسته از همین نیاز فطری به مونس دانسته و معتقد بودند خداوند این اصل را اساس رابطه آن دو قرار داده است؛ رابطه‌ای که پیش از ظهور گزینه جنسی شکل گرفته، چراکه جریان شهوت بعداً به آنان القا شد (رسولی‌پور و مهدوی، ۱۳۹۲، ص. ۹۷).

امام خمینی همچنین بر تأثیر محیط سالم در تربیت افراد تأکید داشتند. به باور ایشان، در جامعه‌ای که سلامت اخلاقی و رفتاری حاکم باشد، افراد به‌طور طبیعی سالم پرورش می‌یابند. در خانواده‌ای که همه اعضا دارای صفات نیکو هستند، فرزندان نیز مگر در موارد استثنایی تحت تأثیر عوامل بسیار قوی، سالم بار می‌آیند. کودکان نفس مستعدی دارند که هم می‌تواند تحت تأثیر صلاح قرار گیرد و هم فساد؛ بنابراین، جامعه صالح، فرزندان صالح و جامعه فاسد، فرزندان فاسد پرورش می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳، صص. ۶۹-۷۰).

این توجه ویژه به جایگاه و منزلت خانواده، افزون بر بیانات امام، در سیره عملی ایشان نیز به‌روشنی نمود داشت. بنا بر خاطرات نزدیکان، امام با وجود مشغولیت‌های فراوان و محدودیت زمانی، ساعات مشخصی را به خانواده اختصاص می‌دادند. در این اوقات، هر یک از اعضای خانواده می‌توانستند مسائل خود را مطرح کنند و امام با توجه کامل به سخنان آنان گوش می‌دادند و پرسش‌ها را بی‌پاسخ نمی‌گذاشتند. ایشان هیچ‌گاه خودمحور گفتگو نبوده و اجازه می‌دادند اعضای خانواده از این فرصت استفاده کنند. اگر گاهی به دلیل کمبود وقت پاسخی داده نمی‌شد، حتماً در فرصتی مناسب آن را پیگیری می‌کردند (رجایی، ۱۳۷۸، ج ۱، صص. ۹-۱۰).

امام خمینی با وجود مشغله‌های فراوان، همواره خانواده را در جریان امور قرار می‌داد و از احوال آنان آگاه می‌شد. در مناسبت‌ها و اعیاد برای اعضای خانواده نامه می‌نوشت و تبریک می‌گفت. از جمله نامه‌های به‌جامانده از ایشان، نامه‌ای عاطفی خطاب به همسرشان است:

تصدقت شوم؛ الهی قربانت بروم، در این مدت که مبتلای به جدایی از آن نور چشم عزیز و قوت قلبم گردیدم متذکر شما هستم و صورت زیبایت در آینه قلبم منقوش است. عزیزم امیدوارم خداوند شما را به سلامت و خوش در پناه خودش حفظ کند. [حال] من با هر شدتی باشد میگذرد ولی بحمد الله تاکنون هر چه پیش آمد خوش بوده و الآن در شهر زیبای بیروت هستم؛ حقیقتاً جای شما خالی است.... صد حیف که محبوب عزیزم همراه نیست که این منظره عالی به دل بچسبد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۲). سید قطب نیز توجه ویژه‌ای به مقوله خانواده داشت. او این نهاد را «خشت اول اجتماع» می‌دانت و از منظر تربیتی

معتقد بود اسلام خانواده را به مثابه کودکستانی می‌شناسد که نسل‌ها در آن پدید می‌آیند، رشد می‌کنند و مراحل زندگی را طی می‌نمایند. اسلام تضمین‌های لازم برای حمایت و حفاظت از این کانون را افزایش می‌دهد و برای پاک نگه‌داشتن آن از هرگونه احساسات و دیدگاه‌های آلوده‌کننده می‌کوشد (قطب، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۹۳).

به باور قطب، خانواده نهادی است که نقش مهمی در پرورش افراد و استحکام بخشیدن به بنیان جامعه ایفا می‌کند. به همین دلیل، مصونیت آن در برابر آسیب‌ها و مشکلات از اهمیت بالایی برخوردار است و خانواده را سنگ بنای اولیه جامعه می‌داند و بر ارزش و اصالت آن در ساختار اجتماعی تأکید می‌کند. از دیدگاه او، اسلام جایگاه محوری را در جامعه به خانواده اختصاص داده، آن را «خون حیات جامعه» توصیف می‌کند و رشد جامعه را نتیجه گرمی و پویایی کانون خانواده می‌داند (قطب، ۱۳۶۰، صص ۶۱-۶۲).

قطب معتقد بود علی‌رغم تلاش برخی نظام‌های مادی برای تضعیف یا حذف نهاد خانواده و جایگزینی مسئولیت‌های اجتماعی به جای آن، خانواده همچنان پایگاهی مطمئن برای تربیت و رشد اجتماعی است. به‌عنوان نمونه، مکاتبی مانند کمونیسم به بهانه تقویت خودخواهی و مالکیت طلبی در خانواده و جلوگیری از اشتراک‌گرایی، سعی در برهم زدن بنیان آن داشتند، اما در این راه با شکست روبرو شدند (قطب، ۱۳۴۱، ص ۱۳۵).

از دیدگاه سید قطب، نظام خانواده در اسلام مبتنی بر سرشتی طبیعی و فطری است که از نهاد آفرینش انسان سرچشمه می‌گیرد. انسان بر اساس قانون زوجیت - که ویژگی طبیعی و حیوانی است - در چارچوب قاعده تکامل میان زن و مرد حرکت می‌کند، نه صرفاً بر مبنای قانون تولیدمثل. او پیش از هر چیز موجودی است که هماهنگی کامل با جهان هستی دارد و از نظر ماهیت مادی با آن پیوند خویشاوندی دارد اما در عین حال، عنصر افزوده‌ای در او به ودیعه نهاده شده که در عالم ماده یافت نمی‌شود؛ همان روحی که خداوند در او دمیده است. این روح، چیزی فراتر از حیات محض حیوانی است و مسیر و مشی ویژه خود را دنبال می‌کند (قطب، الف ۱۳۸۷، صص ۵۹۶-۵۹۷).

سید قطب از بحث خود درباره زوجیت و نهاد خانواده نتیجه می‌گیرد که خانواده و مناسبات بین دو جنس، عاملی تعیین‌کننده در شکل‌دهی و تحدید ویژگی‌های یک جامعه

است. بر پایه چگونگی تنظیم این نهاد است که می‌توان جامعه‌ای را متمدن یا جاهلی طبقه‌بندی کرد. جامعه‌ای که در آن اصول اخلاقی مغلوب کشش‌های حیوانی شود، هرچند به بالاترین مدارج قدرت صنعتی، اقتصادی یا علمی دست یابد، همچنان جامعه‌ای جاهلی است؛ چراکه این دستاوردها نمی‌توانند جایگاه رفیع انسانی را حفظ کنند.

در جوامع جاهلی مدرن، مفهوم اخلاق عمدتاً در جهت کاستن از فاصله میان انسان و حیوان و نزدیک سازی هرچه بیشتر به غرایز حیوانی خلاصه می‌شود. در چنین جوامعی، روابط جنسی خارج از چارچوب شرعی - حتی در شدیدترین اشکال آن - امری عادی تلقی می‌شود و رذالت اخلاقی اهمیت چندانی ندارد. مفهوم اخلاق تنها در محدوده معاملات اقتصادی و سیاسی و آن هم در جهت مصلحت دولت معنا پیدا می‌کند و افراد تنها در راستای حفظ موقعیت ملی و منافع دولتی ملزم به رعایت حدود اخلاقی هستند (قطب، ۱۳۵۹، ص. ۲۰۶).

بر اساس اندیشه سید قطب، غرب در طول تاریخ در برخورد با مسئله غریزه جنسی دچار افراط و تفریط شده است. از یک سو، مسیحیت کلیسایی سرکوب این غریزه را ضروری می‌دانست. به باور آنان، آدم و حوا با خوردن میوه درخت ممنوعه - که به تعبیر ایشان نمادی از عمل جنسی بود - مرتکب گناه شدند و این گناه به نسل‌های بعدی به ارث رسید؛ از این رو عمل جنسی، گناهی موروثی پنداشته می‌شد (قطب، الف ۱۳۸۷، ص. ۶۰۸).

اما از سوی دیگر، در قرن نوزدهم، جریان‌های فکری جدیدی در غرب ظهور کردند که نگاه متفاوتی به این موضوع ارائه دادند. اندیشمندانی مانند داروین، فروید و کارل مارکس، هر یک به شکلی کوشیدند انسان را تقلیل دهند: داروین انسان را به حیوانیت مطلق نزدیک کرد، فروید او را در گرداب جنسیت مطلق فروبرد و مارکس نقش او را در برابر عوامل اقتصادی نادیده گرفت. این دیدگاه‌ها نه تنها بر نگرش به ذات انسان تأثیر گذاشت، بلکه در حوزه روابط جنسی و جایگاه زن نیز پایه‌های اخلاقی را ویران کرد و زن و مرد را چون دو حیوان رها شده در پی شهوت صرف نشان داد (قطب، ۱۳۵۱، ص. ۱۵۲).

سید قطب پس از نقد این رویکردهای افراطی، دیدگاه متعادل اسلام را چنین تبیین می‌کند: اسلام پاکی ذاتی همه قوای انسانی، از جمله نیروی جنسی را به رسمیت می‌شناسد و به هرکدام در چارچوب مشخصی اجازه فعالیت می‌دهد. این نیرو نه به بهانه ناپاکی

سرکوب می‌شود و نه بی‌قید و شرط رها می‌گردد. اسلام نیروی جنسی را برای تداوم نسل بشر ضروری می‌داند و با وضع قوانین و ضمانت‌های اخلاقی، از آن محافظت می‌کند تا نتایج پاک و سازنده به بار آورد (قطب، الف، ۱۳۸۷، ص. ۶۰۸).

به نظر می‌رسد از منظر سید قطب، روابط زن و مرد با همه جزئیاتش در منابع اسلامی به وضوح و دقت تبیین شده و بر اساس حقایق فطری نهفته در سرشت زن و مرد استوار گشته است. اسلام با در نظر گرفتن ویژگی‌های هر جنس، اجازه نمی‌دهد این روابط به سطح روابط حیوانی تنزل یابد؛ زیرا هدف از پیوند زناشویی در اسلام فراتر از ارضای غریزی صرف است و به ابزاری صرف برای لذت‌جویی تقلیل نمی‌یابد. از نگاه قطب، زن در اسلام - برخلاف دوران جاهلیت - کالایی قابل معامله یا ارث‌بردنی نیست، بلکه از حقوقی مشخص در ازدواج، ارث و طلاق برخوردار است (شهری، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۲).

با تأمل در دیدگاه‌های امام خمینی و سید قطب در مورد کرامت و منزلت خانواده، می‌توان گفت هر دو اندیشمند، جایگاهی رفیع و مقدس برای این نهاد در چارچوب آموزه‌های اسلامی قائل بوده‌اند. امام خمینی با رویکردی تطبیقی و دقیق‌تر، اهمیت خانواده را در تقابل با مکاتب مادی و غیردینی برجسته می‌سازد و از طریق مقایسه، اصالت این نهاد را در اسلام آشکار می‌کند. افزون بر این، سیره عملی ایشان در زندگی خانوادگی، الگویی ملموس و قابل اقتدا برای جوامع اسلامی ارائه می‌دهد.

سید قطب نیز اگرچه کمتر به جزئیات عملی پرداخته، با تمرکز بر نقد افراط و تفریط‌های غرب در موضوع غریزه جنسی، نظریه تعادلی و فطری اسلام را در برابر آنان مطرح می‌کند و بر ضرورت تنظیم روابط زن و مرد در چارچوب ارزش‌های الهی تأکید می‌ورزد.

در مجموع، هر دو متفکر با رویکردی اسلامی و مبتنی بر وحی، خانواده را کانون تربیت و سنگ بنای جامعه می‌دانند و بر حفظ حرمت و کارکردهای اصیل آن در برابر جریان‌های مخالف تأکید می‌کنند. این همسویی در عین تنوع در شیوه بیان و تأکیدها، نشان از جایگاه محوری خانواده در اندیشه اسلامی دارد.

تفاوت‌ها	شبهات	ردیف	مبحث
- دقیق بودن و کامل بودن نظرات امام خمینی - اثبات جامعیت مکتب اسلام در مقایسه با مکاتب غیرتوحیدی از نگاه امام خمینی - سیره عملی امام تأکید بیشتر ایشان بر نهاد خانواده	- تأکید بر نهاد خانواده - موضع‌گیری‌های صریح در برابر برهم‌زنندگان نهاد خانواده (برنامه‌های غرب) - تأکید بر امر ازدواج در راستای جلوگیری از انحرافات	امام خمینی	خانواده
- نگاه گسترده‌تر سید قطب به افراط و تفریط‌ها در امر غریزه جنسی در غرب		سید قطب	

جدول شماره ۱۵: خلاصه شبهات‌ها و تفاوت‌های نظرات امام خمینی و سید قطب در مبحث خانواده

#### ۴. جایگاه و نقش مادرانه زن در تربیت اسلامی فرزندان از منظر امام خمینی و سید قطب

خانواده بر پایه پیوند زناشویی بین زن و مرد شکل می‌گیرد و اسلام آن را نهادی دارای شخصیت حقوقی، مدنی و معنوی می‌داند. این نهاد از طریق عقد نکاح رسمیت می‌یابد و روابط قانونی، اخلاقی و عاطفی خاصی را میان اعضای خود ایجاد می‌کند (قائمی، ۱۳۷۵، ص. ۲۰).

نقش خانواده در تربیت فرزندان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که این نهاد محور حفظ سلامت روحی و جسمی آنان به شمار می‌آید. امام علی<sup>(ع)</sup> در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه با تشبیه قلب نوجوان به زمینی آماده کشت، بر این تأثیرپذیری عمیق تأکید می‌کنند: «قلب نوجوان، همچون زمین کاشته نشده، آماده پذیرش هر بذری است که در آن پاشیده شود» (امام علی، ۱۳۷۹، ص. ۵۲۳). ایشان در ادامه خطاب به فرزندشان می‌فرمایند: «بر آن شدم تو را با خوبی‌ها تربیت کنم؛ زیرا در آغاز زندگی قرار داری و نیتی سالم و روحی باصفا داری» (امام علی، ۱۳۷۹، ص. ۵۲۳).

نگهداری، پرورش و تربیت فرزندان وظیفه‌ای مشترک میان پدر و مادر است که نیازمند هم‌فکری و همکاری آنان است. اگرچه پدر مسئولیت سنگینی در این زمینه بر عهده دارد، اما نقش مادر حساس‌تر و سازنده‌تر است. به بیان دیگر، سهم اصلی در پرورش فرزند بر عهده نقش مادری است (موسوی بجنوردی و مهرگان صومعه‌سرای، ۱۳۹۶، ص. ۷). تأثیر محیط خانواده

بر فرآیند تربیت چنان عمیق است که ساروخانی آن را معیاری برای شناخت و سنجش آسیب‌های اجتماعی می‌داند (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص. ۱۳۶).

امام خمینی جایگاه آغازین تربیت کودک را در خانواده و به‌ویژه در آغوش مادر می‌داند. بر همین اساس، بخش عمده‌ای از سخنان ایشان در زمینه تربیت فرزندان خطاب به مادران و بانوان است. از نظر امام، تربیت فرزند کاری نیست که مرد به‌تنهایی از عهده آن برآید؛ این رسالت به‌گونه‌ای ویژه بر عهده زن است، چراکه عاطفه و مهر بانوان ژرف‌تر است و قوام خانواده نیز باید بر پایه محبت و عطف استوار باشد (میرشکاری، ۱۳۸۸، ص. ۸۹).

توجه به این نکته ضروری است که تأکید بر نقش مادر در تربیت، به معنای نادیده گرفتن یا کم‌رنگ کردن نقش پدر نیست؛ بلکه هدف، برجسته‌سازی تأثیر بی‌بدیل و جایگاه ممتاز مادر است. جایگاهی که از دیدگاه امام از شرافتی والا برخوردار است؛ تا آنجا که ایشان زنان را در این منزلت، گاه فراتر از مردان می‌دانستند (شرفی، ۱۳۷۸، ص. ۸۵). امام با استناد به قرآن کریم می‌گوید: «حقوق مادران را می‌توان برشمرد، ولی هرگز نمی‌توان آن را به‌تمامی ادا کرد. یک‌شب زحمت مادر در قبال فرزندش، از سال‌ها تلاش پدری متعهد ارزشمندتر است. خداوند قلب و جان مادران را با نور رحمت ربوبی خود آمیخته است؛ آن‌چنان که وصف آن را هیچ‌کس نمی‌تواند کرد. این رحمت بی‌پایان الهی است که به مادران، تحمیلی چنان استوار چون عرش در برابر رنج‌ها و مشقت‌ها بخشیده است؛ رنج‌هایی که پدران حتی تحمل یک‌شب آن را نیز ندارند و از آن ناتوانند» (امام خمینی، ۱۳۹۰، صص. ۹۹-۱۰۰).

این جایگاه کلیدی مادر سبب می‌شود نخستین عنصر لازم در تربیت، یعنی پذیرش از سوی متری، به‌طور طبیعی برای وی فراهم گردد. از سوی دیگر، مادر نه‌تنها خود به‌عنوان عامل انسانی مؤثر در تربیت عمل می‌کند، بلکه نقشی تعیین‌کننده در گزینش و کنترل عوامل غیرانسانی تربیت، همچون محیط، دوستان و سایر مؤلفه‌های بیرونی دارد. این تأثیر تنها به‌بعد روانی کودک محدود نمی‌شود، بلکه به‌تبع آن، در سایر ابعاد زندگی او نیز نفوذ خواهد کرد. روان‌شناسان در پژوهش‌هایی که روی کودکان جدا از مادر انجام داده‌اند، به این نتیجه رسیده‌اند که کودکانی که با مادران خود زندگی می‌کنند، از نظر رشد جسمی، ادراکی، شناخت محیط، هوش و رشد اجتماعی، بر کودکانی که دور از مادر پرورش یافته‌اند، برتری چشمگیری دارند (بی‌ریا، ۱۳۹۴، ج ۲، ص. ۸۵۹).

همان گونه که از سخنان امام خمینی برداشت می‌شود، آغاز پرورش کودک از آغوش مادر است؛ چرا که شدت تأثیر پذیری فرزند از مادر و میزان الهام بخشی و جهت دهی مادر به کودک، از هر فرد دیگری بیشتر است. بر این اساس، تقلید از رفتار پدر و مادر - به ویژه در سنین پایین - از ویژگی های طبیعی کودکان محسوب می‌شود؛ هرچه الگوهای رفتاری نزد کودک از محبوبیت و اعتبار بیشتری برخوردار باشند، رفتارهای کلامی و غیر کلامی آنان بیشتر مورد تقلید قرار می‌گیرد (افروز، ۱۳۷۸، ص. ۶۱)؛ بنابراین والدین و به طور خاص مادر، نقشی اساسی در شکل گیری شخصیت و نگرش کودک ایفا می‌کنند.

امام خمینی در این زمینه می‌گوید: «... بچه وقتی در دامن مادرش هست، مبیند مادر اخلاق خوش دارد، اعمال صحیح دارد، گفتار خوش دارد، این بچه از همان جا اعمالش و گفتارش به تقلید از مادر - که از همه تقلیدها بالاتر است... تربیت می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص. ۲۸۳). در این پژوهش، تلاش شده است مواضع امام خمینی پیرامون نقش تربیتی مادر حول محورهایی همچون تشبیه این نقش به قرآن و انبیا از منظر انسان سازی، بررسی طرح استعماری حذف نقش مادری و ارتباط میان تربیت فرزند به وسیله مادر با اعتلا یا انحطاط جوامع مورد مطالعه قرار گیرد.

#### ۴-۱. تشبیه نقش تربیتی مادر به قرآن و انبیا از منظر انسان سازی و انسان پروری

امام خمینی نقش تربیتی مادر را از جنبه انسان سازی و انسان پروری، به دو نماد مقدس یعنی قرآن و انبیا تشبیه می‌کند:

**تشبیه مادر به قرآن:** ایشان معتقد بودند قرآن کتاب انسان ساز است و زنان نیز انسان ساز هستند. اگر زنان انسان ساز از جوامع گرفته شوند، آن ملت ها شکست خواهند خورد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص. ۳۰۰).

**تشبیه مادر به انبیا:** امام مهم ترین وظیفه زنان را تربیت فرزند می‌داند و بارها آن را با رسالت انبیا مقایسه کرده و می‌گوید: «انبیا آمده اند که انسان درست کنند... شغل انبیا همین است و باید شغل مادرها همین باشد نسبت به بچه هایی که در دامنشان هست. بچه ها را از آن اول که در دامنشان هست تزکیه کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص. ۱۳۶). در همین راستا، ایشان تربیت فرزند به دست مادر را شریف ترین شغل دانسته و تأکید می‌کنند: «این

مادر که بچه در دامن او بزرگ میشود بزرگ‌ترین مسئولیت را دارد؛ و شریف‌ترین شغل را دارد... شریف‌ترین شغل در عالم بزرگ کردن يك بچه است و تحویل دادن يك انسان است به جامعه. این همان بود که خدای تبارک و تعالی در طول تاریخ برایش انبیا فرستاد، در طول تاریخ از آدم تا خاتم. انبیا آمدند انسان درست کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص. ۴۶۴).

#### ۲-۴. طرح استعماری حذف نقش مادری

امام خمینی همواره مسئولیت مادری و تربیت فرزند را حرفه‌ای اصیل و شریف توصیف می‌کردند. این تأکید را می‌توان پاسخی به تبلیغات منفی رژیم پهلوی علیه نقش مادری زنان دانست. رژیم پهلوی با پیروی از الگوهای غربی و با اهدافی خاص، در پی کم‌رنگ کردن و حتی بی‌اعتبارسازی این نقش بود. محمدرضا شاه از طریق القای فرهنگ مبتذل غربی، تلاش نظام‌مندی برای پایین آوردن مقام مادری و بی‌اهمیت جلوه دادن آن انجام می‌داد؛ تا آنجا که حتی به قیمت تضعیف نهاد خانواده، می‌کوشید زنان را - نه برای خدمت واقعی به جامعه، بلکه در راستای اهداف سیاسی و فرهنگی خود - از کانون خانه دور کند (مکتبی و هدایتی، ۱۳۸۷، ص. ۸۰).

این تبلیغات چنان گسترده بود که بسیاری از زنان احساس می‌کردند اگر تنها به وظیفه مادری و مدیریت خانه بپردازند، در مقایسه با زنان شاغل، جایگاه پایین‌تری دارند. امام خمینی با اشاره به این سیاست طاغوت می‌گوید: «در آن حکومت طاغوتی این شغل را میخواستند از این مادرها بگیرند. تبلیغ کردند به اینکه زن چرا بچه‌داری بکند... این شغل شریف را منحطش کردند در نظر مادرها» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص. ۹۰).

به نظر می‌رسد امام خمینی برای مقابله با این فرهنگ ویرانگر، با وجود تأیید حق حضور اجتماعی و اشتغال زنان، از هر فرصتی برای تقویت روحیه مادری و ارتقای جایگاه این نقش در جامعه استفاده می‌کرد. از این رو، همواره مسئولیت مادری را به‌عنوان «شغلی شریف» یاد می‌کرد. امام خمینی باین حال، اشتغال زنان را در صورت «صحیح» بودن آن، به‌طورکلی مردود نمی‌دانستند؛ اما تأکید داشتند که شکل و هدف اشتغال در دوران پهلوی با مقاصد ناسالمی همراه بود. از نگاه ایشان، نگاه رژیم گذشته به اشتغال زنان، نه برای توانمندسازی یا خدمت‌رسانی واقعی، بلکه برای تنزل مقام زن و مرد و جلوگیری از رشد طبیعی هر دو

جنس بود. به باور امام، این سیاست عامدانه موجب محرومیت بانوان که کانون اصلی تربیت فرزندان هستند از انجام رسالت اصیل خود شد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص. ۳۳۲). ایشان معتقد بودند کسانی که استقلال و آزادی کشور را بر نمی‌تابیدند، با مادران سالم و اصیل به مقابله برخاستند تا بتوانند سلطه خود را بر جامعه تحمیل کنند. امام خمینی مصالح و استقلال مملکت را مرهون تربیت صحیح مادر می‌دانستند و بر این باور بودند که پرورش کودک از دامن پاک مادر و همراهی پدر، با تربیت اسلامی، بنیان‌گذار تعهد به کشور و حافظ استقلال ملی است (امام خمینی، ۱۳۹۰، صص. ۱۱۷-۱۱۸).

#### ۳-۴. اعتلا و انحطاط جوامع درگرو شیوه پرورش فرزند به وسیله مادر

امام خمینی زن را «مریبی جامعه» توصیف می‌کردند و می‌فرمودند: «شما خانم‌ها شرف مادری دارید، که در این شرف از مردها جلو هستید؛ و مسئولیت تربیت بچه در دامن خودتان دارید» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص. ۲۸۳). از دیدگاه ایشان، بانوان مسئول اصلی تربیت فرزندان هستند و بخش عظیمی از سعادت یا تباهی ملت‌ها با نحوه حضور زن در اجتماع پیوند خورده است. صلاح و فساد یک جامعه ریشه در صلاح و فساد زنان آن دارد؛ زیرا زن تنها موجودی است که می‌تواند از دامن خود افرادی به جامعه تحویل دهد که برکت وجودشان، جامعه‌ها را به سمت استقامت و ارزش‌های متعالی انسانی سوق دهد و نیز می‌تواند نتیجه‌ای معکوس به بار آورد (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۱۸۱).

امام خمینی معتقد بود زن به‌عنوان مادر، رسالتی بزرگ در تربیت انسان و رساندن او به مقامات معنوی بر عهده دارد. این اندیشه در سخن ایشان متجلی است که: «زن مظهر تحقق آمال بشر است. زن پرورش دهنده زنان و مردان ارجمند است. از دامن زن مرد به معراج می‌رود. دامن زن محل تربیت بزرگ زنان و بزرگ مردان است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص. ۳۴۱). این دیدگاه را می‌توان با روایت امام صادق (ع) هم‌سو دانست که فرمودند: «أَكْثَرُ الْخَيْرِ فِي النِّسَاءِ»: «بیشترین خیر در زنان است (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۴، ص. ۱۱). بر همین اساس گفته می‌شود مقدرات ملت‌ها به دست زنان رقم می‌خورد؛ چراکه این مادران هستند که مردان بزرگ جامعه را تربیت می‌کنند و زندگی جوامع، برآمده از روح و تربیت زنان آن است (هاشمی رکاوندی، ۱۳۷۰، ص. ۶۰).

زن در مقام تربیت، همچون معلمی است که دو مسئولیت اساسی بر عهده دارد: نخست، اصلاح و تهذیب خویش و سپس، تربیت و هدایت فرزندان و متعلمان. مادر به دلیل پیوند عمیق عاطفی و فیزیکی با کودک در دوران حساس جنینی و سال‌های نخست زندگی، به‌عنوان اولین و تأثیرگذارترین الگو، بر تمامی ابعاد جسمی، روانی، فکری و ارزشی فرزند اثر می‌گذارد. برای آنکه این تأثیر، سازنده و مثبت باشد، مادر خود باید به فضایل اخلاقی، تقوا، کمال‌جویی و عمل صالح آراسته گردد. این همان جایگاهی است که امام خمینی با تعبیر «عزیز ملت» و «پشتوانه ملت» از آن یاد می‌کند:

«از شماست که مردان و زنان بزرگ تربیت می‌شود. در دامن شما مردان و بانوان بزرگ تربیت می‌شود. شماها عزیز ملت هستید؛ پشتوانه ملت هستید... شما برای آتیه مملکت ما جوانان نیرومند تربیت کنید... شما فضایل تحصیل کنید تا کودکان شما در دامن شما به تربیت برسند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۵۲۱).

سید قطب نیز با تأکید بر نقش تربیتی مادر در خانواده، بر تقسیم وظایف بر اساس تخصص فطری و طبیعی زن و مرد به‌عنوان امری مهم پای می‌فشارد. از دیدگاه او، خداوند در طراحی کانون خانواده، فطرت و استعداد‌های ذاتی هر یک از زن و مرد را در نظر گرفته است. هر یک از این دو نیمه یک نفس واحد، با توانمندی‌های ویژه‌ای که دارند، برای انجام مسئولیت‌های متناسب با سرشت خود آماده شده‌اند. این تقسیم‌بندی مبتنی بر حکمت الهی است و هدف آن تحقق عدالت و همکاری متوازن در خانواده است، نه تبعیض یا ستم. پروردگار هر فرد را برای نقش خاص خود آماده کرده و این آمادگی ذاتی، انجام وظایف محوله را ممکن و ثمربخش می‌سازد (قطب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۷).

سید قطب در ادامه به این موضوع می‌پردازد که اسلام برای استقرار نظم و جلوگیری از هرج و مرج در نهاد خانواده، مسئولیت سرپرستی را به مرد سپرده است. از نظر او، مرد به‌عنوان یکی از دو نیمه نفس انسانی، به دلیل برخورداری از استعدادها و ویژگی‌های خاص، برای این نقش آماده شده و تکالیف مرتبط با آن بر عهده‌اش گذاشته شده است. او برای اثبات این دیدگاه به آیه ۳۴ سوره نساء استناد می‌کند: «لَرَجَالٌ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...».

قطب در تفسیر خود در «فی ظلال القرآن»، این آیه را ناظر به استعدادها و ویژگی‌های ذاتی می‌داند که خداوند در مردان قرار داده است. او می‌گوید ازجمله این ویژگی‌ها می‌توان به قاطعیت، سرسختی، دیرانفعالی و ژرف‌نگری در امور اشاره کرد. به باور او، همه مسئولیت‌های مرد - از تأمین معاش گرفته تا پیکار برای دفاع از خانواده - نیازمند اندیشه پیش‌ازعمل، درنگ و دوری از شتاب‌زدگی است و این خصلت‌ها در سرشت مردان به ودیعه نهاده شده است. همچنین، مسئولیت انفاق و تأمین مالی که بخشی از این تقسیم‌بندی نقش‌هاست، مرد را شایسته‌تر و برازنده‌تر برای سرپرستی و ریاست خانواده می‌سازد (قطب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۸).

سید قطب تأکید می‌کند که با پذیرش سرپرستی مرد بر خانواده و مسئولیت وی در تأمین هزینه‌ها، این حق باید همراه با انجام وظایف متناسب باشد. مرد موظف است کیان خانواده را حفظ کند، از گسست روابط خانوادگی در برابر فشارهای بیرونی جلوگیری نماید و از کانونی که حقوق فرزندان و مصالح جامعه بدان وابسته است، پاسداری کند؛ چراکه پیشرفت و رشد جامعه انسانی، وابسته به استحکام نهاد خانواده است (قطب، ۱۳۵۱، ص ۱۳۸). وی هم‌زمان با طرح تقسیم وظایف و مسئولیت‌های مردان در خانواده، به مسئولیت‌های زنان و تناسب آن با استعدادها و ویژگی‌های فطری ایشان نیز می‌پردازد. از نگاه قطب، مسئولیت زنان در خانواده صرفاً به تأمین اقتصادی محدود نمی‌شود، بلکه مسئولیتی کامل و انسانی را در برمی‌گیرد. این مسئولیت شامل توجه دقیق به کودکان، رسیدگی همه‌جانبه به نیازهای روحی و مادی آنان و پرورش ابعاد جسمی، عقلی و روانی فرزندان برای ورود به زندگی است که رعایت آن‌ها به‌ویژه بر عهده مادران است.

او بر این باور است که شخصیت فرزندان در محیط خانواده شکل می‌گیرد و این فرایند در مقایسه با هر نظام تربیتی دیگر، از کارآمدی و تأثیر بیشتری برخوردار است. تجربه نیز نشان داده که کودکانی که در آغوش خانواده‌ای پایدار پرورش نمی‌یابند و در محیط‌های متغیر و نامنسجم رشد می‌کنند، اغلب از شخصیتی متضاد و ناپایدار برخوردار می‌شوند و سلامت روانی و هویت آنان دچار اختلال می‌گردد (قطب، ۱۳۶۰، صص ۶۳-۶۱).

سید قطب در ادامه به این موضوع می‌پردازد که نهاد خانواده علاوه بر مدیریت و سرپرستی مردان، نیازمند نگهبانان و پاسدارانی است که بر امر پرورش و تربیت فرزندان

نظارت کنند. او می‌گوید: «بیهوده است مرد بکوشد جامعه اسلامی را تنها از مجموعه‌ای از مردان بسازد. قطعاً باید مادر حضور داشته باشد، زیرا پدر به تنهایی نمی‌تواند خانه را ایمن نگاه دارد و از آسیب‌های بیرونی محافظت کند. هر دو، هم پدر و هم مادر، باید در پاسداری از فرزندان - چه پسر و چه دختر - مشارکت کنند. این زنان هستند که پاسداران نسل جوان به شمار می‌آیند و این نسل، بذرها و میوه‌های آینده جامعه هستند» (قطب، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۰۰).

او معتقد است مرد مسلمانی که قصد بنیان نهادن خانواده‌ای اسلامی را دارد، باید از همان آغاز در انتخاب همسر دقت کند و زنی مسلمان و معتقد برگزیند که در ساختن خانه و استحکام دژ ایمانی، یاور او باشد. در غیر این صورت، بنیان جامعه اسلامی متزلزل می‌شود و ساختار آن رو به فروپاشی می‌نهد. از سوی دیگر، زن نیز باید آگاه باشد که فرزندان - این امانت‌های زنده - به دست او سپرده شده‌اند؛ بنابراین وظیفه دارد با تمام توجه به تربیت و آماده‌سازی آنان، اعم از دختر و پسر، پردازد (قطب، ۱۳۸۷، ج ۶، صص ۴۰۰-۴۰۱).

سید قطب در ادامه به تبیین ویژگی‌های فطری زنان و استعداد های متناسب با آن می‌پردازد. از نگاه او، خداوند صفاتی همچون نازک‌دلی، مهربانی و پاسخگویی سریع و غریزی به نیازهای فرزند را در زنان به ودیعه نهاده است. این پاسخ‌دهی، ناخودآگاه و بی‌درنگ صورت می‌گیرد و کمترین تأمل آگاهانه‌ای در آن وجود ندارد؛ چراکه نیازهای عمیق انسانی، حتی در سطح فردی، تماماً به عقل و اندیشه واگذار نشده، بلکه پاسخی خودانگیخته و برخاسته از فطرت است. گویی این پاسخ‌ها نه از روی اختیار، بلکه برآمده از جبری درونی است که از ژرفای وجود می‌جوشد و نه از فشار بیرون. اغلب نیز این ویژگی چنان دوست‌داشتنی است که از سویی پاسخ را فوری می‌سازد و از سوی دیگر - حتی اگر با رنج و فداکاری همراه باشد - آن را شیرین و دلپذیر می‌نماید. این، ساخته حکیمانانه خداوندی است که همه چیز را استوار و کامل آفریده است (قطب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۸).

بر اساس اندیشه سید قطب، اسلام با قرار دادن هزینه‌های زندگی بر عهده مرد و وجوب این تکلیف بر او، در پی فراهم آوردن محیطی مساعد برای تربیت کودک است. این تأمین مالی، به مادر فرصت و آرامش خاطر می‌بخشد تا بتواند هم به پرورش و آموزش کودک پردازد و هم نظم درونی خانه را برقرار سازد. مادری که ناچار به کار خارج از خانه باشد و

ملزم به حضور زمانی در اداره یا کارگاه، هرگز نمی‌تواند فضایی سالم در خانواده ایجاد کند و فرصت کافی برای ادای حق تربیت فرزند را نخواهد یافت (قطب، ۱۳۴۲، صص. ۱۱۶-۱۱۹).

وی سپس دو نکته را در این زمینه به صورت مشروح بیان می‌کند:

نخست اینکه مرد با مسئولیت پرداخت نفقه و هزینه‌های زندگی، درگیر اندیشه‌ورزی و برنامه‌ریزی مالی می‌شود و از این طریق با مسائل اجتماعی گسترده‌تری روبرو می‌گردد. این امر قوای فکری او را پرورش می‌دهد و موجب رشد تفکر و تأمل در وی می‌شود. در مقابل، زن بخش عمده وقت خود را صرف وظایف مادری می‌کند که طبیعتاً عواطف و احساسات او را تقویت می‌نماید (قطب، ۱۳۴۱، ص. ۱۲۱).

سید قطب در ادامه استدلال خود تأکید می‌کند که نمی‌توان اسلام را به جانبداری یک‌سویه از مردان در مسئله رهبری خانواده متهم کرد. به باور او، باید با تأمل و انصاف، سازوکار عقلانی این تقسیم مسئولیت را سنجید: آیا منطق سالم، رهبری خانه را به زنی می‌سپارد که به حکم وظیفه نخستین خود مراقبت از کودک و انتشار مهر و صفا در فضای خانه - سرشار از عواطف لطیف و بی‌آلایش است، یا به مردی که اسلام او را موظف به تأمین مالی کرده تا زن بتواند با فراغ بال به مدیریت داخلی خانه و تربیت فرزند بپردازد؟

اسلام از نگاه قطب، رهبری را به منظور برقراری نظم در کارها ضروری می‌داند و مرد را برای این نقش برمی‌گزیند، زیرا مرد بر پایه سرشت و تجربه‌های روزمره زندگی، برای انجام چنین وظیفه دقیق و سنگینی از همسر خود شایسته‌تر است (قطب، ۱۳۴۲، ص. ۱۲۱).

بر اساس تحلیل حاضر، دیدگاه‌های امام خمینی و سید قطب در مورد جایگاه و نقش تربیتی مادر در خانواده، اگرچه در اصل اهمیت‌بخشی به این نهاد مشترک هستند، اما از نظر عمق، گستره و رویکرد دارای تمایزهای قابل توجهی می‌باشند.

سید قطب با تکیه بر تفسیر آیه ۳۴ سوره نساء، محور اصلی استدلال خود را بر تقسیم وظایف فطری و طبیعی بین زن و مرد قرار می‌دهد. از منظر او، سرپرستی مرد و نقش تربیتی مادر، برخاسته از استعدادها و ویژگی‌های ذاتی است که خداوند در هر جنس به ودیعه نهاده است. مرد به دلیل برخورداری از قوای تفکر، تدبیر و توان تأمین مالی، مسئولیت مدیریت و سرپرستی را بر عهده دارد، درحالی‌که زن با ویژگی‌هایی چون عاطفه عمیق، پاسخگویی غریزی و مهربانی، برای پرورش و تربیت فرزندان طراحی شده است. نگاه قطب بیشتر

توصیفی-ساختاری است و بر تبیین منطق این تقسیم‌بندی در چارچوب خانواده اسلامی متمرکز می‌شود.

در مقابل، اندیشه امام خمینی چندبُعدی، جامع‌نگر و دارای عمق عاطفی و اجتماعی بارزتری است. ایشان از چند منظر به نقش مادر می‌نگرد:

۱. **بُعد عاطفی و قدردانی:** امام با زبانی سرشار از احترام و لطف، از رنج‌ها و فداکاری‌های مادر تجلیل می‌کند و جایگاه او را با تعابیری مانند «عزیز ملت» و «پشتوانه ملت» توصیف می‌نماید. این بیان، علاوه بر بیان واقعیت، دارای کارکرد تقویت روحی و هویتی برای زنان در نقش مادری است.

۲. **بُعد قدسی و رسالتی:** امام با تشبیه نقش مادر به انبیا و قرآن، به این نقش بعدی متعالی و انسان‌ساز می‌بخشد. این نگاه، کار تربیت فرزند را از یک وظیفه طبیعی فراتر برده و آن را به رسالتی الهی و جامعه‌ساز ارتقا می‌دهد.

۳. **بُعد اجتماعی-سیاسی:** امام خمینی صراحتاً نقش مادر را با سرنوشت و استقلال جامعه پیوند می‌زند. از نظر ایشان، «صلاح و فساد جامعه از صلاح و فساد زنان در آن جامعه سرچشمه می‌گیرد». این دیدگاه، مسئولیت مادر را در تراز مسئولیتی ملی و تمدنی قرار می‌دهد. همچنین، تأکیدات ایشان بر نقش مادری، پاسخی سیاسی و فرهنگی به سیاست‌های تضعیف‌کننده رژیم پهلوی بود که قصد کم‌رنگ کردن این نقش را داشت.

۴. **بُعد متوازن و منسجم:** امام خمینی در عین بزرگداشت بی‌بدیل نقش مادری، حق حضور اجتماعی و سیاسی زنان را با حفظ معیارهای اسلامی به رسمیت می‌شناسد. این نگاه، اجتناب از افراط و تفریط را نشان می‌دهد؛ هم از محدودسازی زن در خانه با تفسیری تقلیل‌گرایانه پرهیز می‌کند و هم از غفلت از رسالت بی‌بدیل تربیت درون خانواده جلوگیری می‌نماید.

در حالی که سید قطب با رویکردی تفسیری-ساختاری، به تبیین «چرایی» تقسیم نقش‌ها بر اساس فطرت و نصّ قرآنی می‌پردازد، امام خمینی با نگاهی ترکیبی، عاطفی، قدسی و اجتماعی، هم به «چرایی» و هم به «اهمیت استراتژیک» نقش مادر توجه دارد. دیدگاه امام علاوه بر دارا بودن ابعاد مختلف (عاطفی، تربیتی، اجتماعی، سیاسی)، از انسجام درونی برخوردار است؛ به این معنا که همه این ابعاد در راستای ترسیم جایگاهی منحصر به فرد و

محوری برای مادر در فرآیند «انسان‌سازی» و «جامعه‌پردازی» هماهنگ عمل می‌کنند. این جامعیت و انسجام، تمایز اصلی اندیشه امام خمینی را در این حوزه شکل می‌دهد.

تفاوت‌ها	شباهت	ردیف	مبحث
<p>۱. نگاه چندبعدی امام خمینی به نقش و جایگاه مادر در تربیت که شامل:</p> <p>- توجه دقیق به نگاه عاطفی و روحی مادر</p> <p>- تأکید بر نقش فرهنگی و جامعه‌شناسی بانوان</p> <p>- مهم تلقی کردن نقش تربیتی مادر در مقابله با رژیم پهلوی «نقش سیاسی مادر»</p> <p>- اهمیت بیشتر امام به نقش تربیتی مادر در رقم زدن در صلاح یا فساد جامعه</p> <p>۲. هماهنگی و انسجام بین نقش‌های مختلف مادری با توجه به دیدگاه‌های امام (اهمیت هم‌زمان به نقش تربیتی مادر در خانواده و حضور سیاسی اجتماعی او در جامعه)</p>	<p>- اهمیت دادن به نقش بانوان در امر پرورش کودک</p> <p>- تأکید بر این مسئله که تربیت امری مادرانه است نه مردانه</p> <p>- خانواده سالم، مرهون تربیت صحیح مادرانه</p> <p>- جامعه مطلوب، تحت تأثیر تربیت درست مادرانه</p>	امام خمینی	نقش مادرانه زن در تربیت اسلامی فرزندان
<p>- تأکید بیشتر سید قطب بر تقسیم وظایف در نهاد خانواده</p>		سید قطب	

جدول شماره ۲: خلاصه شباهت‌ها و تفاوت‌های نظرات امام خمینی و سید قطب

در مبحث نقش مادرانه زن در تربیت اسلامی فرزندان

## نتیجه‌گیری

در میان اندیشمندان جهان اسلام، امام خمینی در جهان تشیع و سید قطب از اهل تسنن، دو شخصیت برجسته‌ای هستند که دیدگاه‌های قابل توجهی در مورد نهاد خانواده ارائه داده‌اند. امام خمینی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فقیهان و عالمان شیعه، نه تنها در بیانات و مواضع نظری خود، بلکه در سیره عملی زندگی خویش نیز الگویی جامع برای تحکیم و سعادت خانواده ترسیم کرده است. ایشان با تکیه بر آیات قرآن، احادیث و آموزه‌های اسلامی، نظام تربیتی خانواده را به‌گونه‌ای طراحی نمود که در آن قداست و جزئیات این نهاد به‌طور گسترده مورد توجه قرار گرفته است. از نگاه امام، خانواده کانون تربیت و پرورش فکر انسان است و در این میان، مادر به‌عنوان محوری‌ترین نقش‌آفرین در فرآیند تربیت شناخته می‌شود؛ تا آنجا که امام، نقش انسان‌ساز مادر را به قرآن و انبیا تشبیه می‌کند.

نکته حائز اهمیت در دیدگاه امام، تأکید بر شأن و منزلت «شغل مادری» در تقابل با سیاست‌های رژیم پهلوی بود که با تقلید از فرهنگ غربی در پی کم‌رنگ کردن و حتی بی‌اعتبار سازی این نقش برآمده بود. از این رو، امام با بیانات و عملکرد خویش، همواره درصدد آگاهی‌بخشی و هشدار به زنان در برابر این تبلیغات مخرب بود.

سید قطب نیز به‌عنوان اندیشمند و نظریه‌پرداز اهل سنت مصر، همانند امام خمینی برای نهاد خانواده و نقش محوری مادر در تربیت فرزندان اهمیت بالایی قائل بود. او تشکیل خانواده را بر اساس «زوجیت» - که آن را امری فطری و الهی می‌دانست - پایه‌ریزی می‌کرد و در آثار خود، به نقد افراط و تفریط‌های غرب در خصوص مسائل جنسی و خانوادگی پرداخته و در مقابل، دیدگاه متعادل و توحیدی اسلام را تبیین می‌نمود.

یکی از محورهای اصلی اندیشه قطب در حوزه خانواده، «تقسیم وظایف» بر اساس استعدادهای فطری است. از نگاه او، نقش مادری موهبتی الهی است که متناسب با سرشت و ویژگی‌های زن طراحی شده و تمرکز او بر پرورش فرزند را می‌طلبد.

با مقایسه دیدگاه این دو اندیشمند، علاوه بر مشابهت‌های کلیدی، یک تفاوت بنیادی نیز به چشم می‌خورد: در منظومه فکری امام خمینی هماهنگی و انسجامی کامل بین نقش‌های مختلف زن - از جمله نقش تربیتی در خانواده و حضور فعال در عرصه اجتماعی و سیاسی با حفظ معیارهای اسلامی - وجود دارد. ایشان در عین تقدس‌بخشی به نقش

مادری، مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان را نیز به رسمیت می‌شناسد. درحالی که در آثار سید قطب، اگرچه به نقش تربیتی مادر توجه شده، ولی عمدتاً دایره مسئولیت زن به حوزه خانگی محدود می‌شود و حضور چندبعدی زن در عرصه‌های عمومی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

به نظر می‌رسد این تفاوت می‌تواند متأثر از عوامل زیر باشد:

**زمینه سیاسی و اجتماعی:** فضای مبارزه با استعمار غرب در مصر و نگاه سیاسی محور قطب به مسائل اجتماعی و فرهنگی.

**تجربه زیسته:** تأثیر زندگی شخصی سید قطب (عدم ازدواج) بر نگاه او به نقش‌های خانوادگی.

**اولویت‌های فکری:** تمرکز قطب بر نقد تمدن غرب و بازسازی هویت اسلامی در چارچوبی که بیشتر بر تقسیم نقش‌های سنتی تأکید دارد.

در مجموع، اندیشه امام خمینی درباره خانواده و نقش مادر، از جامعیت، هماهنگی و تعادل بیشتری برخوردار است و توانسته میان مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی زن پیوندی سازنده برقرار کند، درحالی که دیدگاه سید قطب - با همه ارزشمندی - بیشتر بر یک بُعد از نقش زن متمرکز بوده و از پرداختن به ابعاد چندگانه حضور زن در جامعه غافل مانده است. از جمله شخصیت‌های جهان اسلام که دارای دیدگاه‌های قابل مطالعه‌ای در زمینه مباحث خانواده هستند، می‌توان به امام خمینی در جهان تشیع و سید قطب از اهل تسنن که به ترتیب از دو کشور ایران و مصر می‌باشند، اشاره کرد. چنان که امام خمینی را می‌توان یکی از مهم‌ترین عالمان و فقیهان مسلمان شیعه به حساب آورد که علاوه بر این که بیانات، مواضع و دیدگاه‌های ایشان در زمینه مباحث تربیتی خانواده، می‌تواند کارساز مسائل و مشکلات جامعه قرار بگیرد، هم چنین سیره عملی زندگی ایشان نیز می‌تواند، الگویی باشد که با پیروی از آن، سعادت نهاد خانواده در یک جامعه تضمین گردد.

آنچه به نظر می‌رسد، امام خمینی با توجه به آیات قرآن، احادیث و در واقع منطبق با دستورات اسلام، نظام تربیتی یک خانواده اسلامی را پی‌ریزی کرد؛ چرا که معتقد بود، قداست نهاد خانواده به گونه‌ای است که اسلام به شکل گسترده و با جزئی‌ترین مسائل مربوط به این نهاد، دستوراتی را بیان داشته است. امام معتقد بود، خانواده مرکز تربیت و

پرورش فکر و اندیشه انسان‌هاست. از نگاه ایشان در بین اعضای خانواده، بهترین کسی که می‌تواند در زمینه تربیتی نقش آفرینی کند، مادر است. از همین رو امام، مادران را با توجه به مفهوم انسان‌سازی و انسان‌پروری به قرآن و انبیاء تشبیه می‌کند.

اما نکته مهم در بیانات امام خمینی در مباحث تربیتی خانواده، مهم تلقی کردن شغل مادری در بین بانوان بود که اغلب در مقابله با سیاست‌های رژیم پهلوی انجام می‌شد. در واقع ایشان معتقد بود که از نگاه فرهنگی، محمد رضا شاه با تقلید از فرهنگ غربی در جهت به ابتدال درآوردن شغل شریف مادری گام برداشته است. به همین خاطر، امام همواره تلاش می‌کرد با بیانات و عملکردهای خویش به آگاهی و هشدار زنان علیه تبلیغات منفی رژیم پهلوی نسبت به موضوع خانواده بپردازد.

### منابع

- آونج، مینا (۱۳۹۶). جایگاه زنان در منظر امام خمینی. پرتال امام خمینی. کد مطلب ۱۵۵۷۷۶، قابل دسترس در <http://www.imam-khomeini.ir>
- افروز، غلامعلی (۱۳۷۸). روان‌شناسی و تربیت کودکان و نوجوانان. تهران: سازمان انجمن اولیاء و مربیان جمهوری اسلامی ایران.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۱). در جستجوی راه از کلام امام خمینی. تهران: امیرکبیر.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۰). سیمای زن در کلام امام خمینی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). ولایت فقیه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۰). جایگاه زن در اندیشه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- امام علی (۱۳۷۹). نهج البلاغه. گردآوری شریف رضی، ترجمه محمد دشتی، قم: نسیم حیات.
- باقری، شهلا (۱۳۷۹). بررسی جامعه‌شناختی دیدگاه تربیتی حضرت امام در مورد نقش زن در خانواده در تأملی بر جایگاه زن (ج ۱). تهران: ستاد بزرگداشت یک صدمین سال میلاد امام خمینی.
- بی‌ریا، ناصر (۱۳۹۴). روان‌شناسی رشد با نگرش به منابع اسلامی. تهران: سمت.
- جهانشاهی، مینا (۱۴۰۰). زن در جدال سنت و تجدد: جایگاه زنان در جوامع اسلامی با تأکید بر آراء مرتضی مطهری، سید قطب و نصر حامد ابوزید. تهران: نگاه معاصر.
- چراغ چشم، عباس (۱۳۸۵). جایگاه زن در خانواده و جامعه از دیدگاه امام خمینی. ماهنامه شمیم یاس، ۴(۴۳). <https://noo.rs/us5MB>
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی‌تا). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. تحقیق ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- دیانی دردشتی، زهرا و حسینی میرصفی، سیده فاطمه (۱۴۰۱). بررسی نقش سیاسی زنان از منظر قرآن و روایات با تأکید بر تفاسیر مفسران معاصر فریقین (المیزان- فی ظلال القرآن). مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۹(۱۶)، ۲۳۱-۲۵۴.
- [https://pubs.jz.ac.ir/article\\_159121.html](https://pubs.jz.ac.ir/article_159121.html)
- رجایی، غلامعلی (۱۳۷۸). برداشت‌هایی از سیره امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رسولی‌پور، رسول و مهدوی، ناهید (۱۳۹۲). نقد دیدگاه فمینیستی سیمون دوبووار درباره ازدواج و مادری با رویکرد به اندیشه‌های امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۵(۵۹)، ۸۹-۱۰۹.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1392.15.59.3.7>
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۰). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده. تهران: سروش.
- شرفی، محمدرضا (۱۳۷۸). تربیت اسلامی با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی<sup>(ره)</sup>. تهران: پنجره.
- شهری، گل‌سخن (۱۳۹۱). مفهوم جاهلیت و اصول‌گرایی مذهبی سیاسی در اندیشه سید قطب. تهران: احسان.

- فریدمن، جین (۱۳۸۱). فمینیسم. ترجمه فیروزه مهاجر، تهران: آشیان.
- قائمی، علی (۱۳۷۵). نظام حیات خانواده در اسلام. تهران: انجمن اولیاء و مربیان جمهوری اسلامی ایران.
- قطب، سید (۱۳۴۱). عدالت اجتماعی در اسلام. ترجمه محمدعلی گرامی و سید هادی خسروشاهی، تهران: بی‌نا.
- قطب، سید (۱۳۴۲). اسلام و صلح جهان. ترجمه سید هادی خسروشاهی و زین‌العابدین قربانی، قم: بی‌نا.
- قطب، سید (۱۳۵۱). فاجعه تمدن و رسالت اسلام. ترجمه علی حجتی کرمانی، تهران: اسلامی.
- قطب، سید (۱۳۵۹). معالم فی الطریق (چراغی بر فراز راه). ترجمه حسن اکبری مرزناک، تهران: امت.
- قطب، سید (۱۳۶۰). اخلاق و تربیت در اسلام. ترجمه روح‌الله مازندرانی، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- قطب، سید (الف ۱۳۸۷). مبانی تفکر اسلامی. ترجمه ابوبکر حسن‌زاده، تهران: احسان.
- قطب، سید (ب ۱۳۸۷). فی ظلال القرآن. ترجمه مصطفی خرم‌دل، تهران: احسان.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مکتبی، محمد و هدایتی، سعید (۱۳۸۷). زن و خانواده از دیدگاه امام خمینی. قم: دفتر عقل.
- موسوی بجنوردی، سید محمد و مهرگان صومعه‌سرای، بتول (۱۳۹۶). بررسی حقوق و تکالیف غیرمالی زوجین بر اساس مصلحت خانواده با رویکردی بر نظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۹(۷۶)، ۱-۲۰.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1396.19.76.1.7>

- میرشکاری، اصغر (۱۳۸۸). هم‌نفس بهار. تهران: عروج.
- هاشمی رکاوندی، مجتبی (۱۳۷۰). مقدمه‌ای بر روان‌شناسی زن. قم: شفق.

## References

- Afroz, Gh. (2019). *Psychology and education of children and adolescents*. Tehran: Organization of the Parents and Educators Association of the Islamic Republic of Iran. [In Persian]
- Avanj, M. (2017). The position of women in the perspective of Imam Khomeini. *Imam Khomeini Portal*. Article code 155776, available at <http://www.imam-khomeini.ir>
- Bagheri, Sh. (1990). A sociological study of Imam Khomeini's educational perspective on the role of women in the family in a reflection on *the status of women* (Vol. 1). Tehran: Headquarters for the 100th Anniversary of Imam Khomeini's Birth. [In Persian]
- Biriya, N. (2016). *Developmental Psychology with an Attitude to Islamic Sources*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Cheragh Cheshm, A. (2007). The Position of Women in the Family and Society from the Perspective of Imam Khomeini. *Shamim Yas Monthly*, 4(43).  
<https://noo.rs/us5MB>
- Dayani Dardashti, Z. & Hosseini Mirsafi, S. F. (2022). Studying the political role of women from the perspective of the Quran and narrations with emphasis on the interpretations of contemporary commentators of the two sects (Al-Mizan - In the Shadow of the Quran). *Islamic Studies of Women and Family*, 9(16), 231-254.  
[https://pubs.jz.ac.ir/article\\_159121.html](https://pubs.jz.ac.ir/article_159121.html)
- Friedman, J. (2002). *Feminism*. Translated by Firuzeh Mohajer, Tehran: Ashian. [In Persian]
- Ghaemi, A. (1996). *The Family Life System in Islam*. Tehran: Parents and Educators Association of the Islamic Republic of Iran. [In Persian]
- Hashemi Rakavandi, M. (1991). *An Introduction to the Psychology of Women*. Qom: Shafaq. [In Persian]
- Hurr Amili, M. (n.d.). *Tafsil Wasâ il al-Shia ela Tahsil Masail al-Sharia*. Beirut: Dar Ihyaa al-Turahat al-Arabi. [In Arabic]
- Imam Ali. (2000). *Nahj al-Balagha*. Compiled by Al-Sharif al-Radi, Translated by Mohammad Dashti, Qom: Nasim Hayat. [In Persian]
- Jahanshahi, M. (2022). *Women in the Conflict between Tradition and Modernity: The Position of Women in Islamic Societies with Emphasis on the Opinions of Morteza Motahari, Sayyid Qutb and Nasr Hamed Abu Zayd*. Tehran: Negah Moaser. [In Persian]


- Khomeini, S. R. (1982). *In Search of the Path from Imam Khomeini's Words*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (1983). *Forty Hadiths*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (1991). *The Image of Women in the Words of Imam Khomeini*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (1992). *Velayat-e-Faqih*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (1999). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2011). *The Position of Women in Imam Khomeini's Thought*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Qom: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
- Maktabi, M. & Hedayati, S. (2008). *Women and Family from the Perspective of Imam Khomeini*. Qom: Daftar Aql. [In Persian]
- Mirshekari, A. (2009). *The Soulmate of Spring*. Tehran: Oruj. [In Persian]
- Mousavi Bojnourdi, S. M. & Mehregan Some'ehsarai, B. (2017). A Study of Non-Financial Rights and Duties of Married Couples Based on Family Exigency with Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 19(76), 1-20. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1396.19.76.1.7>
- Qutb, S. (1962). *Social Justice in Islam*. Translated by Mohammad Ali Gerami and Seyyed Hadi Khosrowshahi, Tehran: n.p. [In Persian]
- Qutb, S. (1963). *Islam and World Peace*. Translated by Seyyed Hadi Khosrowshahi and Zein al-Abedin Ghorbani, Qom: n.p. [In Persian]
- Qutb, S. (1972). *The Catastrophe of Civilization and the Mission of Islam*. Translated by Ali Hojjati Kermani, Tehran: Islamic. [In Persian]
- Qutb, S. (1979). *Ma'aleem fi al-Tariq (A Light on the Road)*. Translated by Hassan Akbari Marznak, Tehran: Ummat. [In Persian]
- Qutb, S. (1980). *Ethics and Education in Islam*. Translated by Ruhollah Mazandarani, Tehran: Islamic Sciences Foundation. [In Persian]

- 
- Qutb, S. (2008<sub>a</sub>). *Fundamentals of Islamic Thought*. Translated by Abu Bakr Hassanzadeh, Tehran: Ehsan. [In Persian]
  - Qutb, S. (2008<sub>b</sub>). *In the Shadow of the Qur'an*. Translated by Mustafa Khorramdel, Tehran: Ehsan. [In Persian]
  - Rajaei, Gh. A. (1999). *Impressions from the Life of Imam Khomeini*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
  - Rasoulipourr.& Mahdavi, N. (2013). A Critical Study of Feministic Ideas of Simone De Beauvoir about Marriage and Motherhood an Approach Based on Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 15(59), 89-109.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1392.15.59.3.7>
  - Sarukhani, B. (1991). *An Introduction to the Sociology of the Family*. Tehran: Soroush. [In Persian]
  - Shahri, G. (2012). *The Concept of Ignorance and Religious-Political Fundamentalism in the Thought of Sayyid Qutb*. Tehran: Ehsan. [In Persian]
  - Sharafi, M. R. (1999). *Islamic Education from the Perspective of Imam Khomeini (RA)*. Tehran: Panjere. [In Persian]

## An Examination of Imam Khomeini's Approach to the Scope of Detaining the Convicted Person Until the Minority of a Juvenile Wali al-Dam Ends

Zahra Ra'iyat Roknabadi<sup>\*1</sup>, Abdolali Tavajohi<sup>2</sup>, Zahra Vatani<sup>3</sup>

1. PhD Candidate in Islamic Jurisprudence and the Foundations of Law and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.
2. Associate Professor, Department of Criminal Law, Shahed University, Tehran, Iran.
3. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Law and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
<p><b>Article type:</b> Research article</p> <p><b>Article history:</b> <b>Received:</b> February 09, 2024 <b>Received in revised from:</b> June 17, 2024 <b>Accepted:</b> July 07, 2024 <b>Published online:</b> October 22, 2025</p> <p><b>Keywords:</b> Imam Khomeini; puberty; imprisonment; qisās; defendants' rights; juvenile walī al-dam.</p>  <p>*Corresponding author: <a href="mailto:zrroknabadi@gmail.com">zrroknabadi@gmail.com</a></p>	<p>One of the branches of the discussion on the enforcement of qisās concerns the situation in which the walī al-dam is a minor. Jurists differ over whether qisās may be enforced when the walī al-dam is underage. Imam Khomeini belongs to the latter group, holding that if the walī al-dam is a minor, enforcement should be deferred until the individual reaches puberty and personally makes the appropriate decision. In this context, an important question arises: should the convicted person be imprisoned until the walī al-dam reaches puberty?</p> <p>Using a descriptive-analytical method and relying on library-based sources, the present study examines juristic views particularly Imam Khomeini's position on this question. The findings indicate that he affirms the necessity of waiting until the juvenile walī al-dam attains puberty; however, he rejects the imprisonment of the convicted person. Only where necessity exists specifically when the remaining time until puberty is short and there is a risk of the convicted person's escape does he consider detention permissible.</p>

**Cite this article:** Ra'iyat Roknabadi, Z., Tavajohi, A. & Vatani, Z. (2025). An Examination of Imam Khomeini's Approach to the Scope of Detaining the Convicted Person Until the Puberty of a Juvenile Wali al-Dam. *Matin Research Journal*, 27(108), 55-84. <https://doi.org/10.22034/matin.2023.388504.2143>



© The Author(s). Publisher: [Research Institute of Imam Khomeini and Islamic](https://www.ri-khomeini.ac.ir).

This is an open-access article distributed under the CC BY  
(license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

## Introduction

In Islamic criminal law, the enforcement of *qiṣās* becomes complex when the *walī al-dam* (the heir entitled to retaliation) of the victim is a minor. In the Islamic Penal Code of 2013, the legislator sought to fully protect the rights of the juvenile *walī al-dam* by granting them the right to decide on *qiṣās*, reconciliation, or pardon, while also permitting a delay until the attainment of puberty. Nevertheless, the wording of Article 354 of the Islamic Penal Code is absolute and gives rise to important questions: Must the convicted person be imprisoned until the juvenile *walī al-dam* reaches puberty? Is such imprisonment unconditional, or is it subject to specific conditions? And if the convicted person is released, is the release unconditional, or does it require certain guarantees?

These questions gain greater significance because if imprisonment until puberty is deemed necessary and the waiting period is long, serious social and humanitarian problems may arise. Focusing on Imam Khomeini's viewpoint, this article examines the issue and seeks to provide juristic and rational answers to these questions.

## Literature Review

In previous studies, the issue of a juvenile *walī al-dam* has been addressed sporadically. Some works such as the articles "A Reflection on Imprisonment Due to Delay in the Enforcement of *Qiṣās*" (1999) and "Minority of the Heirs of Blood and the Enforcement of *Qiṣās*" (2001) have examined various aspects of this topic, but they have largely focused on general and cursory dimensions. The originality of the present article lies in two main aspects:

**1. A precise clarification of Imam Khomeini's view:** In *Tahrīr al-Wasīlah*, certain expressions are ambiguous and may give rise to differing interpretations regarding Imam Khomeini's position on the necessity of waiting until puberty or the permissibility of enforcing *qiṣās* by the legal guardian. Therefore, examining the text of *Tahrīr al-Wasīlah* and Imam Khomeini's juridical responses (*istiftā'āt*) is necessary to extract his explicit opinion.

**2. Addressing the issue of imprisoning the convicted person:** This topic has received limited attention in previous research. It may be assumed that waiting until the juvenile *walī al-dam* reaches puberty entails the permissibility of imprisoning the convicted person; however, the present article demonstrates that Imam Khomeini does not endorse such an interpretation and considers imprisonment permissible only in limited and exceptional circumstances.

## Research Methodology

This study employs a descriptive analytical method and is based on library sources. First, various juristic opinions regarding the minority of the *walī al-dam* and the permissibility or impermissibility of imprisoning the convicted person are collected and analyzed. Subsequently, Imam Khomeini's viewpoint is extracted and critically examined through an analysis of *Tahrīr al-Wasīlah* and his *istiftā'āt*.

## Findings

### 1. Juristic Opinions on the Minority of the Walī al-Dam

Jurists have proposed four views in response to the question of whether, in the case of a juvenile walī al-dam, enforcement of qīṣāṣ should be postponed until puberty or whether the legal guardian may enforce it:

#### a) Impermissibility of enforcing qīṣāṣ by the guardian of a minor

This view, found in the works of Shaykh al-Ṭūsī and Shahīd al-Awwal, holds that qīṣāṣ must be deferred until the juvenile walī al-dam reaches puberty. Its evidentiary basis includes the narration of Ishāq ibn 'Ammār, the rationale of satisfying the emotional grievance of the walī al-dam, and claims of consensus.

#### b) Permissibility of enforcing qīṣāṣ by the guardian of a minor

Later jurists, such as 'Allāmah al-Ḥillī, Ṣāhib al-Jawāhir, and others, argue that the guardianship of the legal guardian over the minor's affairs is general; therefore, if it serves the minor's interest, the guardian may enforce qīṣāṣ. They rely on the general scope of guardianship and the necessity of protecting the minor's rights.

#### c) Impermissibility of qīṣāṣ but permissibility of accepting blood money or reconciliation

Some jurists, such as al-Khūṭī, maintain that enforcing qīṣāṣ by the guardian of a minor is impermissible; however, if it serves the minor's interest, accepting diyah (blood money) or entering into reconciliation is permissible. This view is based on the lack of evidence extending guardianship to qīṣāṣ and on emphasizing the role of interest in financial matters.

#### d) Permissibility of qīṣāṣ and absolute pardon subject to interest

Some jurists, including 'Allāmah al-Ḥillī, emphasize interest and hold that the guardian of a minor may even grant gratuitous pardon if it serves the minor's interest.

### 2. Imprisonment of the Convicted Person Until the Puberty of the Juvenile Walī al-Dam

One of the main challenges in this issue concerns the status of the killer during the period of delay until puberty.

#### a) Permissibility of imprisonment until puberty

Jurists such as Shaykh al-Ṭūsī and Shahīd al-Thānī believe that the killer should be detained until the juvenile walī al-dam reaches puberty, as this both protects the minor's right and ensures the security of enforcing qīṣāṣ. Some also consider imprisonment permissible in cases where diyah is not paid.

#### b) Impermissibility of imprisonment

In contrast, another group of jurists, including Zuhārī al-Hillī and Ṣaymarī, regard imprisonment as an additional punishment lacking legal proof and contrary to the presumption of innocence and the principle of "no harm" (lā ḍarar). They argue that long-term detention without a clear legal basis especially when it lasts for several years constitutes injustice and harm.

### 3. Imam Khomeini's Viewpoint

The article separately examines Imam Khomeini's opinion, emphasizing two main axes:

#### a) Enforcement of qīṣāṣ by the guardian of a minor

In numerous juridical responses, Imam Khomeini considers waiting until the juvenile walī al-dam reaches puberty to be the more cautious approach (aḥwat), holding that the final decision should be made by the walī al-dam after attaining puberty. During this period, he does not grant the legal guardian the authority to enforce qīṣāṣ or to pardon, unless required by interest or the prevention of harm. He also maintains that "interest" may include social, security, and political considerations; therefore, in certain circumstances, enforcing qīṣāṣ before puberty may be considered beneficial.

#### b) Imprisonment of the convicted person until puberty

In this regard, Imam Khomeini adopts a distinctive and innovative approach. He holds that:

- The basic rule is the impermissibility of imprisonment.
- Imprisonment is permissible only when there is a fear of the convicted person's escape and the remaining period until puberty is short.
- Where there is no risk of escape, even if the waiting period is long, the killer should remain free.
- If there is a risk of escape, preventive measures such as bail or surety may be used, and imprisonment becomes permissible only when the waiting period is short.

This view can be explained on the basis of principles such as the presumption of innocence, the rule of no harm, the necessity of protecting the public treasury (bayt al-māl), and the notion that imprisonment constitutes an additional form of punishment.

### Conclusion

From the analysis of the discussions, the following conclusions may be drawn:

1. Jurists disagree on whether qīṣāṣ must or must not be enforced by the guardian of a minor; some require waiting until puberty, while others permit enforcement subject to the observance of the minor's interest.
2. There is also disagreement regarding the imprisonment of the convicted person; some regard it as necessary and absolute, while others consider it an additional punishment lacking legal justification.
3. Imam Khomeini adopts a distinctive and innovative position in this regard:
  - o He considers waiting until the juvenile walī al-dam reaches puberty to be the more cautious approach, except in cases of interest or the prevention of harm.
  - o He regards imprisonment of the convicted person as impermissible in principle and permits it only when two conditions are met simultaneously: "fear of escape" and "shortness of the waiting period."
  - o Accordingly, the freedom of the convicted person during the waiting period until puberty even if it is long is emphasized, and imprisonment is treated solely as an exception.

4. Moreover, the legislator's departure in Article 354 of the Islamic Penal Code of 2013 from Imam Khomeini's view cannot be denied, as the legislator has granted decision-making authority to the guardian of a minor alongside the right to wait until puberty.

## بررسی رویکرد امام خمینی درباره گستره حبس محکوم علیه تا زمان بلوغ ولی دم صغیر

زهرا رعیت رکن آبادی\* | عبدالعلی توجهی<sup>۲</sup> | زهرا وطنی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
۲. دانشیار گروه حقوق جزا، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.
۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>یکی از شاخه‌های بحث استیفای قصاص، صغیر بودن ولی دم است و فقیهان درباره امکان یا عدم امکان استیفای قصاص ولی صغیر اختلاف نظر دارند. امام خمینی در زمره گروه اخیر قرار دارد و معتقد است که در صورت صغیر بودن ولی دم، تا زمان بلوغ وی صبر باید کرد تا خود ولی دم تصمیم مقتضی را اتخاذ کند. در این زمینه، پرسش مهمی مطرح می‌شود: آیا محکوم علیه تا زمان بلوغ، زندانی می‌شود؟ پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های فقهی و به‌طور خاص نظر امام خمینی درباره این پرسش را بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ایشان به لزوم صبر تا زمان بلوغ ولی دم صغیر قائل‌اند؛ با این حال، حبس محکوم علیه را نفی کرده‌اند و در صورت ضرورت، تنها در مواردی که مدت زمان بلوغ کوتاه باشد و خوف فرار محکوم علیه وجود داشته باشد، حبس جایز است.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی <b>تاریخچه مقاله:</b> تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۳/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۱۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۳۰</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> امام خمینی، بلوغ، حبس، قصاص، حقوق متهم، ولی دم صغیر.</p>  <p>* نویسنده مسئول: zroknabadi@gmail.com</p>
<p><b>استناد:</b> رعیت رکن آبادی، زهرا، توجهی، عبدالعلی و وطنی، زهرا (۱۴۰۴). بررسی رویکرد امام خمینی درباره گستره حبس محکوم علیه تا زمان بلوغ ولی دم صغیر. پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۸)، ۵۵-۸۴. <a href="https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.205598.1539">https://doi.org/10.22034/MATIN.2025.205598.1539</a></p> <p>ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. © نویسندگان.</p>	
<p>پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و هشت / پاییز ۱۴۰۴ / صص ۵۵-۸۴</p>	

## مقدمه

در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲، قانون‌گذار تلاش کرده است تا حقوق ولی دم صغیر را به‌طور کامل در نظر بگیرد. براین اساس، اقدامات ولی صغیر، اعم از استیفای قصاص یا عدم آن و همچنین مصالحه و گذشت، به رسمیت شناخته شده و درعین حال، تا زمان بلوغ صغیر، فرصت داده می‌شود تا خود تصمیم مقتضی را اتخاذ کند؛ بنابراین چه همه اولیای دم صغیر باشند و چه برخی از آنان، با رعایت حق قصاص و امکان مصالحه یا گذشت برای ولی، تعیین تکلیف محکوم به قصاص بدون چالش قانونی انجام می‌شود. بر همین اساس، در ماده ۳۵۴ قانون فوق، مقرر شده است:

اگر مجنی علیه یا همه اولیای دم یا برخی از آنان، صغیر یا مجنون باشند، ولی آنان با رعایت مصلحتشان حق قصاص، مصالحه و گذشت دارد و همچنین می‌تواند تا زمان بلوغ یا افاقه آنان منتظر بماند. اگر برخی از اولیای دم، کبیر و عاقل و خواهان قصاص باشند، می‌توانند مرتکب را قصاص کنند. لکن در صورتی که ولی صغیر یا مجنون خواهان ادا یا تأمین سهم دیه مولی علیه خود از سوی آنها باشد باید مطابق خواست او عمل کنند. مفاد این ماده در مواردی که حق قصاص به علت مرگ مجنی علیه یا ولی دم به ورثه آنان منتقل می‌شود نیز جاری است.

از آنجاکه بر اساس مفاد ماده فوق در خصوص مواردی که همه اولیای دم یا برخی از آنان صغیر باشند، ولی صغیر «می‌تواند تا زمان بلوغ منتظر بماند»، شبهه عدم انتفای حبس در مدت زمان انتظار پیش آمده و این سؤالات مطرح می‌شود که تکلیف محکوم به قصاص در این صورت چیست؟ آیا متهم در مدت زمان انتظار برای بلوغ ولی صغیر، باید زندانی شود؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، مبنای جواز حبس و گستره آن چیست؟ در غیر این صورت، آیا آزادی او بدون قید و شرط است یا اینکه تنها در شرایطی حبس متهم منتفی می‌شود؟ اهمیت سؤالات مزبور زمانی بیشتر احساس می‌شود که به این حقیقت توجه شود که عبارت قانون‌گذار مطلق است و در آن تفاوتی بین این که مدت انتظار تا زمان بلوغ صغیر نزدیک یا آنکه طولانی و مثلاً ده سال باشد، وجود ندارد و اگر قرار باشد محکوم علیه تا زمان بلوغ در زندان نگهداری شود، قطعاً مشکلات عدیده و در برخی موارد جبران‌ناپذیری پیش خواهد آمد. اینکه چگونه می‌توان گستره حبس محکومان به قصاص را در چنین

مواردی محدود کرد تا ضمن کاهش مشکلات، امکان آزادی آنان تا قبل از بلوغ ولی دم صغیر فراهم شود، مسئله‌ای است که در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته و در آن، با تمرکز بر دیدگاه امام خمینی نوآوری ایشان از لحاظ فتوایی برجسته می‌شود. دلیل این تأکید و تمرکز، یافتن پاسخی به این دو پرسش است که آیا حبس محکوم‌علیه موضوعیت دارد و در این خصوص اقدامات جایگزین حبس به‌طور کلی منتهی است یا خیر؟ و اینکه آزادی محکوم به قصاص تا قبل از بلوغ ولی دم صغیر بر مبنای چه شروطی امکان‌پذیر است و چگونه می‌توان آن را عملی کرد؟

### ۱. پیشینه تحقیق

موضوع ولی دم صغیر از جهات مختلفی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. به عنوان مثال، در پژوهشی با عنوان «تأملی بر حبس به سبب تأخیر در استیفاء قصاص» (۱۳۷۸)، مصادیق مختلفی که موجب زندانی شدن جانی می‌شوند مورد بررسی قرار گرفته و ولی دم صغیر یکی از این مصادیق بوده است. همچنین در مقاله‌ای با عنوان «صغیر بودن اولیای دم و استیفای قصاص» (۱۳۸۰)، آرای فقها و مبانی آن‌ها در خصوص نقش و حقوق ولی دم صغیر مورد تحلیل قرار گرفته است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، در پژوهش‌های پیش‌گفته تنها یکی از ابعاد بحث ولی دم صغیر مورد تأکید قرار گرفته است؛ باین حال، نوآوری مقاله فرارو شامل موارد زیر است:

**نخست:** عبارات امام خمینی در تحریر الوسیله به گونه‌ای است که استنباط دیدگاه صریح ایشان درباره صبر کردن تا زمان بلوغ ولی دم صغیر یا جواز استیفای قصاص برای ولی قهری محل تردید است. از این رو، با بررسی مجموعه متن تحریر الوسیله به ضمیمه استفتائاتی که از ایشان صورت گرفته، نظر صریح امام و مبانی آن مشخص می‌شود.

**دوم:** آنچه این نوشتار را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌کند، ورود به بحث جواز حبس محکوم‌علیه تا زمان بلوغ ولی دم صغیر یا عدم جواز آن با رویکردی به نظر امام است؛ موضوعی که در سایر پژوهش‌ها مغفول مانده است. مهم‌تر آنکه ممکن است چنین برداشت شود که نظر امام بر لزوم صبر کردن تا زمان بلوغ ولی دم صغیر به منزله جواز حبس محکوم‌علیه در این مدت است، حال آنکه در این پژوهش عدم صحت این برداشت به اثبات

می‌رسد و مبانی نظر امام درباره عدم جواز حبس محکوم به قصاص برجسته می‌شود؛ امری که در سایر پژوهش‌ها به‌طور مفصل به آن پرداخته نشده است.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### ۲-۱. قصاص

واژه «قصاص» مصدر قَصَّ، یَقْصُ از نظر لغوی دلالت بر دنبال کردن و پیگیری نمودن شیء دارد و به همین دلیل برای بیان پیگیری کردن و دنبال اثر رفتن، عبارت «اقتصت الأثر» استعمال می‌شود (عبدالرحمان، بی‌تا، ص. ۹۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲، ج ۹، ص. ۷۲۴). فقها در تبیین معنای قصاص از تعابیر مختلفی استفاده کرده‌اند؛ اما مشهور فقها قصاص را اسمی برای استیفای اثر جنایت مثل آنچه جانی انجام داده اعم از قتل، قطع، ضرب یا جرح معنا کرده‌اند و معتقدند قصاص بر دو نوع است: «قصاص النفس و قصاص الطرف» (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص. ۴۲؛ مرعشی نجفی، بی‌تا، ص. ۱۹؛ طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص. ۱۸۱).

### ۲-۲. ولی دم

«ولی دم» متشکل از دو واژه «ولی» و «دم» است. «ولی» در لغت عرب معانی مختلفی از جمله دوستدار، دوست، سرپرست، مالک، قیم و هم‌بیمان دارد (معلوف، ۲۰۰۰، ص. ۱۵۵۹). «دم» نیز به معنای خون است (معلوف، ۲۰۰۰، ص. ۴۸۴)؛ بنابراین «ولی دم» را می‌توان مالک و صاحب خون دانست. اصطلاح «ولی دم» در فقه به معنای وراثت شخص مقتول است (مروج، ۱۳۷۹، ص. ۵۶۹). البته باید افزود تمامی وراثت، جز زن و شوهر ولی دم محسوب می‌شوند و حق قصاص و عفو دارند؛ ماده ۳۵۱ قانون مجازات اسلامی نیز در توضیح ولی دم آورده است: «ولی دم همان ورثه مقتول است به‌جز زوج یا زوجه او که حق قصاص ندارد».

## ۳. آرای فقهی در موضوع صغیر بودن ولی دم

اگر شخصی عمداً به قتل برسد، اما ولی دم وی صغیر باشد، سؤال این است که آیا تا زمان بلوغ ولی دم باید صبر کرد و نظر وی را درباره استیفای قصاص یا عدم آن تحصیل نمود، یا اینکه در چنین حالتی باید بر اساس نظر ولی صغیر در خصوص قصاص یا عدم قصاص

اقدام شود؟ فقیهان در پاسخ به این پرسش‌ها چند نظر ابراز کرده‌اند که در ادامه به صورت مستقل بررسی می‌شوند. لازم به ذکر است که بررسی آرا و نظرات فقها درباره جواز یا عدم جواز استیفای قصاص، خود موضوعیت مستقلی ندارد و این بررسی صرفاً برای دستیابی به نظرات فقها درباره جواز یا عدم جواز حبس متهم انجام می‌شود.

### ۳-۱. دیدگاه اول: عدم جواز استیفای قصاص ولی صغیر

بر اساس این دیدگاه، استیفای قصاص ولی صغیر جایز نیست و از این رو، ضروری است که تا زمان بلوغ ولی دم صغیر صبر شود. در اینجا، ابتدا این دیدگاه تبیین شده و سپس ادله آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

#### ۳-۱-۱. تقریر نظریه

برخی از فقیهان، استیفای قصاص ولی صغیر را جایز نمی‌دانند. شیخ طوسی، در مسئله‌ای که مقتول، فقط دارای یک ولی دم صغیر است و هیچ ولی دم دیگری اعم از کبیر و صغیر ندارد، بر عدم جواز استیفای قصاص برای ولی صغیر تأکید می‌کند. وی چنین می‌نویسد: ولی صغیر نمی‌تواند قصاص را استیفا کند، قصاص فقط برای خود شخص صغیر است و استیفای قصاص برای مثلاً پدر صغیر ثابت نیست؛ بلکه تا زمان بلوغ صغیر، صبر می‌شود. حکم قصاص نفس یا عضو یکسان است. فرقی نمی‌کند که پدر یا جد یا وصی به‌عنوان ولی صغیر باشد. در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، صص. ۵۵-۵۴). فقیه مذکور در موضع دیگری با عباراتی مشوش، در فرضی که ولی دم واحد و تحت ولایت شخص دیگری مانند پدر یا جد پدری است، فقط از مجنون بودن ولی دم بحث می‌کند و می‌نویسد: اگر مولی علیه مجنون باشد و پدر یا جدی داشته باشد، جایز نیست که قصاص از جانب او استیفا شود تا اینکه بالغ شود (بیلغ)، خواه قصاص عضو باشد، خواه قصاص نفس<sup>۱</sup> (شیخ طوسی، الف ۱۴۰۷، ج ۵، صص. ۱۸۰-۱۷۹). تشویش از این جهت است که تناسبی بین

۱. «و إن كان مولی علیه بجنون و له أب أو جد، لم یکن لأحد أن یستوفی له حتی یبلغ، سواء كان القصاص فی الطرف أو فی النفس، أو یموت فیقوم وارثه مقامه».

«جنون» و «بیلغ» وجود ندارد؛ بلکه یا باید «یفیق» جایگزین «بیلغ» شود یا آنکه «صغر» به جای «جنون» استعمال شود.<sup>۱</sup> همچنین شهید اول، فقیه دیگری است که استیفای قصاص ولی صغیر را نمی‌پذیرد (شهید اول، ۱۴۱۰، ص. ۲۷۳؛ ۱۴۱۴، ج ۴، ص. ۳۲۵).

بر اساس آنچه بیان شد، رویکرد موافقان این دیدگاه به گونه‌ای است که چه مدت زمان انتظار تا بلوغ صغیر کوتاه باشد و چه طولانی، استیفای قصاص ولی صغیر جایز نیست. حق قصاص برای ولی دم صغیر، حقی است که فقط در چهارچوب نظر وی درباره استیفای عدم استیفای آن اقدام می‌شود؛ لذا ضرورت دارد که هر گونه تصمیم‌گیری درباره آن تا زمان بلوغ ولی دم صغیر به تأخیر افتد.

### ۲-۱-۳. مستندات نظریه

استدلال‌هایی که برای اثبات این دیدگاه اقامه شده‌اند، شامل موارد زیر است:

#### الف) روایت اسحاق بن عمار

استدلال به «اخبار»، مستندی است که در عبارات موافقان این نظریه دیده می‌شود. هر چند که شیخ طوسی به‌طور جمع به اخبار اشاره کرده است (شیخ طوسی، الف، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۱۸۱). ولی به نظر می‌رسد که در این زمینه، تنها روایت اسحاق بن عمار، روایت مرتبط با موضوع است. در این روایت به نقل از امام علی<sup>(ع)</sup> آمده است که ایشان فرمودند: در مورد صغاری که پدرشان به قتل رسیده است، منتظر بمانید تا بزرگ شوند. هر گاه صغار بالغ شدند، نسبت به قصاص قاتل یا عفو وی یا مصالحه دارای اختیار می‌باشند<sup>۲</sup> (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۹، ص. ۱۱۵).

کاربرد استدلالی روایت فوق برای استنباط حکم شرعی وابسته به آن است که سند و دلالت آن بررسی شود. در این راستا، به نظر می‌رسد از حیث سندی قابل اعتماد باشد و ضعف و قصوری وجود ندارد که صلاحیت آن را برای استنباط حکم شرعی مورد مناقشه

۱. (همچنین ر. ک. به: عدم جواز استیفای قصاص تا زمان بلوغ صغیر در بحث جنایت عمدی بر لقیط صغیر، شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص. ۳۴۶).

۲. «و یأسناده عن الصغار عن الحسن بن موسی عن غیاث بن کلوب عن إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه<sup>(ع)</sup> أن علیاً<sup>(ع)</sup> قال: انتظروا بالصغار الذين قتل أبوهم أن یکبروا - فإذا بلغوا خیروا - فإن أحبوا قتلوا أو عفووا أو صالحوا.»

قرار دهد؛ زیرا ارائه تعابیر «موثق» (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۴۱۱) یا «معتبره» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۸، ص ۲۹۲) بیانگر آن است که سند این روایت مورد اطمینان است. البته برخی بر اساس نظر مشهور، به ضعف این روایت اشاره کرده‌اند؛ با این حال، دوباره تعبیر «حسن موثق» را درباره آن به کار برده‌اند (مجلسی دوم، ۱۴۰۶، ج ۱۶، ص ۳۶۱) که به نظر نمی‌رسد به اعتبار سندی روایت خدش‌های وارد نماید؛ زیرا روی هم رفته، اوصاف طعن‌آلودی نسبت به سند روایت مشاهده نمی‌شود. از سوی دیگر، درباره دلالت روایت بر پایه عبارت «در مورد صغار منتظر بمانید...» می‌توان چنین گفت که لازم است قصاص تا زمان کبیر شدن صغار به تأخیر افتد. در این زمینه، در متن روایت قرینه‌ای مشاهده نمی‌شود که نشان دهد آیا زمان انتظار تا کبیر شدن صغار کوتاه است یا طولانی؟ مسئله دیگر اینکه برخی از فقها قائل‌اند موضوع این روایت ناظر به فرضی است که اساساً اولاد صغار فاقد ولی قهری اعم از پدر و جد پدری باشند (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۴). هرچند دلیلی برای انصراف موضوع روایت به این فرض ارائه نشده است، اما به نظر می‌رسد عبارت «در مورد صغار منتظر بمانید...» اطلاق دارد و اولاد صغار دارای ولی قهری - مانند جد پدری و هرچه بالاتر رود - و فاقد ولی قهری را در برمی‌گیرد. افزون‌براین، برخی فقها روایت یاد شده را در فرض تعدد اولیای دم کبیر و صغیر مطرح کرده‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ص ۹۲۳). بر اساس مطالبی که بیان شد، قدر متیقن از روایت اسحاق بن عمار آن است که در مواردی که مقتول دارای ولی دم صغیر است، ضرورت دارد برای عملی شدن تصمیم ولی دم صبر نمود.

#### **ب) عدم تحقق تشفی خاطر ولی دم**

استدلال دیگری بر عدم جواز استیفای قصاص ولی دم صغیر مبتنی بر فلسفه تشریح قصاص است. توضیح آنکه درباره هدف از تشریح قصاص این پرسش مطرح می‌شود که آیا مشروعیت قصاص صرفاً برای حقن و صیانت خون است، یا هدف، صیانت از دم همراه با حصول تشفی خاطر ولی دم است؟ بر اساس فرض نخست، استیفای قصاص ولی صغیر نیز جایز خواهد بود، اما بنابر فرض دوم، استیفای قصاص جایز نیست؛ زیرا قصاص از اموری است که جبران‌پذیر نیست و از سوی دیگر، روشن نیست ولی دم صغیر پس از بلوغ چه تصمیمی خواهد گرفت؛ بنابراین استیفای

قصاص تا زمان حصول یقین به تأخیر می‌افتد، همان‌گونه که در مسئله طلاق نیز چنین حکمی جاری است (شهید اول، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۲۵).  
 وفق استدلال مذکور، ملاحظه تشفی خاطر ولی دم در استیفای قصاص اهمیت دارد و اگر مقتول دارای ولی دم صغیر باشد، باید اقامه قصاص به تأخیر افتد و لزوم تشفی خاطر مانع از اقدام ولی قهری است و اقدام وی برای استیفای قصاص را با چالش همراه می‌کند؛ زیرا این امر، نقض هدف تشریح قصاص تلقی می‌شود.

### ج) اجماع

یکی از مهم‌ترین ادله قائلین این دیدگاه، به‌ویژه شیخ طوسی، وجود اجماع بر عدم جواز استیفای قصاص ولی صغیر است (شیخ طوسی، الف، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۸۱). این دلیل محل مناقشه است؛ زیرا وجود روایت اسحاق بن عمار این احتمال را به همراه دارد که اجماع، محتمل‌المدرک باشد و از این رو، کاربرد اجماع با مانع همراه است و نمی‌توان از آن به‌عنوان دلیل منع استیفای قصاص برای ولی صغیر یاد کرد. همچنین مطرح شدن نظریات مختلف از سوی فقیهان اساساً تحقق اجماع را در این موضوع نفی می‌کند. در ادامه، به بیان این نظرات و اختلاف نظرها پرداخته می‌شود.

### د) تعلق حق قصاص به ولی دم

به‌موجب آیه ۳۳ سوره اسراء، اگر کسی از روی ظلم کشته شود، برای ولی مقتول سلطان جعل شده است.<sup>۱</sup> عمل به مفاد این آیه در مورد ولی دم صغیر نیز لازم و ضروری است. در این زمینه، برخی فقها در توضیح دلیل عدم جواز استیفای قصاص ولی دم صغیر تا زمان بلوغ، تصریح کرده‌اند که «حق قصاص» برای ولی دم صغیر است و تا زمانی که وی صغیر است، مشخص نمی‌شود که خواهان چه چیزی است (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۹۶). از این رو، تعیین خواسته ولی دم صغیر مستلزم انتظار تا زمان بلوغ اوست و صغریت ولی دم مجوزی برای استیفای قصاص ولی قهری محسوب نمی‌شود.

۱. «وَمَنْ قُتِلَ مُظْلَمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِهِ سُلْطَانًا».

## ۳-۲. دیدگاه دوم: جواز استیفای قصاص ولی صغیر

بر اساس نظر برخی دیگر از فقها، استیفای قصاص ولی صغیر جایز است. مانند دیدگاه قبلی، این نظریه تبیین شده و مستندات آن بررسی می شود.

### ۳-۲-۱. تقریر نظریه

بر اساس بررسی صورت گرفته به نظر می رسد آغاز حیات این نظریه از زمان فقهای متأخر باشد. در این راستا، محقق حلی، ضمن اشاره به نظر شیخ طوسی، آن را دارای اشکال دانسته است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص. ۲۱۵). علاوه بر فقیه مذکور، بسیاری از فقها نیز به جواز استیفای قصاص فتوا داده اند. مثلاً علامه حلی استیفای قصاص ولی را «حسن» تلقی می کند (علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص. ۴۹۳) و تمایل وی به این دیدگاه در قواعد الاحکام نیز مشهود است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۱۳۵، ج ۳، ص. ۶۲۳). فخرالمحققین حلی، صیمری، شهید ثانی، محقق کرکی، صاحب جواهر از جمله قائلان این نظریه می باشند (شهید ثانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص. ۳۲۵؛ ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص. ۹۶؛ صیمری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص. ۴۰۳؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۴، ص. ۶۲۴؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص. ۱۸۷؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص. ۳۰۴).

### ۳-۲-۲. مستندات نظریه

تفاوت بنیادین این دیدگاه با نظریه پیشین، ارزیابی مبانی آن را ضروری می سازد.

#### الف) استناد به مفهوم ولایت

از بررسی مجموع عبارات فقهای موافق این نظر می توان چنین ادعا کرد که استدلال اصلی آن ها به این مهم برمی گردد که ولی صغیر نسبت به استیفای حقوق صغیر می تواند اقدام کند و از تسلط برخوردار است. به طور مثال، فخرالمحققین استدلال می کند که ولی قائم مقام صغیر است و حقوق صغیر را استیفا می کند و از این رو، هر آنچه برای مولی علیه [صغیر] ثابت می شود برای ولی نیز ثابت می شود؛ زیرا مفهوم «ولایت» این گونه است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۴، ص. ۶۲۴). ایشان همچنین استدلال می کند که دلیل استیفای قصاص ولی صبی این است که ولی قائم مقام صبی بوده و برای استیفای حق او نصب شده است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۵۲). البته استدلال به مفهوم ولایت به معنای آن نیست که ولی صغیر به طور

مطلق اختیار دارد و چه زمانی که بر طبق مصلحت صغیر قصاص را استیفا می‌کند و چه زمانی که بر پایه عدم مصلحت صغیر، مرتکب را قصاص می‌کند، هر دو حالت را در برمی‌گیرد؛ بلکه اقدام ولی محدود به رعایت مصلحت صغیر شده است. مؤید این نکته آن است که جواز استیفای قصاص ولی صغیر با رعایت مصلحت از سوی فقها تکرار شده است (زهدری حلی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص. ۱۷۴؛ صیمری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص. ۴۰۳؛ اعرجی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص. ۵۳۶؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص. ۱۵۱؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص. ۴۳۱) و این نشان می‌دهد که ولایت ولی بر صغیر مشروط به رعایت مصلحت صغیر است.

#### ب) استدلال به عمومات

یکی از استدلال‌های موافقان استیفای قصاص ولی صغیر، عموم ولایت ولی بر صغیر است. مثلاً آیه «و یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ» (بقره: ۲۲۰) یکی از این عمومات ولایت به شمار می‌آید. در این راستا، صاحب جواهر به نظر شیخ طوسی مبنی بر عدم جواز استیفای قصاص صغیر پاسخ می‌دهد و می‌گوید که عموم ولایت بر صغیر، همراه با رعایت مصلحت یا جلوگیری از مفسده، جواز استیفای قصاص ولی صغیر را ایجاب می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، صص. ۳۰۴-۳۰۳). براین اساس، مادامی می‌توان از عموم صرف نظر کرد و از عمل به آن اجتناب نمود که دلیل خاص و معتبری برخلاف عموم اقامه شود و آن دلیل خاص تأکید کند که اگر ولی دم صغیر باشد، اجرای قصاص ولی صغیر جایز نیست. استناد به عمومات ولایت محل نقد است؛ به‌عنوان مثال، نسبت به آیه ۲۲۰ سوره بقره این مناقشه مطرح می‌شود که تنها مصداق «اصلاح» برای صغار قصاص نیست، بلکه ممکن است اخذ دیه به‌جای قصاص اصلاح برای صغار باشد؛ به‌ویژه جایی که ولی دم شدیداً محتاج به اخذ دیه باشد (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰، صص. ۱۷۵-۱۷۴) مناقشه دیگر آن است که اساساً شمول ادله ولایت نسبت به قصاص واضح نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص. ۳۲۰). مسئله دیگر آنکه فقیهی همچون صاحب جواهر که به عموم ولایت استدلال می‌کند، مطلبی نسبت به روایت اسحاق بن عمار مبنی بر لزوم انتظار تا زمان بلوغ اولاد صغار بیان نکرده است؛ از این رو، قضاوت در این خصوص مستلزم آن است که نظر وی نسبت به این روایت مشخص شود تا بتوان گفت که آیا روایت مذکور مخصص آن عمومات است یا خیر؟ در این زمینه، صاحب

جوهر درباره استدلال شیخ طوسی چنین می آورد: شاید استدلال بدین جهت باشد که در مواردی که امکان جبران وجود ندارد، مانند عفو از قصاص ولو در قبال مال و طلاق و آزاد کردن برده ولایت ثابت نیست و او [صغیر] بعد از کمال مستحق است<sup>۱</sup> (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۳۰۳). استفاده از تعبیر «شاید» در عبارت صاحب جوهر نشان می دهد ایشان اساساً پاسخی به استدلال شیخ طوسی درباره «اخبار» ارائه نمی کند و ازسوی دیگر، این تعبیر گویای تردید صاحب جوهر نسبت به دلیل شیخ طوسی است. آنچه در این زمینه اهمیت دارد، فحص از مخصص قبل از تمسک به دلیل عام است و با توجه به وجود روایت اسحاق بن عمار در منابع روایی الاستبصار و التهذیب (شیخ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۶۵؛ شیخ طوسی، ب ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۷۶) فحص مورد اشاره امکان پذیر است و صرف اشاره به عمومات بدون هیچ اظهارنظری نسبت به مخصص، صائب به نظر نمی آید؛ زیرا عمل به عموم زمانی معتبر است که دلیل متقن و مستحکمی دال بر تخصیص آن وجود نداشته باشد.

#### ج) اجتناب از نقض غرض تشریح قصاص

استدلال دیگر آن است که تأخیر در استیفای قصاص، همیشه مستلزم تحقق غایت قصاص نیست؛ بلکه چه بسا این تأخیر، دقیقاً ناقض غایت قصاص یا موجب تفویت آن شود (شاهد اول، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۹۶)؛ مانند اینکه قاتل قبل از بلوغ و استیفای قصاص بمیرد یا اینکه فرار کند و در نتیجه استیفای قصاص متعذر گردد و اخذ دیه نیز برای صغیر ممکن نباشد. ازاین رو، قصاص یا اخذ دیه متعذر و حق صغیر با امکان اخذ آن تضییع شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۱۵۱؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱۳، ص ۴۳۱).

#### د) احراز تشفی خاطر

استدلال دیگر موافقان این نظریه، در پاسخ به استناد موافقان نظریه دیگر مبنی بر عدم احراز تشفی خاطر است. در این زمینه گفته شده است که اگر ولی صغیر، قصاص را در زمان

۱. «لعله لعدم ثبوت الولاية على مثل ذلك مما لا يمكن تلافيه كالعفو عن القصاص ولو على مال و الطلاق و العتق، فهو على استحقاقه بعد الكمال».

صغر ولی دم استیفا کند، در زمانی که طفل بالغ شود و قصاص را بفهمد و از فعل ولی آگاه شود، فی الجمله تشفی خاطر منتفی نیست (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۸۷).

### ۳-۳. دیدگاه سوم: عدم جواز قصاص و جواز اخذ دیه یا مصالحه در صورت مصلحت

دیدگاه دیگری در میان فقها وجود دارد که بر اساس آن، از یک سو مانند دیدگاه نخست، استیفای قصاص ولی صغیر جایز نیست. و از سوی دیگر، ولی صغیر می تواند دیه دریافت کند یا با مرتکب مصالحه نماید. در اینجا، این دیدگاه در دو محور مورد بررسی قرار می گیرد.

#### ۱-۳-۳. تقریر نظریه

خوبی این دیدگاه را ارائه کرده و می نویسد: اگر ولی میت، صغیر باشد و اشخاصی مانند پدر یا جد یا حاکم شرعی به عنوان ولی صغیر باشند، سؤال این است که آیا استیفای قصاص برای اشخاص مذکور جایز است یا خیر؟ دو نظر [جواز قصاص و عدم جواز آن] در این خصوص وجود دارد که نظر عدم جواز استیفای قصاص بعید نیست. البته اگر مصلحت اقتضا کند که دیه از قاتل گرفته شود یا با قاتل در گرفتن چیزی مصالحه شود، اخذ دیه و مصالحه برای ولی صغیر جایز است (خوبی، ۱۴۲۲، ج ۴۲، ص ۱۶۳). علاوه بر این، برخی از شاگردان ایشان، این نظر را نصب العین قرار داده اند (تبریزی، ۱۴۲۶، ص ۲۵۷؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۶، صص ۱۲۷-۱۲۶).

#### ۲-۳-۳. مستند نظریه

چنان که دیده شد، نظر مورد بحث از دو قسمت عدم جواز استیفای قصاص و جواز اخذ دیه یا مصالحه تشکیل شده است. قسمت نخست بر این مبنا استوار است که ولایت پدر یا جد یا حاکم شرعی بر صغیر باید مبتنی بر دلیل باشد که چنین دلیلی در دسترس نیست تا بر پایه آن بتوان ولایت اشخاص مذکور را در مورد قصاص اثبات نمود. در این راستا، نه اطلاقی وجود دارد که برای ثبوت ولایت اشخاص مذکور بر صغیر کاربرد داشته باشد و نه عمومی در دسترس است که در این خصوص قابل طرح باشد (خوبی، ۱۴۲۲، ج ۴۲، ص ۱۶۳). به بیان دیگر، ظاهر ادله قصاص مبتنی بر ثبوت حق اقتصاص برای ولی دم مقتول در قصاص

نفس و برای مجنی علیه در قصاص عضو است [ولو اینکه ولی مقتول، صغیر باشد یا اینکه مجنی علیه صغیر باشد] و ولایت پدر یا جد پدری بر صغیر در مورد حق اقتصاص از طرف صغیر ثابت نشده است (تبریزی، ۱۴۲۶، ص. ۲۵۷)؛ بنابراین استیفای قصاص برای ولی صغیر از باب ولایت بر صغیر، مسئله‌ای است که نیازمند دلیل معتبر است و در صورت فقدان دلیل، نمی‌توان ولایت بر صغیر را در چنین موردی پذیرفت. در مورد قسمتی که دال بر جواز اخذ دیه یا مصالحه با مرتکب است، دقیقاً عکس قسمت قبلی صدق می‌کند؛ زیرا ولایت ولی در چنین مواردی ثابت شده است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۴۲، ص. ۱۶۳). در این راستا، می‌توان به آیه «وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ» اشاره کرد که فقط بر اخذ دیه در صورت رعایت مصلحت دلالت دارد و بر امر دیگری غیر از دیه دلالت ندارد (تبریزی، ۱۴۲۶، ص. ۲۵۷).

بنابر آنچه در این دیدگاه ارائه شد، مشخص می‌شود اقدامات ولی صغیر در چهارچوب رعایت مصلحت است. تقیید به مصلحت نشان می‌دهد که اگر مصلحت نباشد، نمی‌توان به اخذ دیه یا مصالحه با قاتل اقدام کرد. از این رو، با توجه به اینکه از یک سو، استیفای قصاص برای ولی صغیر جایز نیست و از سوی دیگر، اخذ دیه یا مصالحه با مرتکب به دلیل فقدان مصلحت امکان‌پذیر نیست، ناچار باید تا زمان بلوغ صغیر صبر کرد تا ولی دم صغیر تصمیم لازم را اتخاذ کند.

#### ۴-۳. دیدگاه چهارم: جواز قصاص و عفو مطلق ولی صغیر با رعایت مصلحت

رعایت مصلحت، رکن بسیار مهمی است که درباره اقدامات ولی صغیر قابل طرح است. اگر ولی صغیر با رعایت مصلحت بتواند قصاص را استیفا کند، آیا می‌توان گفت، اگر مصلحت صغیر اقتضا کند، عفو مجانی نیز برای ولی صغیر جایز است؟ پاسخ برخی فقها به این پرسش مثبت است که در ادامه، ابتدا این دیدگاه تبیین شده و سپس مبنای آن تشریح می‌شود.

##### ۴-۳-۱. تقریر نظریه

علامه حلی به این نظریه روی آورده و چنین می‌نویسد: ولی صبی می‌تواند در صورت مصلحت، قصاص را استیفا کند؛ زیرا ولایت ولی بر صبی عام است و در هر موردی که مصلحت صبی صدق کند، ولی او می‌تواند نسبت به تحصیل و ایفای مصلحت اقدام نماید.

همچنین عفو در مقابل مال، در جایی که برای یتیم اصلح باشد، می‌تواند دلیل دیگری بر جواز استیفای قصاص برای ولی صبی باشد. افزون‌براین، اگر ولی صبی به‌طور مطلق نیز قاتل را مورد عفو قرار دهد، باز هم رعایت مصلحت ضرورت دارد. اگر مصلحت در عفو مجانی باشد، آن را عملی می‌کند؛ همان‌طور که ولی می‌تواند در صورت مصلحت، در مقابل بخشی از مال صلح کند (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۴، صص ۲۶۱-۲۶۰).

همچنین فتوای مقام معظم رهبری هماهنگ با نظر علامه حلی است.

از مجموع ادله ولایت اولیای صغیر و مجنون چنین استفاده می‌شود که جعل ولایت برای آنان از طرف شارع مقدس به خاطر حفظ مصلحت مولی علیه است؛ بنابراین در مسئله مورد بحث که اولیای دم، صغیر و مجنون می‌باشند، ولی شرعی آنان باید با ملاحظه غبطه و مصلحت آنان اقدام کند و انتخاب او نسبت به قصاص یا دیه یا عفو مع‌العوض یا بلاعوض نافذ است. بدیهی است که تشخیص مصلحت صغیر و مجنون باید با ملاحظه همه جوانب و از جمله نزدیک یا دور بودن او از سن بلوغ صورت گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، سؤال ۱۳۱۱).

چنان‌که مشخص است، نگرش مجموعی به ادله ولایت اقتضا دارد که اگر مصلحت وجود داشته باشد، ولی صغیر می‌تواند به‌صورت بلاعوض هم مرتکب را مورد عفو قرار دهد.

#### ۲-۴-۳. مستند نظریه

همان‌طور که مشاهده شد، در نظریه مورد بحث، رعایت مصلحت در هر دو فرض استیفای قصاص و عفو مطلق [مجانی] نقش محوری ایفا می‌کند. از همین‌رو درباره مبنای این نظر گفته شده است:

مبنای نظریه فوق نیز تأکید تام بر ملاحظه مصلحت صغیر و عمل بر اساس مقتضای آن است؛ زیرا در مواردی، مصلحت اقتضا می‌کند که ولی صغیر، قاتل را مجاناً عفو نماید. به‌عنوان نمونه، خانمی همسر خود را می‌کشد و تنها ولی دم او طفل شیرخواری است که حیات و بقای او در گرو تغذیه از شیر مادر و بهره‌گیری از پرستاری همان زن (قاتل) است. در این صورت، ولی طفل ممکن است صلاح او را در این بیند که در آغوش مادر بماند و مادر نیز که از عمل خود نادم است، برای

جبران عمل زشت خود به تربیت فرزندش همت گمارد. در چنین مواردی، چه بسا استیفای قصاص یا حتی اخذ دیه به صلاح طفل نباشد (توجهی، ۱۳۸۰، ص ۶۰). مسئله دیگر آن است که نگاه مجموعی به روایات وارده درباره ولایت ولی بر صغیر اساساً از این ظرفیت برخوردار است که اگر روایتی مانند روایت اسحاق بن عمار بر لزوم صبر تا زمان بلوغ صغیر دلالت کند، از عمل به مفاد آن اجتناب شود؛ زیرا «قدر جامع و متیقن» میان مجموع روایاتی که بر ولایت ولی بر صغیر در همه امور دلالت دارند، بر روایت معارض مقدم می‌شود. در نتیجه، روایت اسحاق بن عمار توان مقاومت در برابر مجموع این روایات را ندارد.

#### ۴. نظرات درباره جواز یا عدم جواز حبس قاتل تا زمان بلوغ ولی دم صغیر

یکی از مسائل مهمی که در چهارچوب نظریه عدم جواز استیفای قصاص ولی صغیر و مبتنی بر عدم مصلحت قصاص یا وجود مفسده آن پیش از بلوغ صغیر مطرح می‌شود، این است که در فرض تأخیر استیفای قصاص، تکلیف محکوم‌علیه در این مدت چیست؟ آیا او تا زمان بلوغ صغیر باید زندانی شود؟ و اگر پاسخ مثبت باشد، آیا جواز حبس محکوم‌علیه اطلاق دارد؛ به این معنا که هر دو مورد زمانی را که بلوغ نزدیک است یا سال‌ها تا بلوغ باقی مانده است در برمی‌گیرد؟ فقها به این پرسش‌ها دوگونه پاسخ داده‌اند: گروهی قائل به جواز حبس محکوم‌علیه تا زمان بلوغ صغیر و گروهی قائل به عدم جواز حبس او در این مدت شده‌اند.

#### ۴-۱. جواز حبس قاتل تا زمان بلوغ ولی دم صغیر

فقهای همچون شیخ طوسی حکم به جواز حبس محکوم‌علیه داده و به‌طور مطلق بیان کرده‌اند که قاتل تا زمان بلوغ زندانی می‌شود. از اطلاق کلام شیخ طوسی می‌توان استنباط کرد که از نظر وی در این حکم تفاوتی بین طولانی یا کوتاه بودن مدت زمان بلوغ، وجود ندارد. ایشان معتقدند قاتل تا زمان بلوغ صغیر زندانی می‌شود؛ زیرا در زندانی شدن منفعت قاتل و صغیر هر دو لحاظ می‌شود؛ منفعت قاتل آن است که زندانی می‌ماند و زندگی می‌کند و منفعت صغیر آنجاست که نسبت به در دسترس بودن قاتل، «استیثاق» و اطمینان وجود دارد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۵۵).

هرچند که متن شهید اول در اللمعة الدمشقیة خالی از هر عبارتی نسبت به حبس قاتل تا زمان بلوغ صغیر یا عدم حبس است و اظهارنظری دیده نمی‌شود؛ لکن شهید ثانی در شرح عبارات وی چنین می‌گوید: در چنین حالتی که تا قبل از بلوغ، قصاص استیفا نمی‌شود، قاتل زندانی می‌شود تا اینکه صغیر بالغ شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۹۶). عبارت شهید ثانی نیز مطلق است و می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ایشان نیز مدت زمان انتظار برای بلوغ در حکم حبس برای قاتل تأثیری ندارد. همچنین صاحب مفتاح الکرامه تصریح می‌کند که شهید اول درباره حبس قاتل با شیخ طوسی هم‌رأی است (حسینی عاملی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۹۱). چنان‌که در تبیین دیدگاه سوم مطرح شد، برخی از فقها «استیفای قصاص» را نپذیرفته‌اند؛ اما اخذ دیه در صورت مصلحت از سوی ولی را نفی نکرده‌اند. در این خصوص، این سؤال مطرح می‌شود که اگر جانی دیه را پرداخت نکند [یا اصلاً ولی صغیر خواهان دیه نباشد] باید تا زمان بلوغ صغیر صبر شود، آیا می‌توان جانی را تا زمان بلوغ زندانی کرد؟ در پاسخ به این پرسش، برخی از فقها تصریح کرده‌اند اگر جانی دیه را پرداخت نکند و تا زمان بلوغ صغیر خوف فرار جانی باشد، حبس جانی جایز است؛ زیرا استیفای حق قصاص بر حبس جانی متوقف است (تبریزی، ۱۴۲۶، ص ۲۵۷).

سؤال دیگر این است که ادله جواز حبس محکوم علیه کدامند؟ در این زمینه گفته شده که دلیل حبس در فرض تأخیر، آن است که حبس مقدمه حفظ حق صغیر است و در نتیجه از تضییع قصاص جلوگیری می‌شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۱۵۱). به بیان دیگر، با حبس، حق طفل حفظ می‌شود و این اقدام نوعی ارفاق نسبت به طفل به شمار می‌آید (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۲۳۹). در این راستا، صاحب جواهر نیز معتقد است که حبس، جمع بین دو حق است و مقدمه‌ای برای حفظ حقوق اولیای دم به شمار می‌رود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۳۰۴).

#### ۲-۴. عدم جواز حبس قاتل تا زمان بلوغ ولی دم صغیر

علی‌رغم تصریح برخی فقها به جواز حبس محکوم علیه، حبس محکوم به قصاص تا زمان بلوغ ولی صغیر با اشکال و مخالفت برخی دیگر مواجه شده است (زهدری حلی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۷۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، صص ۲۳۹؛ صیمری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۴۰۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج

۴. ص. ۲۱۵؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص. ۱۵۱). این دسته از فقها بر این باورند که اساساً حبس قاتل، نوعی عقوبت است و هیچ موجب و وجهی برای آن وجود ندارد؛ زیرا قصاص یا دیه بر قاتل واجب است و حبس بر وی واجب نشده و وجوب آن مستلزم دلیل است. لازم به ذکر است که برخی فقها، حبس بدون دلیل را مصداق حکم ضرری دانسته و اعمال آن را با استناد به روایت نبوی و قاعده «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» اشکال‌دار می‌دانند (زهرداری حلی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص. ۱۷۴). درهرحال، دیدگاه لزوم انتظار تا زمان بلوغ مستلزم جواز حبس قاتل تا زمان بلوغ است و چه بسا، مدت انتظار تا زمان بلوغ، ده سال یا بیشتر از ده سال باشد. براین‌اساس، ممکن است اشکال شود که حبس، تعذیب شدید و مجازات دیگری افزون بر قصاص است؛ به‌ویژه آنکه مستلزم صرف هزینه زیاد است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱، ص. ۳۱۹). از مجموع مطالب فوق، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که گروهی از فقها، از جمله شیخ طوسی، بدون توجه به پیامدها و مشکلات، به‌طور مطلق حکم به لزوم حبس محکوم‌علیه تا زمان بلوغ صغیر داده‌اند؛ چه مدت زمان انتظار کوتاه باشد یا طولانی و چه ترس از فرار قاتل وجود داشته یا نداشته باشد. حفظ منافع صغیر و قاتل، حفظ حق صغیر و لزوم جلوگیری از تفویت محل قصاص، مهم‌ترین دلایل این گروه به شمار می‌رود. در مقابل، عده‌ای به‌طور مطلق به عدم جواز حبس محکوم‌علیه تصریح کرده‌اند؛ زیرا حبس مجازات زایدی است که نیازمند دلیل است؛ اما برای حفظ منفعت صغیر تا زمان بلوغ یا حالتی که خوف تفویت محل قصاص به دلایلی از جمله فرار قاتل وجود دارد، راهکاری ارائه نداده‌اند.

## ۵. بررسی رویکرد امام خمینی درباره استیفای قصاص از سوی ولی صغیر و حبس محکوم‌علیه تا زمان بلوغ ولی دم صغیر

در قسمت‌های قبل، دیدگاه‌های فقهی درباره صغیر بودن ولی دم و جواز یا عدم جواز حبس قاتل از دیدگاه فقها بیان شد. ازآنجا که در این نوشتار، نظر امام خمینی مورد تأکید است، به‌طور جداگانه به آن پرداخته می‌شود. دراین‌راستا، ابتدا دیدگاه ایشان درباره امکان یا عدم امکان استیفای قصاص در صورت صغیر بودن ولی منقح می‌شود و سپس نظر امام درباره جواز یا عدم جواز حبس محکوم‌علیه در مدت انتظار تا بلوغ صغیر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۵-۱. نظر امام خمینی درباره استیفای قصاص از سوی ولی صغیر

برای بررسی نظر امام، لازم است ابتدا به جایگاه این مسئله در تحریرالوسیلة اشاره شود. در این کتاب آمده است: چنانچه برخی از اولیای دم صغیر باشند، در روایت آمده است که صبر می‌شود تا اولیای دمی که پدرشان کشته شده است، بزرگ شوند؛ آن‌گاه که بالغ شدند، مخیرند و اگر بخواهند، قاتل را قصاص کرده، یا قاتل را مورد عفو قرار می‌دهند، یا آنکه با وی مصالحه می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ص. ۹۲۳).

برخی از فقها تصریح کرده‌اند که استناد به روایت در متن تحریرالوسیلة، به تردید امام خمینی اشعار دارد (فاضل لنگرانی، ۱۴۲۱، ص. ۳۲۰). باین حال، برای تحصیل نظر صریح امام ضرورت دارد در استفتائات متعددی که از ایشان به عمل آمده است، تأمل شود. در این باره، بر اساس سؤال مندرج در یکی از استفتائات که اولیای دم متعدّدند و یکی از آنان صغیر است و سایر اولیای دم کبیر می‌باشند، اولیای دم کبیر تقاضای قصاص می‌کنند. ایشان درباره تقاضای قصاص از سوی اولیای دم کبیر چنین می‌گویند: «در فرض سؤال احوط آن است که در اجرای قصاص صبر نمایند تا فرزند صغیر به حد بلوغ برسد» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۱۰۴). وفق این استفتاء، امام به طور مطلق صبر کردن تا زمان بلوغ صغیر را احوط دانسته است. بر اساس استفتای دیگری، چنانچه یکی از اولیای دم، ولی سایر اولیای دم غیر بالغ باشد و بدون توجه به مصلحت آنان تقاضای قصاص کند، امام قائل است: «حق قصاص برای بعض ورثه ثابت نیست، تا صغار بالغ شوند و همگی مجتمعاً تصمیم بگیرند» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۱۰۷).

از مجموع استفتائات مذکور، این نتیجه استنباط می‌شود که در صورت صغیر بودن یک یا چند تن از اولیای دم، امام معتقد است احتیاط آن است که قصاص تا زمان بلوغ ولی دم صغیر به تأخیر افتد. لازم به ذکر است، بر اساس استفتای دیگر، این احتیاط تا زمانی ضروری است که تأخیر در قصاص برخلاف مصلحت یا موجب مفسده نباشد. استفتاء ذیل مؤید این مطلب است که برخی از اولیای دم صغیر بوده و اولیای دم کبیر قصاص را مطالبه می‌کند و از آنجا که قتل عمدی در نزاع محلی واقع شده، آرام شدن وضع محل در پرتوی اجرای قصاص امکان‌پذیر است و از سوی دیگر، اولیای دم کبیر متعهد شده‌اند که اگر اولیای دم صغیر بعد از بلوغ دیه را مطالبه کنند، حق صغیر را از دیه پرداخت کنند. افزون

بر این، در سؤال استفتاء به این نکته اشاره شده است که عدم استیفای قصاص منجر به تحریک و تشنج در منطقه می شود. پاسخ امام خمینی این گونه است: «در فرض مذکور، قصاص نمایند» (امام خمینی ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۱۰۴). این استفتاء از یک سو، به دلیل بیان حکم حالتی که همه اولیای دم صغیر می باشند و از سوی دیگر، به موجب متن استفتاء و پاسخ امام حائز اهمیت است؛ چرا که نه تنها مصلحت صغار در اجرای قصاص یا تأخیر آن تا زمان بلوغ تأثیر دارد؛ بلکه مصلحت منطقه و نظام نیز در تصمیم قاضی و اجرا یا عدم اجرای قصاص دخیل است.

گستره استفتائات مطرح شده تاکنون عمدتاً مربوط به قتل است؛ با این حال، در فرض جنایت مادون نفس بر مجنی علیه صغیر نیز، بر نظر سابق مبنی بر صبر تا زمان بلوغ مجنی علیه صغیر تأکید و اصرار می شود. ایشان در استفتائی معتقد است: «در فرض مزبور احوط آن است که صبر کنند تا صغیر بالغ شود و در قصاص یا غیر آن خودش تصمیم بگیرد و ولی صغیر در فرض مذکور گذشتش صحیح نیست» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص ۱۰۷). از این رو، می توان نتیجه گرفت در قصاص مادون نفس نیز بنا بر اعتقاد امام، اصل بر لزوم به تأخیر انداختن قصاص تا زمان بلوغ اولیای دم یا مجنی علیه صغیر است.

باتوجه به مطالبی که بیان شد، می توان گفت: به نظر امام حکم کلی در موضوع مورد بحث، آن است که تا زمان بلوغ ولی دم صغیر صبر می شود، هر تصمیمی که در زمان بلوغ اتخاذ شود، ملاک قرار می گیرد و ولی صغیر دارای هیچ اختیاری مبنی بر استیفای قصاص، مصالحه و گذشت نیست؛ مگر آنکه مصلحت یا دفع مفسده از صغیر مقتضی حکم دیگری باشد. حال این پرسش مطرح می شود که مبنای امام برای عدم جواز استیفای قصاص ولی صغیر چیست؟ شاید بتوان گفت مبنای ایشان در حکم کلی مذکور، همان مبنای شیخ طوسی و دیگر فقهای است که قائل به عدم جواز استیفای قصاص بوده اند؛ یعنی روایت اسحاق بن عمار که در کتاب تحریر الوسیله آمده، عمومیت و اطلاق نداشتن ادله ولایت بر صغیر و عدم تشفی خاطر صغیر در صورت اتخاذ تصمیم از سوی ولی.

آنچه در کتاب الحجر تحریر الوسیله آمده، مؤیدی است بر این ادعا که امام خمینی ادله ولایت بر صغیر را عام و شامل امور کیفری نمی دانند؛ زیرا در این کتاب صرفاً به ولایت پدر در تصرف در امور مالی و نگهداری از اموال صغیر بر اساس مصلحت و شئون پدر تصریح

شده است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ص. ۵۲۱)؛ اما این حکم کلی با مصلحت تخصیص زده شده است؛ زیرا از نظر امام «مصلحت» هم معنا با «منافی» است که برای جامعه اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد و شامل منافع دنیوی، اخروی، فرهنگی و اقتصادی می‌شود (شاکری گلپایگانی و محمدتقی زاده، ۱۳۹۴، ص. ۱۳۰).

نکته مهم و قابل تأمل در این قسمت، عدول قانون‌گذار در ماده ۳۵۴ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ از نظر فقهی امام خمینی است. قانون‌گذار در این ماده نظر مبتنی بر حق استیفای قصاص از سوی ولی صغیر را بر آن ترجیح داده است. لازم به ذکر است که در فرایند تشخیص مغایرت ماده مرقوم با موازین شرعی یا عدم مغایرت آن دو دیدگاه مختلف در بین اعضای شورای نگهبان وجود داشته است. برخی با اشاره به فتوای امام این ماده را مغایر با موازین شرعی دانسته‌اند؛ زیرا «این ماده از این جهت که برای ولی، حق قصاص، مصالحه و گذشت قائل شده است، مغایر با موازین شرعی است». در مقابل، عده‌ای نیز چنین تشخیص داده‌اند که این ماده با موازین شرعی مغایرتی ندارد. درهرحال، به نظر شورای نگهبان ماده مورد بحث با موازین شرعی و قانون اساسی مغایر شناخته نشده است (شورای نگهبان، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۸).

## ۲-۵. نظر امام خمینی درباره حبس محکوم‌علیه تا زمان بلوغ صغیر

پس از بیان نظر امام درباره عدم جواز استیفای قصاص تا زمان بلوغ صغیر، این سؤال مطرح می‌شود که بر مبنای دیدگاه ایشان، آیا لزوم انتظار تا زمان بلوغ صغیر مستلزم حبس محکوم‌علیه است؟ نظر امام چنین است: «صرف محکومیت به قصاص مجوز حبس محکوم‌علیه تا زمان بلوغ و اظهار نظر وارث صغیر نیست، ولی اگر خوف فرار محکوم‌علیه در بین باشد، مانع ندارد کفیل یا وثیقه نقدی یا غیرنقدی اخذ نمایند و در صورت خوف فرار محکوم‌علیه، اگر مدت انتظار بلوغ صغار کوتاه باشد، حبس اشکال ندارد» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱۰، ص. ۱۰۵). بر اساس پاسخ ایشان، از یک سو اصل بر عدم جواز حبس است و استثناء آن زمانی است که دو شرط هم‌زمان برقرار باشد: خوف فرار محکوم‌علیه و کوتاه بودن مدت انتظار بلوغ. ازسوی دیگر، آنچه اولاً و بالذات لازم‌الرعایه است، صرف انتظار تا زمان بلوغ صغیر و آزاد بودن قاتل در این مدت، حتی اگر طولانی باشد، بدون هیچ اقدام

تأمینی و مراقبتی است؛ زیرا امام اقداماتی مانند معرفی کفیل یا اخذ انواع وثیقه را نیز مطلق ندانسته و تحقق آن‌ها را مشروط به خوف فرار قاتل کرده‌اند.

نکته مهم و اساسی در این بخش، تبیین مبانی امام خمینی در موضوع مورد بحث است. از آنجا که حکم بیان‌شده مستنبط از استفتاء بوده و ایشان در کتب استدلالی خود به این مهم نپرداخته‌اند، به طور قاطع نمی‌توان مبانی را ذکر کرد. با این حال، با توجه به قواعد عمومی و اصول کلی استنباط احکام، می‌توان گفت که اصل برائت، قاعده لاضرر و لزوم حفظ بیت‌المال از جمله این مبانی هستند. حکم اولیه، برائت قاتل از مجازات حبس است؛ زیرا در صورت تحقق قتل عمد، حکم شرعی، قصاص است و مجازات حبس، عقوبت زائدی است که نیازمند دلیل می‌باشد. با توجه به عدم وجود دلیل، اصل برائت مجرم از مجازات زائد، یعنی حبس است؛ بنابراین تا زمان بلوغ صغیر و اعلام تصمیم از جانب او، اعمال سایر مجازات‌ها محمل شرعی ندارد. همین استدلال در مورد اقدامات تأمینی و مراقبتی نیز صادق است. از سوی دیگر، حاکمیت قاعده لاضرر نیز مانع از اعمال حبس طولانی می‌شود؛ زیرا حبس طولانی، آن هم بدون دلیل، موجب ضرر و آسیب‌های مادی و معنوی غیرقابل جبران به مجرم و خانواده‌اش می‌شود و گاهی حتی ممکن است منجر به بزه‌دیده یا بزه‌کار شدن آن‌ها شود. علاوه بر این، حبس‌های طولانی، بار اضافی بر دوش نظام ایجاد کرده و هزینه‌های بیت‌المال برای مراقبت و نگهداری از این دسته از مجرمین را افزایش می‌دهد. مبانی مذکور می‌توانند علت عدم جواز حبس قاتل از نظر امام قلمداد شوند. با این حال، هرگاه خوف فرار قاتل و تقویت محل قصاص وجود داشته باشد، بر اساس قاعده لاضرر و به منظور جلوگیری از ضرر محتمل و قابل اعتنا، اقدامات تأمینی و مراقبتی مانند معرفی کفیل یا اخذ وثیقه‌های نقدی و غیر نقدی لازم می‌شوند. همچنین در صورت کوتاه بودن مدت انتظار و عدم تصور ضرر برای مجرم یا قابل اغماض بودن آن، حبس نیز موضوعیت پیدا می‌کند.

به‌طور کلی، نظر امام نسبت به فقهای دیگر از دو منظر نوآورانه است. منظر اول آن است که ایشان به‌طور کلی و در تمام فروض، لزوم صبر تا زمان بلوغ صغیر و اتخاذ تصمیم از جانب وی را تأکید کرده‌اند و در این مدت، برای ولی، ولایتی در انتخاب قصاص، دیه یا عفو مجانی قائل نیستند؛ مگر آنکه مصلحت یا دفع مفسده اقتضای اقدام دیگری داشته

باشد. از نظر ایشان مصلحت دایره گسترده‌ای دارد و اعم از مصلحت صغیر است. منظر دوم آنکه به اعتقاد ایشان در مدت زمان انتظار تا بلوغ صغیر، مجرم آزاد و بریء از هر مجازات زائد دیگری است؛ به نظر ایشان نه تنها مجازات حبس مشروط به دو شرط خوف فرار و کوتاه بودن مدت انتظار است؛ بلکه مجازات و اقدامات دیگر نیز نیازمند دلیل می‌باشند؛ اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که در فرض خوف فرار و طولانی بودن مدت انتظار و عدم امکان معرفی کفیل یا معرفی وثیقه یا دیگر اقدامات معمول، تکلیف چیست؟ آیا در این حالت حبس قاتل تعیین می‌یابد؟

### نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب بیان شده در این پژوهش می‌توان نتیجه گرفت: فقها در خصوص حکم لازم‌الرعایه در موضوع صغیر بودن اولیای دم، جواز استیفای قصاص قبل از بلوغ یا عدم جواز قصاص اختلاف نظر دارند. همچنین حبس محکوم‌علیه تا زمان اجرای قصاص موضوع اختلافی بعدی است که برخی از فقها به دلیل لزوم حفظ حق صغیر و حفاظت از منافع صغیر و قاتل به طور مطلق قائل به جواز حبس و برخی به دلیل عقوبت زائد دانستن حبس، مطلقاً قائل به عدم جواز حبس تا زمان اجرا یا بلوغ صغیر شده‌اند. در این میان، امام اولاً لزوم به تأخیر انداختن استیفای قصاص تا زمان بلوغ را احوط دانسته است؛ مگر مواردی که حفظ مصلحت یا دفع مفسده اقتضای دیگری داشته باشد. ثانیاً وی برای حبس محکوم‌علیه در مدت زمان انتظار، جواز مطلق قائل نشده است. به عبارت دیگر، امام با توجه به شرایط موجود، سه حکم متفاوت در نظر گرفته‌اند. آزادی مطلق قاتل تا زمان بلوغ در صورت عدم خوف فرار وی، آزادی همراه با معرفی کفیل، وثیقه و... در صورت خوف فرار و طولانی بودن مدت انتظار و در نهایت حبس قاتل در صورت جمع بودن دو شرط خوف فرار وی و نزدیک بودن سن بلوغ صبی.

نکته آخر اینکه عدول قانون‌گذار از نظر امام در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ در موضوع مورد بحث، قابل انکار نیست؛ زیرا مقنن در ماده ۳۵۴ قانون مزبور، به جای لزوم انتظار تا زمان بلوغ، هم‌زمان امکان تصمیم‌گیری برای ولی صغیر و نیز اختیار صبر تا زمان بلوغ را مقرر داشته است.

## منابع

- اعرجی، عبدالمطلب (۱۴۱۶ق). کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ق). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲). استفتائات امام خمینی (موسوعة الإمام الخميني ۳۲ الى ۴۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۶ق). تنقیح مبانی الأحكام - كتاب القصاص. قم: دار الصدیقه الشهیده سلام الله علیها.
- توجهی، عبدالعلی (۱۳۸۰). صغیر بودن اولیای دم و استیفای قصاص. ماهنامه دادرسی، ۵(۲۸)، ۵۸-۶۳. <https://noo.rs/UzTc2>
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل و سائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حسینی عاملی، محمد جواد (بی تا). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۱۲ق). فقه الصادق<sup>(ع)</sup>. قم: دار الكتاب - مدرسه امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- خامنه ای، سید علی (۱۳۹۷). استفتائات. قم: دفتر نشر معارف اسلامی
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- زهدری حلی، نجم الدین جعفر (۱۴۲۸ق). ایضاح ترددات الشرائع. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام. قم: مؤسسه المنار.
- شاکری گلپایگانی، طوبی و محمدتقی زاده، مهدیه (۱۳۹۴). اصل مصلحت در نظام قانونگذاری اسلامی و تطبیق آن در حقوق خانواده با رویکردی به اندیشه های امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۹)، ۱۱۷-۱۲۷.

- شورای نگهبان (۱۳۹۷). مبانی نظرات شورای نگهبان در خصوص قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲. تحقیق و تنقیح محمدهادی توکل پور، مصطفی مسعودیان و کاظم کوهی اصفهانی، تهران: انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ق). اللعة الدمشقية في فقه الإمامية. بيروت: دار التراث - الدار الإسلامية.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۴ق). غاية المراد في شرح نکت الإرشاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهية في شرح اللعة الدمشقية (المحشئ - کلاتر). قم: کتابفروشی داوری.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۴ق). حاشية الإرشاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط في فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. تهران: دار الكتب الإسلامية.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (الف ۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (ب ۱۴۰۷ق). تهذيب الأحكام. تهران: دار الكتب الإسلامية.
- صیمری، مفلح بن حسن (۱۴۲۰ق). غاية المرام في شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار الهمادى.
- طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی (۱۴۱۸ق). رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل. قم: مؤسسه آل البيت.
- عبدالرحمان، محمود (بی تا). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية. بی جا، بی نا.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- علامه حلى، حسن بن يوسف (١٤١٤ق). تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة). قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- علامه حلى، حسن بن يوسف (١٤٢٠ق). تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة). قم: مؤسسه امام صادق<sup>(ع)</sup>.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (١٤١٦ق). كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف (١٣٨٧ق). إيضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعيليان.
- فاضل لنكرانى، محمد (١٤٢١ق). تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - القصاص. قم: مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام.
- قربان نيا، ناصر (١٣٧٨). تأملی بر «حبس به سبب تأخير در استيفاء قصاص». نامه مفيد، ١٨، ٢١-٥٤. <https://noo.rs/n5z1F>
- مجلسى اول، محمد تقى (١٤٠٦ق). روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه. قم: مؤسسه فرهنگى اسلامى كوشانبور.
- مجلسى دوم، محمد باقر بن محمد تقى (١٤٠٦ق). ملاذ الأخبار فى فهم تهذيب الأخبار. قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
- محقق حلى، جعفر بن حسن (١٤٠٨ق). شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعيليان.
- محقق كركى، على (١٤١٤ق). جامع المقاصد فى شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- مدنى كاشانى، رضا (١٤١٠ق). كتاب القصاص للفقهاء و الخواص. قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامى.
- مرعشى نجفى، سيد شهاب الدين (بى تا). القصاص على ضوء القرآن و السنة. قم: كتابخانه عمومى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى.
- مروج، حسين (١٣٧٩). اصطلاحات فقهى. قم: بخشايش.

- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر.
- معلوف، لويس (۲۰۰۰). المنجد فی اللغة العربیه. بیروت: دارالمشرق.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

#### References

- Abdul Rahman, M. (n.d.). *Dictionary of jurisprudential terms and Words*. n.p. [In Arabic]
- Allama Hilli, H. (1992). *Qavaed al-Ahkam fi Marefat al- halal wa al- haram*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Allama Hilli, H. (1993). *Tadhkirah al-Fuqaha*. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Allama Hilli, H. (1999). *Tahrir al-Ahkam al-Shar'iyyah ala Madhhab al-Imamiyyah*. Qom: Imam Sadiq (AS) Institute. [In Arabic]
- Araji, A. (1995). *Treasure of Benefits in Solving the Problems of Grammar (Kanz Al-Fawa'id Fi Hall Mushkilat Al-Kawa'id)*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- Fakhr Ul-Muhaqqiqin, M. (1967). *Izdah al-Fawaed fi Sharh al- mushaklat alqawaeid*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
- Fazil Hindi, M. (1996). *Kashf al-Latham w Al-Abham an Qawaeid Alahkam*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Fazil Lankarani, M. (2000). *Tafsil Al-sharia Fi sharhe Tahrir Al-vasila*. Qom: Jurisprudential Center of Imams Athar (AS). [In Arabic]
- First Majlisi, M. T. (1986). *Rawza al-Muttaqin fi Sharh Man La Yahzo-*

*roh al-Faqih*. Qom: Kushanbur. [In Arabic]

- Ghorban-Nia, N. (1999). *A Reflection on "Imprisonment Due to Delay in Executing Retribution (Qisas)." Mofid Letter*, 5(18), 21-54. <http://noo.rs/n5z1F>
- Guardian Council. (2017). *The basis of the opinions of the Guardian Council regarding the Islamic Penal Code approved in 2012*. Research and revision by Mohammad Hadi Tokalpour, Mostafa Masoudian and Kazem Kohi Esfahani, Tehran: Guardian Council Research Institute Publications. [In Persian]
- Hosseini Ameli, M. J. (n.d.). *Miftah al-Keramah fi sharh qawaeid al-lama*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Hosseini Rouhani, S. S. (1991). *The Jurisprudence of Al-Sadiq (AS)*. Qom: Dar al-Kitab - School of Imam Sadiq (AS). [In Arabic]
- Hurr Amili, M. (1989). *Tafsil vasail Al- Shia Ela Tahsil Masail Al-Sharia*. Qom: Al-Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Khoei, A. (2001). *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qom: Foundation for Revival of Imam Al-Khoei's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2001). *Tahrir al-Wasile*. Tehran The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2012). *Esftataat*. (Encyclopedia of Imam Khomeini, Volumes 32 to 41) Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 10 vols. [In Persian]
- Khamenei, S.A. (2018). *Esftataat. Qom: Islamic Education Publishing House*. [In Persian]
- Madani Kashani, R. (1989). *The Book of Retribution (Qisas) for Jurists and Specialists*. Qom: Association of Teachers in the Qom Seminary, Islamic Publishing Foundation.
- Marashi Najafi, S. Sh. (n.d.). *Retribution in light of the Qur'an and Sunnah*. Qom: Ayatollah Marashī Najafi Library Publications. [In Arabic]

- 
- Muhaqqiq Hilli, J. (1987). *Sharaye al Esalam fi Masayil Alhalal w Al-haram*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
  - Muhaqqiq Karaki, A. (1993). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id*. Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]
  - Muoghaddas Ardabili, A. (1982). *Majmae ol-fayidah w al burhan fi sharh irshad al'adhhan*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
  - Ma'luf, L. (2000). *Al-Munjid fi al-Lughah al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]
  - Moraveg, H. (2000). *Jurisprudential Terms*. Qom: Bakhshayesh. [In Persian]
  - Mustafawi, H. (1982). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Markaz al-Kitab for Translation and Publishing- Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam fi Sharh Sharaye al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
  - Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam fi Sharh Sharaye al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi [In Arabic]
  - Sabzevari, S. A. A. (1992). *Mahdhab al-Ahkam*. Qom: Al-Manar Foundation. [In Arabic]
  - Saymari, M. (1999). *The Ultimate Goal in Explaining the Laws of Islam*. Beirut: Dar al-Hadi. [In Arabic]
  - Second Majlisī, M. B. (1986). *Malādh al-Akhyār fi Fahm Tahdhīb al-Akhhār*. Qum: Ayatollah Mar'ashī Najafi Library Publications. [In Arabic]
  - Shahid Aval, M. (1989). *Al-Loma 'Al-Damishqiyah fi Fiqh al-Imāmyyah*. Beirut: Dar Al-Turath, Dar Al-Islamyah. [In Arabic]
  - Shahid Aval, M. (1994). *Ghayat al-Murad fi Sharh Nukat al-Irsahad*. Qom: Publications of the Islamic Propagation Office. [In Arabic]
  - Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Loma 'al-Damesh-*

- qiyya*. Qom: Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
- Shahid Thani, Z. (1992). *Masalik al-Afham ila Tanqih Shara'i al-Islam*. Qom: Institute of Islamic Knowledge. [In Arabic]
  - Shahid Thani, Z. (1993). *Marginal Notes on Al-Irshad*. Qom: Islamic Propagation Office Publications of the Qom Seminary. [In Arabic]
  - Shakeri Golpayegani, T. & Mohammad-Taghi-Zadeh, M. (2015). The Principle of Expediency in the Islamic Legislative System and Its Application in Family Law with an Approach to the Thoughts of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 17(69), 117-127. <https://dor.isc.ac/do/r/20.1001.1.24236462.1394.17.69.7.5>
  - Tabatabaei Karbalei, A. (1997). *Reyaz al-Masael fi Tahqiq al-Ahkam be al-Dalail*. Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]
  - Tabrizi, J. (2005). *Tanqih Mabani al-Ahkam – Kitab al-Qisas*. Qom: Dar al- Sidiqat al-Shahidat (peace be upon her). [In Arabic]
  - Tavajohi, A. (2002). The Minority Status of the Guardians of the Victim and the Execution of Retribution (Qisas). *Judiciary Monthly*, 5(28), 58-63. <https://noo.rs/UzTc2>
  - Tousi, M. (1968). *Al-Mabusut fi fiqh al-Imamiya*. Tehran: al-Murtazawi Library for the Revival of Antiquities. [In Arabic]
  - Tusi, M. (1970). *Al-Istibsar fi ma Ikhtalafa min al-Akhbar*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.[In Arabic]
  - Tusi, M. (1986 a). *Al-Khilaf*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
  - Tusi, M. (1986 b). *Tahdhib al-Ahkam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.[In Arabic]
  - Zuhdari Hilli, N. (2007). *Clarifying the Ambiguities of the Sharia Laws*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]

## Realism in Imam Khomeini's Reading of Religion: Nature and Rationale

Khalil Aghili Faraj<sup>\*1</sup>, Mahdi Abdollahipour<sup>2</sup>, Morteza Shiroodi

1. PhD Graduate in Comparative Qur'anic Exegesis, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran.
2. Assistant Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran.
3. Associate Professor, Department of Islamic Civilization and Politics, Islamic Civilization Research Center, Qom, Iran.

Article Info	Abstract
<p><b>Article type:</b> Research article</p> <p><b>Article history:</b> <b>Received:</b> July 30, 2024 <b>Received in revised from:</b> October 22, 2024 <b>Accepted:</b> September 29, 2024 <b>Published online:</b> October 22, 2025</p> <p><b>Keywords:</b> Realism, Imam Khomeini, language of religion, Qur'an, Islamic state.</p> <div style="text-align: center;">  </div> <p>*Corresponding author: <a href="mailto:k.aghili.f@chmail.ir">k.aghili.f@chmail.ir</a></p>	<p>Within debates on the language of religion, realism constitutes a pivotal issue. If religious texts are assumed to lack representational capacity, a substantial portion of revelatory guidance loses epistemic credibility, thereby undermining the political, social, and cultural structures grounded upon it. This concern becomes particularly acute when the legitimacy of religious propositions in shaping the foundations of religious governance and the Islamic state is conditioned upon their realism.</p> <p>From this perspective, interpreting the language of religion as non-cognitive would render Imam Khomeini's reliance—along with that of other Islamic political thinkers—on religious sources theoretically flawed and practically ineffective. Employing both intra-religious and extra-religious methodologies, this study first conceptualizes the notion of realism, then argues for the cognitive and realist nature of religious language. Finally, it examines why realism constitutes a foundational principle in Imam Khomeini's reading of religion.</p> <p>The findings demonstrate that a realist reading of religion is supported by rational, commonsensical, and scriptural evidence, particularly in the context of establishing and administering an Islamic state within Imam Khomeini's intellectual framework.</p>
<p><b>Cite this article:</b> Aghili Faraj, Kh. Abdollahipour, M. &amp; Shiroodi, M. (2025) Realism in Imam Khomeini's Reading of Religion: Nature and Rationale. <i>Matin Research Journal</i>, 27(108), 85-113. <a href="https://doi.org/10.22034/matin.2024.464988.2272">https://doi.org/10.22034/matin.2024.464988.2272</a></p> <div style="display: flex; align-items: center;">  <div style="margin-left: 10px;"> <p>© The Author(s). Publisher: <b>Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.</b> This is an open-access article distributed under the CC BY (license <a href="http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/">http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/</a>).</p> </div> </div>	

## 1. Introduction

Assuming that religious propositions do not correspond to reality and generate distorted awareness fundamentally weakens religion's capacity to function as a basis for religious governance. Given the centrality of realism in author-centered interpretations—where textual meaning is confined to authorial intent—and considering Imam Khomeini's exegetical methodology, which seeks to uncover divine intent while rigorously rejecting interpretation by personal opinion (*tafsīr bi'l-ra'y*), realism can be regarded as a presupposed principle in his reading of religion.

## 2. Literature Review

Previous scholarship has addressed realism in religious language primarily through analyses of the meaningfulness of propositions in modern Western philosophy. While some studies—often influenced by logical positivism—deny the cognitive status of religious language, others critique such approaches and affirm its meaningful and realist character. Islamic philosophical contributions generally align with the latter view, emphasizing the epistemic legitimacy of religious propositions.

## 3. Conceptual Framework

Religion is understood as an integrated system of theoretical beliefs, practical rulings, and ethical directives governing both individual and collective life, revealed by God through prophets to guide humanity toward worldly and otherworldly felicity.

In hermeneutical terms, reading refers to interpretive engagement with meaningful signs. In this study, realism denotes the intentional representational capacity of a text—specifically, whether it is produced with the aim of corresponding to objective reality.

## 4. Realism and the Language of Religion

The emergence of linguistic philosophy—particularly in the works of Russell and the later Wittgenstein—shifted philosophical attention toward the criterion of meaningfulness as a prerequisite for realism. Empiricist approaches questioned the cognitive validity of religious, ethical, and metaphysical propositions. In contrast, Muslim philosophers and theologians have consistently argued for the meaningfulness and realist orientation of religious language, grounding their position in three core assumptions:

1. The existence of objective reality
2. The transcendence of reality beyond sensory perception
3. The possibility of human knowledge of reality

Opposing non-cognitive theories reduce religious language to emotive or motivational discourse, a reduction that fails to account for the epistemic claims embedded within religious texts.

## 5. Realism in Imam Khomeini's Thought

A close examination of Imam Khomeini's works reveals that realism is a foundational

principle in his understanding of religious sources. He treats the representational capacity of linguistic expressions as a given, locating scholarly disagreement not in the principle itself but in its justificatory grounds. Drawing on established principles of Islamic legal theory—such as the presumption of apparent meaning (*zuhūr*)—he affirms that rational agents conventionally rely on the apparent meaning of speech in communication and argumentation.

## **6. Arguments Supporting the Realism of Religious Language**

### **6.1. Rational Communicative Practice**

Any theory of language that fails to align with rational communicative norms remains practically untenable. Non-cognitive readings of religious language lack viability within ordinary processes of understanding and explanation.

### **6.2. Scriptural Evidence**

The Qur'an repeatedly affirms the possibility of knowing truth, encourages reflective engagement with revelation, prohibits arbitrary interpretation, and presents claims that correspond with established empirical findings.

### **6.3. Unity of Reality**

Reality is singular, objective, and independent of linguistic or subjective frameworks. Conflicting narratives cannot simultaneously correspond to the same reality, thereby necessitating a realist interpretive framework.

## **7. Conclusion**

Reality exists as an objective and stable domain. Although human knowledge is partial, access to reality remains possible, and linguistic representation of reality—while fallible—is attainable. Imam Khomeini's reading of religion is grounded in the presupposition that religious language is realist and cognitive. This assumption is substantiated through rational convention, scriptural affirmation, and the practical requirements of religious governance.

## واقع‌نمایی در قرائت امام خمینی (ره) از دین؛ چیستی و چرایی

خلیل عقیلی فرج<sup>۱\*</sup> | مهدی عبداللهی پور<sup>۲</sup> | مرتضی شیرودی<sup>۳</sup>

۱. دانش‌آموخته دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.
۳. دانشیار گروه تمدن و سیاست اسلامی، مرکز پژوهشی تمدن اسلامی، قم، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>در مباحث مربوط به «زبان دین»، مسئله «واقع‌نمایی» از جایگاهی ویژه برخوردار است. اگر فرض کنیم متون دینی غیرواقع‌نما هستند، در این صورت طیف گسترده‌ای از رهنمودهای وحیانی بی‌اعتبار می‌شوند و سازه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مبتنی بر آن‌ها نیز متزلزل خواهند شد.</p> <p>این مسئله زمانی بحرانی‌تر می‌شود که اعتبار گزاره‌ها و آموزه‌های دینی را در شکل دهی به مبانی حکومت دینی و دولت اسلامی، منوط به واقع‌نما بودن متون و منابع دینی بدانیم. با چنین پیش‌فرضی، اگر زبان دین را غیرشناختاری در نظر بگیریم، آنگاه هرگونه استناد و استدلال امام خمینی و دیگر اندیشمندان نظام اسلامی به این منابع، کاری خطا و بی‌حاصل خواهد بود.</p> <p>این پژوهش با بهره‌گیری از رهیافت‌های درون‌دینی و برون‌دینی، نخست به تبیین معنای «واقع‌نمایی» پرداخته و سپس در گام بعد، واقع‌نمایی زبان دین را به اثبات می‌رساند. در نهایت، علت اساس بودن نگرش واقع‌نما در خوانش امام خمینی از دین را واکاوی می‌کند. از جمله دستاوردهای این تحقیق، می‌توان به تأیید عقلی، عقلایی و نقلی درستی «قرائت واقع‌نما» از دین و منابع آن، به‌ویژه در عرصه تشکیل و اداره دولت اسلامی از منظر امام خمینی اشاره کرد.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخچه مقاله:</b></p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۵/۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۸/۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۷</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۳۰</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b></p> <p>قرائت واقع‌نما، امام خمینی، زبان دین، قرآن، دولت اسلامی.</p> <p><b>* نویسنده مسئول:</b> k.aghili.f@chmail.ir</p> 
<p><b>استناد:</b> عقیلی فرج، خلیل، عبداللهی پور، مهدی و شیرودی، مرتضی (۱۴۰۴). واقع‌نمایی در قرائت امام خمینی (ره) از دین: چیستی و چرایی. پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۸)، ۸۵-۱۱۳.</p> <p><a href="https://doi.org/10.22034/matin.2024.464988.2272">https://doi.org/10.22034/matin.2024.464988.2272</a></p> <p>ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی. © نویسندگان.</p>	
<p>پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و هشت / پاییز ۱۴۰۴ / صص ۸۵-۱۱۳</p>	

**مقدمه**

برپایه حکومت سیاسی بر اساس رهنمودهای دین نیازمند آن است که زبان دین واقع‌نما بوده و درصدد عرضه معرفت مطابق با واقع به مخاطب باشد. معرفتی که حاکی از داده‌های غیرواقعی و به‌دوراز حقیقت باشد، شایستگی و حتی امکان و توانایی تبیین و تبویب شئون یک نظام سیاسی را نخواهد داشت. در نتیجه، مفروض گرفتن دین و باوری که گزاره‌ها و آموزه‌های آن حاکی از واقعیت نبوده و باعث آگاهی غیرحقیقی از واقعیات موجود باشد، باعث تزلزل یکی از شروط اساسی مبنا بودن دین در تشکیل حکومت دینی می‌گردد. با عنایت به مبنا بودن فرض واقع‌نمایی در شیوه قرائت مؤلف محور که معنای متن را منحصر در قصد آفریننده آن و فهم را توفیق در یافتن آن مقصود می‌داند و همچنین با تأکید بر شیوه تفسیری امام خمینی که تلاشی به‌منظور فهم مقصود خداوند متعال از بیان آیات وحی و نقد جدی هرگونه تفسیر به رأی است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۹۶)، می‌توان مبنای واقع‌نمایی را در قرائت ایشان مفروض دانست. در این پژوهش با بهره‌گیری از رهیافت‌های درون و برون دینی علاوه بر تمرکز بر معنا و حدود واقع‌نمایی در آیات وحی، ملاک‌های واقع‌نمایی بررسی و مبنای واقع‌نمایی در قرائت امام خمینی از دین به همراه بیان مصادیق تبیین گردیده است؛ در ادامه چرایی درستی این شیوه فهم دینی با استعانت از دلایل نقلی، عقلی و عقلایی مورد تحقیق و اثبات قرار گرفته است.

**۱. پیشینه**

مسئله واقع‌نمایی زبان دین و معناداری گزاره‌های دینی، از دغدغه‌های مهم در حوزه فلسفه دین و کلام جدید به شمار می‌رود. در این زمینه، مطالعات گسترده‌ای صورت گرفته که عمدتاً در دو محور قابل دسته‌بندی هستند:

**مطالعات پایه‌ای با محوریت فلسفه زبان و نظریه‌های معناداری**

بخش عمده‌ای از پیشینه، معطوف به بررسی سیر تاریخی نظریه‌های «معناداری گزاره‌ها» در فلسفه غرب جدید است که مبانی بحث واقع‌نمایی را شکل می‌دهند. این آثار عموماً با رویکرد تحلیلی به مطالعه، تبیین یا نقد آرای فیلسوفان زبان پرداخته‌اند. از جمله آثار شاخص در این حوزه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- منابعی که به بررسی کلیت جریان فلسفه زبان در قرن بیستم می‌پردازند، مانند «فلسفه در قرن بیستم» اثر ژان لا کوست.

- آثار متمرکز بر اندیشه‌های خاص، از قبیل «پژوهش‌های فلسفی» ویتگنشتاین، «ویتگنشتاین» اثر یوستوس هارتناک و مقاله

«The Priority of literature to Philosophy in Richard Rorty» (Asghari, 2019).

- منابعی که نظریه‌های معروف معناداری را به چالش کشیده یا ارائه کرده‌اند، مانند «Philosophy of» (Ayer, 1936) «Language, Truth and Logic» (با نظریه تحقیق‌پذیری) و «Religion» (Geisler, 1974)

- آثاری مانند «نظریه تفسیر متن» (واعظی، ۱۳۹۲) که با رویکردی هرمنوتیک به موضوع فهم متن، به غنای این حوزه افزوده‌اند.

### مطالعات تطبیقی و انتقادی در باب زبان دین

در امتداد و تعامل با مطالعات پایه‌ای فوق، آثاری پدید آمده‌اند که به صورت مستقیم به مسئله «معناداری زبان دین» و «قرائت واقع‌نما از دین» پرداخته و مواضع ایجابی یا سلبی اتخاذ کرده‌اند. این آثار را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

**آثار با گرایش غیرواقع‌نما یا انتقادی:** برخی از این مطالعات، با پذیرش نسبی فرضیه بی‌معنایی زبان در حوزه دین یا با قرائت‌های غیرواقع‌نما (مانند قرائت‌های صرفاً تاریخی، نمادین یا اخلاقی)، عرصه را برای طرح واقع‌نمایی تنگ کرده‌اند. نمونه‌هایی مانند «نقدی بر قرائت رسمی از دین» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴) «قرآن سروش: خوابنامه پریشان محمد» (سروش، ۱۳۹۵) و برخی مقالات مرتبط در این دسته قرار می‌گیرند.

**آثار با گرایش واقع‌نما و دفاع از معناداری:** در مقابل، برخی دیگر از پژوهشگران، ضمن نقد مبانی پوزیتیویستی و رویکردهای کاهش‌گرایانه، از معناداری و واقع‌نمایی زبان دین دفاع کرده‌اند. آثاری مانند «زبان قرآن و مسائل آن» (سعیدی روشن، ۱۳۹۱) و مقالاتی با عناوینی چون «معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی» (حسینی، ۱۳۸۱) و «بررسی و نقد دیدگاه ویتگنشتاین متأخر در باب زبان دین» (کریمی و امرایی، ۱۳۸۹) در این زمره جای دارند. با وجود حجم قابل توجه مطالعات پیشین، دو محور مهم کمتر مورد توجه نظام‌مند قرار گرفته‌اند:

۱. تبیین «واقعیت» و امکان دستیابی به آن به عنوان پیش فرض ضروری بحث واقع‌نمایی.  
 ۲. تحلیل شیوه فهم دینی امام خمینی و نیز استناد به «سیره تفهیم و تفاهم عقلا» در مواجهه با گزاره‌ها، به عنوان الگویی عینی و برخاسته از سنت تفکر دینی.  
 این تحقیق، با پذیرش انتقادی دستاوردهای مطالعات پیشین، در گام نخست به مروری گذرا بر مهم‌ترین نظریه‌های معناداری و نقد نظریات غیرهمسو با واقع‌نمایی می‌پردازد. سپس، با تبیین معنای «واقعیت» و اثبات امکان دسترسی به آن، زمینه را برای دفاع از قرائت واقع‌نما فراهم می‌سازد. نقطه تمایز این پژوهش، استخراج و تبیین «الگوی واقع‌نمای فهم دین در منظومه فکری امام خمینی» و نیز اتکا به «سیره عقلای محاوره» در فهم گزاره‌هاست. پژوهش حاضر با ارائه دلایل، مصادیق و براهین کافی درون‌دینی و برون‌دینی، درصدد اثبات اتقان و صحت شیوه قرائت واقع‌نما از دین است.

## ۲. مفهوم‌شناسی

به‌منظور نیل به اهداف پژوهش، ابتدا مفهوم لغوی، اصطلاحی و کاربردی کلمات کلیدی تحقیق موردبررسی قرار می‌گیرد.

### ۲-۱. دین

دین در لغت به معنای پیروی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص. ۳۱۹)، اصلی که فروعش به آن برمی‌گردد و قانون وضع‌شده خداوند برای صاحبان خرد است که شامل اصول و فروع می‌باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص. ۲۵۱).

در بیان معنای اصطلاحی دین، اندیشمندان مسلمان معانی و تعاریف گوناگونی را ارائه داده‌اند. با جمع میان نظرات، دین ترکیبی است از مجموعه معارف نظری، احکام و قوانین عملی و دستورات اخلاقی در ابعاد گوناگون فردی و اجتماعی سازگار با عقل و فطرت انسانی که از سوی خداوند یکتا به وسیله پیامبران برای هدایت همه‌جانبه مادی و معنوی بشر فرستاده شد و در صورت اجرای کامل، سعادت و رستگاری دنیوی و اخروی انسان تأمین می‌شود.

### ۲-۲. قرائت

قرائت مصدر سماعی برای «قرأ» و در لغت به معنای جمع کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص. ۶۶۸). اهل لغت در بیان معنای قرائت آورده‌اند: «قَرَأَ الْكِتَابَ قِرَاءَةً وَ قَرَأْنَا تَتَبَعُ

كَلِمَاتِهِ نَظْرًا وَ نَطَقَ بِهَا ... قَرَأَ الْآيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، نَطَقَ بِالْفَاظِهَا عَنْ نَظَرٍ أَوْ عَنْ حِفْظٍ» قرائت کتاب به معنای دیدن پیوسته کلمات و سخن گفتن به واسطه آن است... و آیه‌ای از قرآن را خواند، یعنی از روی الفاظ آن با دیدن یا از حفظ سخن گفت (خواند) (انیس و دیگران، ۱۴۰۸، ص. ۷۷۲).

در اصطلاح دانشمندان علوم قرآن، قرائت به معنای روشی در خواندن قرآن است که پیشوایی از امامان قرائت پیش می‌گیرد و دیگران نیز او را پیروی می‌کنند که به همراه روایات و طرق موافق رسیده از اوست، خواه این تبعیت در تلفظ حروف باشد یا نحوه خواندن کلمات (بابایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۳).

در اصطلاح دانش هرمنوتیک قرائت به معنای برداشت‌های مختلف افراد از یک متن یا هر نشانه معناداری مانند تصویر، علامت و... است (بابایی، ۱۳۹۴، ص. ۳۳). در پژوهش حاضر معنای دوم از قرائت، یعنی فهم و تفسیر از نشانه‌های معنادار موردنظر است.

### ۳-۲. واقع‌نمایی

به‌منظور دستیابی به معنایی جامع و مانع از مفهوم «واقع‌نمایی زبان دین» بیان چند نکته حائز اهمیت است:

برخلاف نظر غالب در میان فلاسفه غیرمسلمان متأخر که واقع‌نمایی یک متن را متوقف در تحقیق پذیری عقلی یا تجربی می‌دانند (لاکوست، ۱۳۷۵، ص. ۵۲)، مراد از واقع‌نمایی در این پژوهش منحصر در قصد مؤلف است به این معنا که آیا متن حاضر با قصد واقع‌نمایانه آفریده شده است یا نه. در شرایطی که واقع‌نمایی یک گزاره به معنای قصد مؤلف از گزارش واقعیت و ایجاد شناخت و معرفت حقیقی یا حداقل تلاش برای این امر باشد، آن متن قابلیت قضاوت صدق و کذب را خواهد داشت. هرگاه خبری از واقعیت گزارش دهد و مدعی یا کوشا در گزارش واقعیت باشد شایستگی ارزیابی از حیث صدق و کذب را می‌یابد. در غیر این صورت، بررسی مطابقت متنی که مدعی واقع‌نمایی با واقعیت نیست، فاقد توجیه عقلی خواهد بود؛ بنابراین منظور از واقع‌نمایی و شناختاری بودن یک گزاره در این پژوهش، اراده مؤلف به گزارش واقعیت و در نتیجه، قابلیت صدق و کذب آن است، نه لزوماً صادق بودن آن.

### ۳. نظریه‌های واقع‌نمایی زبان دین:

با ظهور فلسفه‌های زبانی با آرای راسل و نظریه متأخر ویتگنشتاین (کریمی و امرایی، ۱۳۸۹، صص. ۵-۱۸)، مسئله معناداری گزاره‌ها (به‌عنوان شرط لازم واقع‌نمایی) محور توجه قرار گرفت. در چارچوب نگاه تجربی این فلاسفه، معناداری گزاره‌های دینی، اخلاقی، هنری و مابعدالطبیعی مورد تردید واقع شد. بر اساس دیدگاه غالب در میان فلاسفه غیرمسلمان متأخر، واقع‌نمایی یک متن منوط به تحقیق‌پذیری عقلی یا تجربی آن است (لاکوست، ۱۳۷۵، ص. ۵۲). در نتیجه طرفداران این دیدگاه معتقدند که زبان دین واقع‌نما نیست، گزارش‌های آن غیرحقیقی است و موجب کسب آگاهی از واقعیت نمی‌شود (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، صص. ۱۰۲-۱۰۱).

در مقابل، شمار زیادی از اندیشمندان مسلمان و دیگر فیلسوفان قائل به معناداری زبان دین هستند. در نتیجه از منظر تبارشناسی در مسئله واقع‌نمایی زبان دین، دو دیدگاه اصلی در میان اندیشمندان وجود دارد:

#### ۳-۱. دیدگاه اول: گزاره‌های دینی شناختاری

این دیدگاه، متون دینی را شناختاری، ناظر به واقع و توصیفگر واقعیت‌ها می‌داند. در واقع، با وجود اختلاف نظرهای جزئی، مراد از واقع‌نمایی زبان دین، تأکید بر این اصل است که دین در همه ابعاد خود اعم از گزاره‌ها و آموزه‌ها در حال گزارش واقعیت‌های موجود است. بر این اساس، آیات قرآن نیز در زمینه تاریخ، اقوام، قصص و... حکایت‌کننده واقعیت و معارف حقیقی هستند و ماهیتی خیالی، اسطوره‌ای یا افسانه‌ای ندارند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱، ص. ۱۹۱).

برای تبیین نظر اندیشمندان و مفسران مسلمان، اشاره به دو نکته ضروری است:

الف) هر گزاره‌ای صرفاً به جهت خبری بودن، الزاماً واقع‌نما نیست. گزاره‌هایی مانند برخی اشعار، داستان‌های افسانه‌ای، خیالی و اسطوره‌ها، با داشتن سیاق خبری، لزوماً واقع‌نما نخواهند بود و باید هر متن خبری را به‌طور مجزا مورد تحقیق قرار داد.

ب) نظر برخی از محققان در منحصر کردن واقع‌نمایی آیات قرآن کریم به «گزاره‌ها» (حسینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۷) نیز خالی از اشکال نیست. آیات وحی، مجموعه‌ای از گزاره‌ها

هست‌ها) و آموزه‌ها (بایدها) هستند. از سوی دیگر، قرآن کریم هدایت، تعالی روح و رسیدن به کمالات معنوی را نه تنها امری واقعی، بلکه مهم‌تر از کمالات دنیوی می‌داند و برای رساندن بشر به این مراتب روحانی، دستورالعمل‌هایی ارائه می‌دهد (یوسفی، عبدالکریمی نظری و نسایی برزکی، ۱۳۹۸، صص. ۸۱۴-۸۱۲).

برای نمونه، حضرت ابراهیم<sup>(ع)</sup> در آیات سوره شعراء، پاکی معنوی را - که امری واقعی و نفس‌الامری است - عامل رستگاری انسان و مهم‌تر از برتری‌های مادی برمی‌شمارد «و لا تُخزِنی یومَ یبعثونَ یومَ لا ینفَعُ مالٌ و لا بَنونَ الاّ مَنْ اَتی اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلیمٍ»: «و روزی که [مردم] برانگیخته می‌شوند رسوایم مکن: روزی که هیچ مال و فرزندی سود نمی‌دهد، مگر کسی که دلی پاک به سوی خدا بیاورد» (شعراء: ۸۹-۸۷). این آیات بر اصالت رشد معنوی و وسیله بودن مادیات برای رسیدن به آن تأکید دارد و نشان می‌دهد انسان‌های دارای تعالی روحانی، صرف‌نظر از برخورداری از اموال و فرزندان، در قیامت جایگاهی ویژه خواهند داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، صص. ۲۹۰-۲۸۹).

در نتیجه، همان‌گونه که دستورالعمل‌های پزشکی، به دلیل آنکه به واقعیت سلامت جسم و راه‌های رسیدن به آن اشاره دارند، جملاتی واقع‌نما محسوب می‌شوند، آموزه‌های وحیانی نیز که با هدف نیل بشر به کمالات معنوی - به‌عنوان یک واقعیت عینی - تنظیم شده‌اند، واقع‌نما خواهند بود.

فائلان به‌واقع‌نمایی گزاره‌های دینی نظریه خود را بر چند اصل بنا کرده‌اند:

**وجود واقعیت عینی:** اندیشمندان مسلمان و دیگر نظریه‌پردازان هم‌عقیده که از این منظر واقع‌گرا (رنالیست) نیز نامیده می‌شوند، معتقدند هر آنچه واقعی است، مستقل از ذهن و زبان انسان وجود دارد، حتی اگر قابل مشاهده نباشد. از منظر ایشان، مفاهیم معتبر، افزون بر سودمندی، صادق و حقیقی هستند و نمایانگر رویدادها و موجودات واقعی در جهانند. این مفاهیم، صرفاً برساخته‌های خیالی یا زبانی جدا از دنیای عینی نیستند که تحت تأثیر پیش‌فرض‌های فرهنگی و اجتماعی جوامع شکل گرفته باشند. به بیان دیگر، علم، کشف و اکتشاف است، نه جعل و اختراع. واقع‌گرایان باور دارند که «وجود» مقدم بر «دانستن» است و هر شناخت واقعی، بازتاب‌دهنده وجودی واقعی است (باربور، ۱۳۷۹، صص. ۲۰۴؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۱، صص. ۱۰۳-۱۰۲).

پیامد این باور از منظر اعتقادات دینی، این است که «ایمان» مستلزم «اعتقاد» است و نه یک پذیرش ذهنی صرف و بدون حکایت‌گری از یک واقعیت (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۳). برای نمونه، هنگامی که زبان دین از «ایمان به خدا» سخن می‌گوید، از منظر واقع‌گرایانه به معنای اعتقاد به وجودی واقعی با ویژگی‌های تعریف‌شده در دین است که مستقل از ذهن انسان و ساختارهای زبانی جوامع مختلف وجود دارد.

**وسعت واقعیت فراتر از سطح درک حسی بشر:** برخلاف دیدگاه پوزیتیویستی که دایره واقعیت را به امور محسوس محدود می‌کند، هستی‌دربرگیرنده مجموعه‌ای از موجودات واقعی - اعم از محسوس و غیر محسوس - است. اگر راه‌های کسب معرفت را تنها به تجربه حسی محدود کنیم و شهود و وحی را فاقد اعتبار بدانیم، چگونه می‌توان واقعیتی مانند «روح» را با ابزارهای سنجش پوزیتیویستی و مادی‌گرایانه فهمید؟ واقعیت‌هایی همچون معاد، آثار وضعی اعمال نیک و بد انسان و رؤیاهای صادقانه نیز در زمره امور هستند که ابزارهای صرفاً مادی از درک آنان ناتوانند.

باربور با تأکید بر این نگرش اشاره می‌کند که دیدگاه واقع‌گرایان در تقابل با باور پوزیتیویست‌ها درباره «شرط ادراک‌پذیری حسی برای واقعیت» قرار دارد. به باور او، حتی بسیاری از واقعیت‌های علمی و تجربی - به‌ویژه در حوزه اتم‌شناسی - نیز فاقد قابلیت ادراک حسی مستقیم هستند (باربور، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۵).

به بیان دیگر، با توجه به اینکه گستره واقعیت‌های موجود فراتر از محدوده امور قابل ادراک حسی و تجربی است، ممکن است با متون یا نشانه‌های معناداری روبه‌رو شویم که واقعیتی را گزارش می‌کنند که شناخت حسی آن برای بشر ممکن نیست؛ و این مسئله، به‌هیچ‌وجه با معناداری آن متن در تعارض نیست. در نتیجه، متون دینی که از موجودات غیرحسی مانند خدا، روح و قیامت سخن می‌گویند، نباید محک ادراک‌پذیری حسی بخورند تا بتوانند در زمره نشانه‌های معنادار جای گیرند.

امام خمینی نیز ضمن ناکافی دانستن معرفت‌شناسی تجربی، راه فهم برخی واقعیت‌های موجود مانند معاد و رجوع الی الله را سلوک عرفانی بیان می‌کند (۱۳۷۸، صص. ۱۹۱-۱۹۰). ایشان از این بحث این‌گونه استنتاج می‌کند که حکمت الهی اقتضا می‌کند تا برای جبران این نقیصه، فاعل شناسای دیگری به‌عنوان متمم در کنار انسان قرار گیرد که در واقع این

مسئله بر فلسفه ارسال پیامبران و نزول وحی تأکید دارد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۴، به نقل از محمودی کیا، ۱۴۰۳، ص. ۸۶).

**امکان شناخت واقع:** از جمله پیش‌فرض‌های دیدگاه واقع‌گرایان در حوزه زبان علم و دین، امکان کسب معرفت نسبت به قلمروهای گوناگون هستی است. این دیدگاه بر این باور است که با وجود پیچیدگی‌ها و تنوع موجود در عوالم هستی، بشر می‌تواند در عرصه علم و دین، مراتبی از واقعیت را درک کند؛ خواه این قلمرو در حوزه فیزیک باشد یا متافیزیک (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۴) و خواه قابلیت ادراک حسی و آزمایشگاهی داشته یا نداشته باشد. در نتیجه، بر اساس این دیدگاه، یکی از ویژگی‌های زبان دین - از جمله زبان قرآن - واقع‌نمایی آن است؛ زیرا در قرآن، باطل، افسانه‌های دروغین و امور خلاف واقع و بیهوده راهی ندارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۹). همچنین، این واقعیت‌هایی که قرآن به تصویر می‌کشد، با ابزارهایی همچون برهان‌های عقلی قابل شناخت و فهم هستند، حتی اگر در زمره واقعیت‌های قابل ادراک حسی نباشند.

### ۲-۳. دیدگاه دوم: گزاره‌های دینی غیرشناختاری

این دیدگاه، گزاره‌های دینی را غیرشناختاری می‌داند و آن‌ها را صرفاً بیانگر ارزش‌ها، اعمال و احساسات دین‌داران می‌خواند. بر اساس این نگرش، متون دینی نه بازنمایی واقعیت، بلکه دارای محتوایی افسانه‌گونه و انگیزشی هستند که هدفشان تقویت اراده انسان برای دوری از بدی‌ها و گسترش نیکی‌هاست.

طبق این دیدگاه، تنها گزاره‌های تجربی که با ابزار حسی تحقیق‌پذیر باشند، معنادار محسوب می‌شوند. در مقابل، اغلب عبارات رایج در فلسفه و تمام جملات متافیزیک، اخلاق و الهیات نه صادق هستند و نه کاذب، بلکه اساساً فاقد معنا بوده و هیچ محتوای واقعی یا معنای حقیقی را دربر نمی‌گیرند. این گزاره‌ها واقع‌نما نیستند و چیزی را بیان نمی‌کنند، بلکه تنها بازتاب عواطف، هیجانات و احساسات گوینده‌اند (باربور، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۳).

قائلان به این دیدگاه استدلال می‌کنند که اگر کسی به امکان قرائت‌های مختلف از دین معتقد باشد، ناگزیر باید قواعد هرمنوتیک را بپذیرد. در این صورت، نمی‌توان ادعا کرد که تنها یک قرائت واحد از دین وجود دارد. با عدول از فهم مؤلف‌محور، کثرت قرائت‌ها

در حوزه دانش هرمنوتیک امری روشن است و این مسئله، پایه‌های فرض معناداری و واقع‌نمایی متون دینی را سست می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۱).

جریان روشنفکری در غرب جدید بر اساس شیوه فکری هنجارشکن و اقتدارستیز خود، ابتدا مفهوم خدا را نفی و عقل و عقلانیت را جایگزین آن نمود؛ ولی در قرن بیستم این جریان با هدف رهایی بشر از هرگونه مسئولیت در قبال موجوداتی غیر از انسان، کوشید تا از مفاهیم سنتی چون «عقل»، «طبیعت» و «حقیقت» نیز فراتر رود (ولی زاده، اصغری و عبدالله نژاد، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۰). در این میان، ویتگنشتاین را شاید بتوان تأثیرگذارترین چهره در نفی وجود واقعیتی مستقل از زبان و ذهن خواننده دانست بررسی هر مفهوم در اندیشه‌های او - چه در دوره اول و چه در دوره دوم حیات فکری اش - با مفهوم زبان پیوندی ناگسستی دارد. اگرچه برخی محققان فلسفه متأخر ویتگنشتاین را در باب معنای واقعیت و واقع‌نمایی زبان، نسبی‌گرا خوانده‌اند (ر.ک. به: دنیوی، ۱۳۹۶، ص. ۹۰)، به باور او، هر جامعه جلوه خاصی از «شیوه زیست» است که بر پایه قواعد ناشی از «بازی زبانی» رایج در آن شکل می‌گیرد. بازی‌های زبانی در هر جامعه ذهنیت افراد را می‌سازند و شناخت را می‌توان تصاویری دانست که در قالب واژگان و مفاهیم رایج در آن جامعه عرضه می‌شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص. ۴۴). ویتگنشتاین در ادامه واقعیت را روایتی می‌داند که هر زبان، در دل یک «شیوه زندگی»، برای اعضای جامعه خود بازنمایی می‌کند. بدین معنا که هر شکل از زندگی، زبان خاص خود را دارد و معیارهای تشخیص گزاره صادق از کاذب تنها در چارچوب همان بازی زبانی معنا پیدا می‌کند (دنیوی، ۱۳۹۶، ص. ۹۴). به بیان دیگر، از نظر ویتگنشتاین زبان حکایت‌گر واقعیت نیست، بلکه سازنده آن است تا جایی که او فلسفه خود را که در قالب زبانی، متأثر از یک نوع بافت خاص اجتماعی بیان می‌شود، مانند نردبانی می‌داند که پس از وصول به بام باید به دور انداخته شود (هارتاک، ۱۳۵۶، صص. ۴۰-۶۸).

پس از او مسئله معناداری گزاره‌ها محور توجه حلقه وین، پوزیتیویست‌های منطقی از جمله آیر قرار گرفت (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۷). آن‌ها به‌عنوان مقدمه نظریات خود با پیروی از دیدگاه ویتگنشتاین، واقع‌نمایی و صدق و کذب گزاره‌ها را فرع بر معناداری گزاره دانستند. به بیان دیگر، اگر گزاره‌ای از آزمون معناداری موفق بیرون آمد، در آن حالت می‌توان درباره صدق و کذب آن سخن گفت و در مقابل، گزاره‌ای که نتوان به هیچ نحو

صدق یا کذب آن را در شرایطی مشخص نشان داد، نه به‌عنوان گزاره‌ای کاذب، بلکه به‌عنوان گزاره‌ای بی‌معنا تلقی می‌شد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۴، ص. ۵۷). به‌بیان‌دیگر، پوزیتیویست‌ها در سیر تبیین نظریات خود ابتدا «تحقیق‌پذیری تجربی» را شرط معناداری یک گزاره می‌دانستند بدین معنا که باید بتوان شرایطی را فرض کرد که در آن بتوان صدق و کذب آن گزاره را تعیین نمود (لاکوست، ۱۳۵۷، ص. ۵۲).

در نتیجه گزاره‌هایی مانند اخلاق، دین و مابعدالطبیعه که امکان مفروض گرفتن شرایطی برای تعیین صدق و کذب آن‌ها وجود نداشت، بی‌معنا و بالطبع غیرواقع‌نما شناخته شدند (Ayer, 1936, p. 10). در ادامه با توجه به نقدهای وارد به‌شرط تحقیق‌پذیری ازجمله خودشکن بودن آن (Geisler, 1974, p. 292)، شرط جدید «ابطال‌پذیری» مطرح شد. بر اساس این فرضیه، گزاره‌ای معنادار است که بتوان شرایطی را فرض کرد که آن گزاره در آن شرایط باطل باشد و در غیر این صورت آن گزاره بی‌معنا و غیرواقع‌نماست. مهم‌ترین فیلسوفی که این شرط را طرح و موردتوجه همگان قرارداد آتونی فلو و تمثیل معروف «دو جهانگرد باخدا و ملحد» او بود (علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۷). او در این تمثیل مدعی بود که هرگاه شرایطی برای ابطال فرض وجود خدا تبیین می‌شود، طرفداران وجود خدا با افزودن قیدی جدید از آن می‌گریزند، پس گزاره‌های دینی ازجمله وجود خالق به نام خدا، بی‌معنا و غیرشناختاری هستند.

#### ۴. واقع‌نمایی در قرائت امام خمینی از دین

با دقت در آرا و نظرات امام می‌توان دریافت که واقع‌نمایی زبان دین، یکی از مهم‌ترین مبانی فهم منابع دین از منظر ایشان است.

امام خمینی موضوع واقع‌نما بودن مفردات و گزاره‌ها را اصلی قطعی و مفروض‌عنه دانسته و اختلاف علمی را در مدرک حجیت آن ذکر کرده (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص. ۲۳۹) و پس از اشاره به قواعد اصالت حقیقت، اصالت عدم قرینه، اصالت ظهور و اصالت عموم و اطلاق (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص. ۲۴۱-۲۴۰)، نظریه خود را بر مبنای اصالت ظهور ذکر می‌کند و مراد از این اصل را اخذ و حمل معنای ظاهر کلام متکلم، مطابق بنای عقلا وصف می‌کند، به‌گونه‌ای که خود گوینده نیز با اتکا به همین بنا،

معنای ظاهری کلام خود را برای مخاطب القا کرده و بر آن احتجاج می‌نماید (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۲، ص. ۲۴۱).

با بررسی اندیشه امام خمینی می‌توان دریافت که ایشان «معرفت‌بخشی» و به تبع آن «واقع‌نمایی» را به عنوان پیش شرط متنی که مدعی انتقال معرفت است، همواره مورد تأکید قرار داده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵). از منظر تفسیری ایشان، تنوع در شیوه‌های بیانی قرآن - از جملات صریح گرفته تا قصص، حکایات، تواریخ، انذارها و بشارت‌ها - ناشی از گستردگی و تنوع مخاطبان وحی است؛ به گونه‌ای که هر گروهی از مخاطبان ممکن است با بخشی از این شیوه‌های تعلیمی ارتباط برقرار کرده و از آن بهره‌مند گردند. ایشان در این باره می‌گوید:

این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکانه مختلف هستند، همه را نتوان به یک‌طور دعوت کرد؛ ای بسا نفوسی که برای اخذ تعالیم به‌صراحت لهجه و القاء اصل مطلب به‌طور ساده حاضر نباشند و از آن متأثر نگردند؛ این‌ها را باید به‌طور ساختمان دماغ آن‌ها دعوت کرد و مقصد را به آن‌ها فهمانید (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۷).

با تأمل در نظرات تفسیری امام خمینی نیز می‌توان دریافت که از منظر ایشان قرآن در مان واقعی دردهای بشر است و آموزه‌های قرآن صرفاً به‌منظور ایجاد انگیزه جهت دعوت انسان به کارهای نیک و دوری از اعمال ناپسند نیست. ایشان با تأکید بر این باور، مکث و توقف بر مقدمات تفسیر [و مباحث زبانی] را که در عمل معادل همان فرض غیر شناختاری بودن زبان دین و نگاه صرفاً انگیزشی به آن است، مانع بهره‌بردن جامعه انسانی از آموزه‌های انسان‌ساز قرآن کریم می‌دانند: «مثل يك طایفه از علماء تفسیر قرآن که استفادت از قرآن را منحصر به ضبط و جمع اختلاف قرائات و معانی لغات و تصاریف کلمات و محسنات لفظیه و معنویه و وجوه اعجاز قرآن و معانی عرفیه و اختلاف افهام ناس در آن‌ها دانند و از دعوات قرآن و جهات روحیه و معارف الهیه آن بکلی غافلند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۷۱).

امام خمینی با اشاره به موضوع «فیض انبساطی» در مباحث فلسفه و عرفان، واژه «اسم» در آیه ابتدایی سوره فاتحه الکتاب را حاکی از این واقعیت می‌دانند که تمام موجودات از

مبدأ واحدی سرچشمه می‌گیرند. ایشان آیات دیگری از جمله ۱۴۳ اعراف، ۷۵ تا ۷۹ انعام، ۵ تا ۱۸ نجم را نیز مؤید این واقعیت و حکایت‌گر تجلی خداوند می‌دانند که گاه در لغت کثرت و گاه در لغت وحدت تجلی می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۱، صص. ۱۶، ۱۹). ایشان در ادامه به این واقعیت تأکید دارند که هر اسمی به افق وحدت نزدیک‌تر و از عالم کثرت بعیدتر باشد در اسمیت کامل‌تر و در ذات مقدس خداوند فانی‌تر است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۱). از منظر ایشان با عنایت به آیه شریفه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ: [پیامبر را آن‌قدر بالا برد که] بیش از دو کمان و یا کمتر فاصله نماند» (نجم، ۹) کامل‌ترین اسماء، ذات مقدس پیامبر گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> است که از عالم کثرت مبراست (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۱).

بیان دستورالعمل‌هایی برای رسیدن به مقام‌های عرفانی در زندگی بشر بیانگر این موضوع است که از منظر امام خمینی آیات قرآن حاکی از واقعیتی هستند که می‌توان با اعتماد و اهتمام به آموزه‌های آن راه سعادت و رشد را یافت: «تا خلع نعلین حب و جاه و شرف و زن و فرزند نشود و القای عصای اعتماد و توجه به غیر از یمین نگردد، به وادی مقدس که جایگاه مخلصان و منزلگاه مقدسان است قدم نتوان گذاشت» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۱). ایشان با قلمی عرفانی و با اشاره به برخی اندیشه‌ها و نظریات که چنین فهمی از آموزه‌های دینی را غیرشناختاری می‌دانند چنین بیان می‌کنند: «این مقامات در قلوب قاسیه که جز از دنیا و حظوظ آن خبری ندارند... سخت ناهنجار آید و به بافته اوهام آن را نسبت دهند» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۱).

## ۵. دلایل واقع‌نمایی زبان دین

پس از بررسی معناشناختی واژگان «حقیقت» و «واقعیت» و مرور آرای گوناگون درباره وجود واقعیت، چگونگی و امکان دستیابی به آن، همچنین نسبت میان واقعیت و زبان و امکان واقع‌نمایی زبان \_ به‌ویژه در حوزه گزاره‌های دینی \_ و با ذکر نمونه‌هایی که نشان از التزام امام خمینی به قرائتی واقع‌نما از دین در تفسیر گزاره‌های دینی دارد، در ادامه و با بهره‌گیری از رهیافت‌های درون‌دینی و برون‌دینی، چرایی صحت فهم متون دینی بر پایه واقع‌نما بودن آن‌ها بررسی خواهد شد.

پیش از طرح دلایل واقع‌نمایی زبان دین، تذکر این نکته روش‌شناختی ضروری است

که دیدگاه غالب در میان فیلسوفان اروپای مدرن درباره واقع‌نمایی زبان دین، به شدت تحت تأثیر برداشت‌هایی است که از محتوای کتاب مقدس شکل گرفته است. وجود داستان‌ها و گزاره‌های متعدد غیرواقع‌نما در آن، مانند داستان کشتی‌گیری خدا با یعقوب<sup>(ع)</sup> (تورات، سفر پیدایش، ۳۲، ص. ۲۸)، پشیمانی خداوند از کرده خویش (تورات، سفر پیدایش، ۶، صص ۷-۵)، یا نسبت دادن گناهی سنگین به پیامبرانی چون داوود<sup>(ع)</sup> (تورات، کتاب دوم سموئیل، ۱۱، صص. ۲-۲۷) که البته حاصل تحریفات واردشده در این مجموعه است، فرضیه غیرشناختاری بودن متون وحیانی و دینی را تقویت کرده و این باور از طریق برخی اندیشمندان نواندیش به متون اسلامی نیز تسری یافته است (ر. ک. به: سروش، ۱۳۹۵/۵/۳).

در نتیجه، پژوهش درباره مسئله واقع‌نمایی زبان قرآن، برای پرهیز از خلط مباحث و قیاس‌های غیرعلمی میان دین اسلام و آیات قرآن با محتوای کتاب مقدس و سرنوشت کلیسا در غرب، باید این تمایز را همواره در نظر داشته باشد.

#### ۱-۵. مهجوریت قرائت غیرشناختاری در سیره تفهیم و تفاهم عقلا

مفهوم «سیره عقلا» به رویه و شیوه‌ای اشاره دارد که عموم خردمندان (عُقَلَا بِمَا هُمْ عُقَلَا)، صرف نظر از تعلقات ملی یا مذهبی، در پیش می‌گیرند. این مفهوم مسلمانان و غیرمسلمانان را در برمی‌گیرد (مظفر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص. ۱۷۴؛ ولایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص. ۱۲۷). در این پژوهش، «بنای عقلا» به سیره‌ای کلی، مطلق و بدون قید خردمندان از همه ادیان و ملل در تمامی ادوار و جوامع اطلاق می‌شود. این مفهوم با «عرف» که معمولاً متأثر از عوامل زمانی، مکانی، فرهنگی و اجتماعی خاص یک جامعه بوده و ممکن است منحصر به همان جامعه باشد، تفاوت بنیادین دارد (فخلعی، ۱۳۸۹، صص. ۹۹-۱۰۰). شهید محمدباقر صدر در تعریف خود از بنای عقلا، شرط عدم مغایرت با احکام دینی را نیز افزوده است (صدر، ۱۴۰۶، ج ۲، ص. ۱۶۸)، شرطی که می‌توان آن را به عنوان یک فرض اساسی در به کارگیری این مبنا پذیرفت.

**دیدگاه نگارنده:** تمرکز بر مفهوم محوری «شیوه تفهیم و تفاهم عقلا» می‌تواند کلید حل مسئله این پژوهش و مطالعات مشابه باشد. دلیل این امر آن است که غایت اصلی دانش فلسفه و فلسفه‌های مضاف (از جمله فلسفه زبان)، پاسخگویی به پرسش‌های بنیادین

خردمندان است (دورانت، ۱۳۶۲، ص ۲). هر پاسخی که به این پرسش‌ها داده می‌شود، باید بتواند تأیید و اقبال عقلا را جلب کند. در غیر این صورت، همانند بسیاری از نظریه‌های ذهنیت‌گرا در حیطه فهم متن (مانند برخی خوانش‌های هرمنوتیک فلسفی)، درنهایت به نظریه‌ای خودشکن و غیرعملی تبدیل خواهد شد که در عرصه واقعی زندگی خردمندان جایگاهی نخواهد داشت.

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، فیلسوفان پوزیتیویست و منتقدان واقع‌نمایی زبان، موضع خود را بر مبنای ویژگی‌های ذاتی زبان بنانهاده و واقعیت را نه امری مستقل، بلکه برساخته‌ای زبانی می‌دانند که متأثر از پیش‌فرض‌های فکری و شرایط زندگی هر جامعه شکل می‌گیرد. به بیان دیگر، از دیدگاه ایشان زبان از کارکرد سنتی خود که صرفاً واسطه‌ای حکایت‌گر از واقعیت بود، فراتر رفته و خود به سازنده واقعیت بدل می‌شود.

البته این واقعیتی که در این فرآیند زبانی متولد می‌شود، به دو دلیل می‌تواند در جوامع گوناگون متنوع باشد: نخست، به دلیل تنوع زمینه‌های زیستی و اجتماعی هر جامعه؛ دوم، به دلیل تلاش زبان برای انطباق با شرایط متغیر اجتماعی. از این منظر، واقعیت امری بیگانه یا مجموعه‌ای محدود از امور عینی نیست، بلکه می‌تواند صور گوناگونی از روایت‌های زبانی را در برگیرد. دلیل آن است که واقعیت، درنهایت روایتی است که زبان رایج در یک «شیوه زندگی» خاص برای اعضای خود بازنمایی می‌کند. هر شیوه زندگی نیز زبان و معیارهای سنجش درستی و نادرستی ویژه خود را دارد که صرفاً در چارچوب همان زمینه اجتماعی تعریف و معنا می‌یابد.

اما واقعیت این است که طرفداران این نظریه، میان معنای «عرف» و مفهوم بنیادین «شیوه عقلا» خلط کرده‌اند و در تحلیل خود جایگاه فرازبانی این شیوه را نادیده گرفته‌اند. انسان عاقل در طول تاریخ همواره در جستجوی راهی یا در پی ساخت ابزاری بوده است تا بتواند واقعیت را فارغ از تأثیر تمامی عوامل زبانی و غیرزبانی بیان کند. این تلاش‌های پایدار به تدریج به زایش الگویی فرازبانی انجامیده که آن را «شیوه عقلا» می‌نامیم.

برخلاف عرف که محدود به قوم، مذهب، زمان، شیوه زیست، فرهنگ یا حتی زبان و گویش خاصی است، شیوه عقلا چنین محدودیتی ندارد. تا آنجا که حتی دو فرد که با زبان‌های متفاوت (مانند فارسی و عربی) در حال تفهیم و تفاهم درباره واقعیتی هستند،

ناگزیر از به کارگیری این شیوه واحدند. در مقابل دیدگاه کسانی مانند رورتی که انسان را محصور در زبان می‌دانند، باید گفت بشر در فرآیند بازگفت و واقعیت، امکان‌گریز از شیوه عقلا را ندارد؛ و اگر چنین کند، از جرگه خردمندان بیرون رانده خواهد شد.

عقلا، همان‌گونه که برای پرهیز از خطا در ساختن یک دیوار از ابزارهای مانند شاقول و تراز استفاده می‌کنند، برای دوری از خطا در بیان و فهم واقعیت نیز از این الگوی عقلایی بهره می‌گیرند. آنان با همین منطق، قیدهای زبانی مانند اصالت ظهور، کنایه، مجاز، حصر و نظایر آن را تعریف کرده‌اند و برای تشخیص و تحدید دقیق مرزهای هر یک، ابزارهای شناختی روشنی پدید آورده‌اند.

عموم خردمندان در گفت‌وگوهای روزمره، همواره در چرخه‌ای از فهمیدن و فهماندن واقعیت در حرکت هستند. هنگامی که با به کارگیری ابزارهای انتقال پیام - از جمله گفتار و نوشتار - وارد فرآیند تفهیم و تفاهم می‌شوند، هدف آن است که مقصود حقیقی خود را به مخاطب منتقل کنند یا مراد جدی گوینده یا نویسنده را درک نمایند؛ به گونه‌ای که اگر پیامی خارج از قالب حقیقت و در قالب کنایه، مجاز و مانند آن بیان شود، حتماً از قرائن کافی در درون یا پیرامون پیام بهره می‌گیرند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که سخن عقلا به‌ذات واقع‌نماست، مگر آنکه قرینه‌ای دال بر خلاف آن وجود داشته باشد، یا غرض خاصی از سوی گوینده یا نویسنده برای ارائه بیانی غیرشناختاری (غیرواقع‌نما) آشکار شود؛ غرضی همچون نقل داستان و اسطوره، نگارش رمان، تحصیل سود، اجتناب از زیان یا عوامل مشابه.

با تأمل در آیات قرآن کریم، مواردی نمی‌یابیم که زبان قرآن را زبانی نو یا بیانی خارج از شیوه تفهیم و تفاهم عقلا معرفی کند. به عبارت دیگر، خداوند در بیان آیات وحی، زبان جدیدی را مبنا قرار نداده است و در هیچ جای قرآن نیز چنین ادعایی دیده نمی‌شود (بابی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص. ۱۲۱، ۱۷۸).

از سوی دیگر، آیتی که بر نزول قرآن به «لسان عربی مبین» تأکید دارند، گواهی روشن بر این هستند که شیوه بیان آیات وحی، بر اساس شیوه تفهیم و تفاهم عقلا شکل گرفته است (عبداللهی‌پور، شیرودی و عقلی فرج، ۱۴۰۱، ص. ۱۹۹). در نتیجه می‌توان دریافت که خداوند متعال در قرآن کریم به شیوه عقلا سخن گفته است و اینکه بیانی غیرواقع‌نما از آیات وحی

یا از خدای سبحان - که عاقل‌ترین عقلاست - سرزند، امری ناموجه و ناپذیرفتنی است.

## ۲-۵. دلایل درون‌دینی

با پذیرش وحیانی بودن و مصونیت قرآن کریم از خطا و تحریف و با بررسی آیات آن، می‌توان در موارد متعددی، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، تأکید بر واقع‌نمایی آیات وحی را مشاهده کرد. در ادامه به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

### ۱-۲-۵. امکان و مجوز شناخت حقیقت از منظر قرآن

با بررسی داستان درخت ممنوعه در قرآن کریم، به جایگاه متفاوت و روشنی از امکان و مجوز شناخت حقیقت از منظر وحیانی می‌رسیم. برخلاف روایتی که در برخی متون تحریف‌شده وجود دارد - که گویی انسان میان بندگی خدا و کشف حقیقت مجبور به انتخاب شد و به دلیل خوردن از درخت معرفت رانده گردید - قرآن کریم با بیانی عمیق‌تر و واقع‌نما، مسئله را طرح می‌کند. شایان‌ذکر است که ارزیابی واقع‌نمایی قرآن نباید تحت تأثیر روایت تحریف‌شده کتاب مقدس یا با پیش‌فرض‌های برگرفته از آن صورت پذیرد. با تأمل در آیات مربوط به نزدیک شدن حضرت آدم<sup>(ع)</sup> به درخت ممنوعه در قرآن، درمی‌یابیم که این آیات پس از عبارت نورانی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) آمده‌اند. این ترتیب بیان، دو مفهوم مهم را در بردارد:

### الف) پیشینی بودن شناخت

از روی آوردن آدم<sup>(ع)</sup> به درخت ممنوعه، شناخت به او عطا شده بود. این دریافت از آیه شریفه مورد تأیید مفسران و روایات است:

طبرسی با مفروض گرفتن این علم الهی به انسان، آن را دلیل برتری او بر دیگر مخلوقات می‌داند (۱۳۷۲، ج ۱، ص. ۱۸۰). علامه طباطبایی نیز با پذیرش این فرض، به بحث درباره کیفیت این شناخت می‌پردازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص. ۱۱۷-۱۱۶).

امام محمدباقر<sup>(ع)</sup> در تفسیری روشنگر به مصادیق این «اسماء» اشاره می‌فرماید: «اسماء الجبال و البحار و الأودية و النبات و الحيوان»؛ (نام کوه‌ها، دریاها، دره‌ها، گیاهان و جانوران) (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص. ۴۶).

**ب) علت اصلی اخراج**

دلیل رانده شدن آدم<sup>(ع)</sup> از بهشت، نه «شناخت» به خودی خود، بلکه عمل نکردن به شناخت داده شده بود. او درحالی که دانش را فرا گرفته بود، به سمت درخت نشان‌دهنده صفات پست (مانند حرص و طمع) حرکت کرد. به عبارت دیگر، نافرمانی در به کارنگرفتن معرفت خویش، موجب سقوط او از آن مقام شد (مطهری، ۱۳۷۴، ص. ۲۹).

از این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که آیات وحی نه تنها نهی از شناخت یا انکار امکان آن نمی‌کنند، بلکه صراحتاً امکان شناخت را برای انسان به رسمیت می‌شناسند. افزون بر این، آیات متعددی از قرآن کریم با دعوت انسان به کسب معرفت و تدبیر، بر مجاز بودن و حتی مطلوبیت شناخت تأکید دارند.

**۲-۲-۵. توصیه به عبرت گرفتن از بیان وحی**

واژه «اعتبار» در اصل از «عبور» گرفته شده که به معنی گذشتن از چیزی به سوی چیز دیگر است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۴۳) و اینکه به اشک چشم «عبرة» گفته می‌شود به خاطر عبور قطرات اشک از چشم است و «عبارت» را از این رو عبارت می‌گویند که مطالب و مفاهیم را از کسی به دیگری منتقل می‌کند و اطلاق «تعبیر خواب» بر تفسیر محتوای آن به خاطر این است که انسان را از ظاهر به باطن آن منتقل می‌سازد. به همین مناسبت به حوادثی که به انسان پند می‌دهد «عبرت» می‌گویند، چرا که انسان را به یک سلسله تعالیم کلی رهنمون و از مطلبی به مطلب دیگر منتقل می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص. ۴۹۱). از آنجایی که عبرت گرفتن از بیانی که امری کذب و دور از واقعیت را عرضه می‌نماید شیوه‌ای بیهوده است پس توصیه قرآن کریم بر عبرت گرفتن از آیات وحی دلیل بر ارائه تصویری واقعی از موضوعات مطرح شده در آن است. به عنوان نمونه می‌توان به آیه مربوط به داستان رانده شدن یهود بنی نضیر از مدینه اشاره کرد.

«هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ؛ «او کسی است که برای اولین بار کافرانی از اهل کتاب را از دیارشان بیرون کرد... پس ای صاحبان بصیرت عبرت بگیرید» (حشر: ۲).

منظور از عبرت گرفتن و اعتبار در آیه فوق انتقال منطقی و قطعی [واقعی] از موضوعی به موضوع دیگر است نه عمل کردن به پندار و گمان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص. ۴۹۲).

### ۳-۲-۵. اثبات صحت ادعاهای علمی قرآن

در بخش قابل توجهی از آیات قرآن کریم، به پدیده‌های طبیعی و اسرار آفرینش اشاره شده است که با پیشرفت علوم تجربی و ابزارهای دقیق پژوهش، وجوه علمی آن‌ها بیش از پیش آشکار شده است. با توجه به زمان نزول قرآن و محدودیت‌های دانش بشری در آن عصر که دستیابی به چنین بینش‌هایی از طریق روش‌های متعارف ممکن نبود، این اشارات را می‌توان جلوه‌ای از اعجاز علمی این کتاب آسمانی به شمار آورد. این هماهنگی میان آیات الهی و یافته‌های محققان علوم نوین، می‌تواند قرینه‌ای بر نشأت گرفتن قرآن از سرچشمه‌ای فراتر از دانش محدود بشر باشد؛ چرا که هرگونه ناسازگاری آشکار با واقعیت‌های ثابت شده علمی، می‌توانست درستی این کتاب را زیر سؤال ببرد. به‌عنوان نمونه، اشاره قرآن به «حرکت خورشید» در مسیر مشخص (بر اساس فهم ظاهری برخی آیات) از جمله مواردی است که در چارچوب ادبیات و اهداف هدایتی قرآن قابل تأمل بوده و بحث‌های علمی - تفسیری گسترده‌ای را برانگیخته است.

«وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»: «و خورشید که به قرارگاه خود

روان است، این نظم خدای عزیز داناست» (یس: ۳۸).

این آیه به حرکت مستمر خورشید اشاره صریح دارد (کاوه، ۱۳۹۸، ص. ۱۵۹). در تفسیر این آیه، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. علامه طباطبایی با رد برداشت برخی از حرکت وضعی، «تجری» را به حرکت انتقالی خورشید به سمت ستاره «نسر ثابت» (کرکس نشسته) معنا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص. ۸۹). مکارم شیرازی نیز با مرور نظرات مختلف و توجه به یافته‌های نوین اخترشناسی، تفسیر المیزان را تأیید و تصریح می‌کند که خورشید همراه منظومه شمسی در کهکشان به سمت ستاره‌ای مشخص (ستاره «وگا») در حرکت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص. ۳۸۲).

نکته درخور تأمل آن است که این اشاره قرآنی در زمانی صورت گرفته که هیچ ابزار یا دانشی برای رصد و شناسایی چنین حرکتی در اختیار بشر نبوده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص. ۱۶۸). این هماهنگی میان بیان قرآن و کشف علمی متأخر، بر ژرفای معنا و اعجاز این کتاب آسمانی گواهی می‌دهد.

**۴-۲-۵. نهی از تفسیر به رأی در آیات****تعریف لغوی تفسیر**

واژه «تفسیر» از ریشه «فسر» است و در لغت به معنای روشن شدن (فراهِیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۴۷)، آشکار شدن امر پنهان (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۵۵)، تأکید بر فرآیند کشف مراد سخن (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۳۸) و بیان معنایی مطابق با عقل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۳۶) آمده است.

**تعریف اصطلاحی تفسیر**

در اصطلاح علم تفسیر، «تفسیر» به معنای زدودن ابهام از الفاظ دشوار قرآن (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۳)، تبیین مقاصد و مراد صاحب کتاب (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲) و نیز کوشش برای آشکارسازی مفاد استعمالی آیات و در نهایت فهم قصد جدی خداوند متعال بر پایه قواعد زبان عربی و اصول عقلایی محاوره است (بابایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱).

**مفهوم تفسیر به رأی و مذمت آن**

«تفسیر به رأی» به معنای عدم پایبندی به قواعد تفسیری و تحمیل نظر شخصی بر قرآن است که نتیجه آن، تطبیق قرآن بر نظر مفسر و نه کشف مراد الهی خواهد بود. به عبارت دیگر، هنگامی که مفسر از انطباق معنای برداشت شده با مراد خداوند اطمینان نداشته باشد، نمی‌توان آن معنا را به ذات مقدس الهی نسبت داد؛ حتی اگر آن مطلب به خودی خود صحیح باشد. اثبات اراده قطعی خداوند نسبت به آن مفهوم خاص، نیازمند دلیل است و بدون دلیل، اسناد هر سخنی به خداوند جایز نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۲).

این روش تفسیری، به شدت مورد نهی آیات و روایات قرار گرفته است؛ چنان که در آیات زیر مشاهده می‌شود:

«اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف: ۲۸)؛ «آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت

می‌دهید؟»

«... أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ...» (اعراف: ۱۶۹)؛

«آیا از آنان پیمان کتاب گرفته نشد که جز حق بر خدا نگویند؟»

در این آیات، از نسبت دادن سخن نادرست و غیرواقع به خداوند - که از مصادیق بارز

تفسیر به رأی است - نهی شده است. از این بیان می‌توان دریافت که آیات قرآن به مثابه متنی معنادار و واقع‌نما، حقیقت یا حقایقی مشخص و منحصر به فرد را گزارش می‌دهند و هر فهمی غیر از آن مراد الهی، مصداق «تفسیر به رأی» بوده و ممنوع است. در غیر این صورت، اگر متن قرآن واقع‌نما نباشد، برداشت‌های گوناگون و حتی متضاد از آن ناپذیرفتنی نخواهد بود و نهی مکرر و جدی از چنین شیوه‌ای، عبث و بی‌هدف می‌نماید.

#### ۵-۲-۵. عدم پذیرش حکایت‌های متناقض از واقعیت

بر اساس آنچه بیان شد، واقعیت وجودی یکتا و عینی است که مستقل از زبان، نشانه‌ها، ساختارهای بیانی یا دریافت‌کننده آن، ماهیتی واحد دارد. این اصل در مورد امور محسوس و قابل ادراک حسی، بدیهی به نظر می‌رسد. برای مثال، هنگامی که چند روایت مختلف از یک واقعیت عینی (مانند یک منظره) ارائه می‌شود، دو حالت متصور است: یا همگی یکسان‌اند، یا متفاوت. در حالت دوم، عقلای جامعه بر اساس روش عقلایی به جستجوی قرائن و شواهدی می‌پردازند تا روایت صادق را بیابند؛ این جستجو ممکن است از طریق حذف گزاره‌های نادرست یا عبور از معنای ظاهری برخی عبارات و به کارگیری صنایع ادبی مانند مجاز و کنایه صورت پذیرد. نکته مهم و تأییدکننده دیدگاه موردنظر این است که اگر نتوان به گزاره صادقی که واقعیت را منعکس کند دست یافت، عقلا خود را مجاز نمی‌دانند که بدون قرائن متقن، یکی از روایت‌ها را به‌عنوان گزاره واقعی برگزینند (بابایی، ۱۳۹۴، صص. ۶۱-۶۲). به‌عبارت‌دیگر، انسان‌ها در فرآیند تفهیم و تفاهم، با پیروی از روش عقلایی، گزاره‌های متناقض را بررسی و راستی‌آزمایی می‌کنند تا به روایتی واحد یا دست‌کم محدود و معتبر دست یابند و در این مسیر همواره در جستجوی قرائن معتبر هستند.

در تفسیر قرآن کریم نیز طبق قواعد پذیرفته‌شده، فهم دو معنای متناقض از آیات مردود است. با فرض واقع‌نمایی آیات وحی و توجه به اینکه در عالم واقع تناقض محال است، مفسر هنگام مواجهه با تعارض در ظاهر آیات، باید راهی معتبر برای عدول از معنای ظاهری یکی از عبارات و کشف مراد جدی شارع مقدس بیابد؛ زیرا به‌یقین می‌داند که این تناقض ظاهری، هرگز مقصود خداوند متعال از آیات مربوطه نیست.

#### نتیجه‌گیری

«واقعیت» وجود دارد و امری ثابت و مستقر است. این واقعیت، مستقل از هر عنصر

واسطه‌ای - اعم از زبان، نشانه‌های بیانی، ساختارهای لغوی یا ویژگی‌های خواننده و زمینه اجتماعی و فرهنگی او - بر خود باقی است.

انسان می‌تواند به بخشی از واقعیت هستی دست یابد و آن را درک کند و عدم توانایی او در دسترسی به تمام حقایق آفرینش، به معنای ناتوانی مطلق در فهم و بیان هرگونه واقعیتی نیست. نمایاندن واقعیت ممکن است، هرچند ممکن است این واقع‌نمایی صادق یا کاذب باشد. به بیان دیگر انسان می‌تواند با قصد و تلاش برای حکایت واقعیت، گزاره‌ای واقع‌نمایا بیاورند؛ این حکایت در صورت مطابقت با واقع، صادق و در غیر این صورت کاذب خواهد بود.

با مطالعه بیانات تفسیری و تبیینی امام خمینی درمی‌یابیم که قرائت ایشان از دین، بر فرض واقع‌نمایی زبان دین استوار است. قرائت دینی با چنین مبنایی، یعنی باورمندی به واقع‌نمایی زبان دین، رویکردی استوار و معتبر در میان الگوهای رایج فهم دین در جهان امروز به شمار می‌آید. موضوع واقع‌نما بودن زبان دین و در نتیجه مشروطیت فهم صحیح از دین به این اصل کلیدی، با دلایل و براهینی چند، از جمله روش عقلایی در فرآیند تفهیم و تفاهم، تأکیدات آیات وحی و هماهنگی بیانات علمی قرآن کریم با یافته‌های قطعی علوم تجربی پشتیبانی می‌شود.

## منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۴). نگرش فلسفی - اسلامی به مسئله معناداری زبان دین. زبان و زبان‌شناسی، ۱ (۲)، ۵۷-۷۲.
- [https://lsi-linguistics.ihcs.ac.ir/article\\_1594.html](https://lsi-linguistics.ihcs.ac.ir/article_1594.html)
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). آداب الصلوة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ هفتم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۲). انوار الهدایة فی التعلیفة علی الکفایة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (س)، چاپ سوم.

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(س)</sup>، چاپ هفتم.
- انیس، ابراهیم و دیگران (۱۴۰۸ ق). المعجم الوسیط. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۴). قواعد تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۹۰). مکاتب تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- باربور، ایان (۱۳۷۹). علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسینی، سید حسن (۱۳۸۱). معناداری و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی. قبسات، ۷ (۲۵)، ۱۶-۲۵. [https://qabasat.iict.ac.ir/article\\_17204.html](https://qabasat.iict.ac.ir/article_17204.html)
- دنیوی، محسن و مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۹۶). مفهوم واقعیت در نگرش ویتگنشتاین. تأملات فلسفی، ۷ (۱۹)، ۸۹-۱۰۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22285253.1396.7.19.4.5>
- دورانت، ویل (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: دانش، چاپ هفتم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق-بیروت: دارالعلم الدارالشامیه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی و دیگران (۱۳۹۰). شبهات جدید. قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۱). منطق قرآن. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی<sup>(ص)</sup>.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۵/۵/۳). قرآن سروش: خواب‌نامه پریشان محمد. رادیو زمانه، قابل دسترس در: [www.radiozamaneh.com](http://www.radiozamaneh.com)
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۱). زبان قرآن و مسائل آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۶ ق). دروس فی علم الاصول. بیروت: دارالکتب اللبنانی.

- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
- عبداللهی پور، مهدی، شیروودی، مرتضی و عقیلی فرج، خلیل (۱۴۰۱). چرایی مبنا بودن سیره تفهیم و تفاهم عقلا در تفسیر قرآن. مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۹ (۱)، ۲۱۸-۱۸۹.  
<https://doi.org/10.22051/tqh.2021.35331.3156>
- علی زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵). خدا، زبان و معنا. قم: انتشارات آیت عشق.
- فخلعی، محمدتقی (۱۳۸۹). پژوهشی در چیستی سیره عقلا و نسبت آن با حکم عقل. فقه و اصول، ۴۲ (۸۴)، ۹۷-۱۲۶.  
<https://doi.org/10.22067/fiqh.v0i0.3165>
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق). کتاب العین. قم: انتشارات هجرت.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی. با تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم.
- کاوه، محمد (۱۳۹۸). بررسی و تحلیل حرکت خورشید در قرآن از منظر مفسران با علم پژوهش های تفسیر تطبیقی. ۵ (۲)، ۱۰، ۱۵۱-۱۷۲.  
<https://doi.org/10.22091/ptt.2019.3759.1453>
- کریمی، محمود و امرایی، رحیم (۱۳۸۹). بررسی و نقد دیدگاه ویتگنشتاین متأخر در باب زبان دین. فلسفه دین، ۷ (۵)، ۵-۱۷.  
[https://jpht.ut.ac.ir/article\\_22392.html](https://jpht.ut.ac.ir/article_22392.html)
- لاکوست، ژان (۱۳۷۵). فلسفه در قرن بیستم. ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران: سمت.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴). نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران ها، چالش ها، راه حل ها). تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- محمودی کیا، محمد (۱۴۰۳). تأملی بر مبانی شناخت در اندیشه سیاسی امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۶ (۱۰۴)، ۸۱-۱۱۰.  
<https://doi.org/10.22034/matin.2023.396245.2161>
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مسأله شناخت. تهران: صدرا، چاپ نهم.

- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶). اصول فقه. ترجمه محسن غروی‌ان و علی شیروانی. قم: دارالفکر.

- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۹ ق). التفسیر و المفسرون. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- واعظی، احمد (۱۳۹۲). نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- ولایی، عیسی (۱۳۸۷). فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول. تهران: نشر نی.

- ولی‌زاده، عیسی، اصغری، محمد و عبدالله نژاد، محمدرضا (۱۴۰۰). ساختار زبانی واقعیت در اندیشه ریچارد رورتی. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۳ (۴)، ۹۰-۱۰۳-۱۲۰.

<https://doi.org/10.22091/jptr.2021.6954.2544>

- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۸۰). پژوهش‌های فلسفی. ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

- هارتناک، یوستوس (۱۳۵۶). ویتگنشتاین. ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.

- یوسفی، حبیب‌الله، عبدالکریمی نطنزی، مرضیه و نسایی برزکی، حسین (۱۳۹۸). مبانی سلامت معنوی در قرآن. مجله علوم پزشکی فیض، ۲۳ (۷)، ۸۱۰-۸۱۶.

<https://feyz.kaums.ac.ir/article-1-3787-fa.html>

## References

- Abdollahipour, M., shiroodi, M. & Aghili faraj, K. (2022). Why Is the Wise's Explaining and Understanding a Basis in Interpreting the Qur'an? *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 19(1), 189-218.  
<https://doi.org/10.22051/tqh.2021.35331.3156>
- Alizamani, A. (1996). *God, Language and Meaning*. Qom: Ayat-e Eshq Publications. [In Persian]
- Anis, I., et al. (1988). *Al-Mu'jam al-Wasit*. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami. [In Arabic]
- Asghari, M. (2019). The Priority of literature to Philosophy in Richard Rorty. *Journal of Philosophical Investigations*, 13(28), 207-219.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.36395.2437>

- Ayatollahy, H. (2005). A Philosophical-Islamic Viewpoint to the Problem of Meaninglessness of Religious Statements. *Language and Linguistics*, 1(2), 57-72.  
[https://lsilinguistics.ihcs.ac.ir/article\\_1594.html?lang=en](https://lsilinguistics.ihcs.ac.ir/article_1594.html?lang=en)
- Ayer, A. j. (1936). *Language Truth and Logic*. London: gollancz Ltd.
- Babaei, A. A. (2011). *Schools of Qur'anic Exegesis*. Qom: Research Center of Hawzah and University. [In Persian]
- Babaei, A. A. (2015). *Rules of Qur'anic Exegesis*. Qom: Research Center of Hawzah and University. [In Persian]
- Barbour, I. (2000). *Science and Religion*. Translated by Baha'eddin Khorramshahi, Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]
- Donyavi, M. & Moghaddam Heidari, G. (2018). The concept of reality in Wittgenstein's attitude. *Philosophical Meditations*, 7(19), 89-106.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22285253.1396.7.19.4.5>
- Durant, W. (1983). *The Story of Philosophy*, Translated by Abbas Zaryab Khoei, Tehran: Danesh, 7th edition. [In Persian]
- Fakhilai, M. T. (2010). An Introduction to the Quiddity of the Attitude of the Intellectuals & its Relation to Intellectual Judgment. *Fiqh and Usul*, 42(84), 97-126.  
<https://doi.org/10.22067/fiqh.v0i0.3165>
- Farahidi, K. (1990). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
- Geisler, N. (1974). *Philosophy of Religion*. Michigan: The zondervan Corpoation Grand Rapids.
- Hartnack, J. (1977). *Wittgenstein*. Translated by Manouchehr Bozorgmehr, Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Hosseini, S. H. (2002). The Meaningfulness and Provability of Religious Propositions. *Qabasat*, 7(25), 16-25. [https://qabasat.iict.ac.ir/article\\_17204.html](https://qabasat.iict.ac.ir/article_17204.html)
- Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Maktab al-'Alam al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2000). *Shar'ah in the Mirror of Knowledge*. Tehran: Raja

- Cultural Publishing Center. [In Persian]
- Karimi, M. & Amrai, R. (2010). Investigation and Criticism of Late Wittgenstein view concerning Language of Religion. *Philosophy of Religion*, 7(5), 5-17. [https://jpht.ut.ac.ir/article\\_22392.html?lang=en](https://jpht.ut.ac.ir/article_22392.html?lang=en)
  - Kaveh, M. (2020). An analysis of the movement of the sun in the Quran from the perspective of commentators. *Comparative Interpretation Research*, 5(2), 151-172. <https://doi.org/10.22091/ptt.2019.3759.1453>
  - Khomeini, S. R. (1999). *Etiquette of prayer*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
  - Khomeini, S.R. (1993). *Anwar al-Hidayah f Taliqa ala al-Kifaya*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
  - Khomeini, S.R. (2002). *Tafsir Surah al-Hamd*, Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
  - Lacoste, J. (1996). *Philosophy in the Twentieth Century*. Translated by Reza Davari Ardakani, Tehran: Samt. [In Persian]
  - Mahmoodikia, M. (2024). Fundamentals of Epistemology in Imam Khomeini's Political Thought. *Matin Research Journal*, 26(104), 81-110. <https://doi.org/10.22034/matin.2023.396245.2161>
  - Makarem Shirazi, N. (1995). *Sample interpretation*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
  - Ma'rifat, M. H. (2007). *Al-Tamhid fi' Ulum al-Quran*. Qom: Al-Tamhid Cultural Publishing Institute. [In Persian]
  - Ma'rifat, M. H. (2008). *Tafsir and the Interpreters*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
  - Mojtahid Shabestari, M. (2005). *Critique of the Official Reading of Religion (Crises, Challenges, Solutions)*. Tehran: Tarh-e-No, Third Edition. [In Persian]
  - Mousazadeh, I., Asghari, M. & Abdollahnejat, M. (2021). Linguistic nature of reality in Richard Rorty. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(4), 103-120. <https://doi.org/10.22091/jptr.2021.6954.2544>
  - Mousazadeh, I., Asghari, M. & Abdollahnejat, M. (2021). Linguistic nature of reality in Richard Rorty. *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(4),

103-120. <https://doi.org/10.22091/jptr.2021.6954.2544>

- Motahhari, M. (1995). *The Problem of Knowledge*. Tehran: Sadra, 9th edition. [In Persian]
- Mozaffar, M. R. (2007). *Principles of Jurisprudence (Osul al-Fiqh)*. Translated by Mohsen Gharavian and Ali Shirvani. Qom: Dar al-Fikr. [In Persian]
- Qomi, A. (1988). *Tafsir al-Qomi*. Researched by Seyyed Tayyeb Mousavi Jazayeri, Qom: Dar al-Kitab, fourth edition. [In Arabic]
- Raghbi Isfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Damascus-Beirut: Dar al-'Ilm / al-Dar al-Shamiyyah. [In Arabic]
- Rezaei Isfahani, M. A. (2005). *A Research on the Scientific Miracles of the Qur'an*. Rasht: Ketab-e Mobin. [In Persian]
- Rezaei Isfahani, M. A. (2012). *The Logic of the Qur'an*. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publication Center. [In Persian]
- Rezaei Isfahani, M. A., et al. (2011). *New Doubts (Shubuhah)*. Qom: Publications of Researches on Interpretation and Sciences of the Quran. [In Persian]
- Sadr, S. M. B. (1986). *Durus fi' Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani. [In Arabic]
- Sa'idi Roshan, S. M. B. (2012). *The Language of the Qur'an and Its Issues*. Qom: Research Center of Hawzah and University. [In Persian]
- Soroush, A. (May 23, 2016). Soroush's Qur'an: Muhammad's Troubled Dream-Book. *Radio Zamaneh*. Available at: [www.radiozamaneh.com](http://www.radiozamaneh.com)
- Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasir Khosrow Publications. [In Arabic]
- Tabataba'i, S. M. H. (1997). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Community of Teachers. [In Arabic]
- Turayhi, F. (1996). *Majma' al-Bahrayn*. Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Arabic]
- Vaezi, A. (2013). *Theory of Text Interpretation*. Qom: Research Center of Hawzah and University. [In Persian]
- Velaei, Isa (2008). *Explanatory Dictionary of Fundamental Terms*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Wittgenstein, L. (2001). *Philosophical Investigations*. Translated by Fereydoun

Fatemi, Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]

- Yousofi, H., Abdolkarimi Natanzi, M., Nessaiy Barzoki, H. (2020). The principles of spiritual health in the Quran. *Feyz Medical Sciences Journal*, 23 (7), 810-816. <http://feyz.kaums.ac.ir/article-1-3787-fa.html>

## An Analysis of Attitudinal Transformations in Iran: Continuity and Change in Political Orientations

Parvin Alipour<sup>\*1</sup>, Manouchehr Reshadi<sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Institute for Social Studies and Research, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.
2. Assistant Professor, Imam Ali (AS) Research Institute, Institute for Humanities and Social Studies, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
<p><b>Article type:</b> Research article</p> <p><b>Article history:</b> <b>Received:</b> December 04, 2024 <b>Received in revised from:</b> April 30, 2025 <b>Accepted:</b> May 17, 2025 <b>Published online:</b> October 22, 2025</p> <p><b>Keywords:</b> Iranians, political preferences, youth, attitudes, revolutionary identity.</p> <div style="text-align: center;"></div> <p>*Corresponding author: <a href="mailto:palipoor@ut.ac.ir">palipoor@ut.ac.ir</a></p>	<p>The issue of identity holds a fundamental position in the discourse of the Islamic Revolution, as its system of meaning is constructed around the formation of a revolutionary and Islamic identity and political orientations. The importance of this issue has intensified in the current period due to confrontations against this identity and efforts to empty Iranian identity of its Islamic aspirations. Therefore, the preservation and reproduction of this identity among the younger generation should be a concern for policymakers. Drawing on the Survey of Iranian Values and Attitudes (2016-2023), this article analyzes the revolutionary identity and political preferences of Iranians, particularly the youth. Findings indicate that revolutionary identity, especially among the youth, has declined in some key categories but still remains in an acceptable state. However, the ideological preferences of the respondents reveal widespread dissatisfaction with the status quo; 57.6% of all respondents and an even larger proportion of the youth believe the country's situation requires reform or fundamental change. This indicates a tendency toward more radical preferences. This trend recalls Maurice Duverger's warning about the consequences of the people's disconnection from revolutionary ideology, such as a crisis of legitimacy. Therefore, it is necessary for authorities to consolidate the foundations of the revolution and avoid futile polarization through discourse formation, providing open social and political spaces, and addressing reformist and radical demands.</p>
<p><b>Cite this article:</b> Alipour, P, &amp; Rashadi, M. (2025). An Analysis of Attitudinal Transformations in Iran: Continuity and Change in Political Orientations. <i>Matin Research Journal</i>, 27(108), 115-140. <a href="https://doi.org/10.22034/matin.2023.423741.2217">https://doi.org/10.22034/matin.2023.423741.2217</a></p>	
<p> © The Author(s). Publisher: <b>Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.</b> This is an open-access article distributed under the CC BY (license <a href="http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/">http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/</a>).</p>	

## **Introduction**

Although the concern for identity in Iranian society is a historical issue and has received more attention with the entry of modernity into Iranian society, the place of the issue of identity in the discourse of the Islamic Revolution is a fundamental issue; because the semantic system of the discourse of the Islamic Revolution revolves around identity in the construction of revolutionary and Islamic identity. What makes this issue more important in the current period are the conflicts formed against this identity and the efforts of the opponents to delegitimize this identity and to empty the identity of Iranians of the characteristics of revolutionism and Islamism. Since this identity is one of the basic components of political stability and consolidation of sovereignty, its preservation and reproduction among the younger generations of Iranian society must be one of the fundamental concerns of the Islamic Republic system. This requires monitoring the values and attitudes of Iranian society, especially the revolutionary identity, and consequently political preferences.

## **Methods**

The basis of this research is secondary analysis and the level of macro-analysis (country). The basis of further analysis is based on the findings of the National Survey of Iranian Values and Attitudes (2016). The statistical population of this research is all people over the age of 15 living in cities and villages in Iran, and 14,906 residents of urban and rural areas participated in it. Also, the data of the 1402 survey, which is related to revolutionary identity and the tendency to the existing order, was used. The conceptual framework for measuring Iranian values and attitudes (2016) regarding revolutionary identity is based on five items: the Islamic Revolution has increased the country's independence on the world stage; the existence of the Jurisprudence has brought security to society; the Islamic Revolution has increased the level of people's participation in the country's affairs; Iran will become an advanced country in the future; and the item that after the Islamic Revolution, the level of attention of the government and the government to the disadvantaged in society has increased. But this indicator has been measured in the values and attitudes of Iranians (2023) with only two words: the Islamic Revolution has increased the country's independence on the world stage, and the existence of the Supreme Leader has brought security to society.

## **Results**

According to the research findings, the revolutionary identity of Iranians has changed significantly in the period between the two surveys, due to the changes and socio-political events that have occurred. We are witnessing a decrease in the ratio of supporters to opponents, especially among the young generation, in some key categories. However, the revolutionary approach of Iranians is still in an acceptable state, but this does not mean accepting all the implications of revolutionism in line with the official discourse, because their ideological preferences show that 57.6 percent of respondents do not consider the

current situation desirable and consider it in need of reform. Also, 28.3 percent of all respondents and 33.1 percent of young respondents do not consider the country's situation to be reformable and want a fundamental change in the current situation. This shows that the ideological preferences of Iranians, especially young people, are changing towards radicalization. However, it is worth noting that although the percentage of respondents who want to reform the current situation has remained almost constant in both surveys, the number of supporters of the status quo has decreased and the number of opponents has increased. This change in attitude can be interpreted as meaning that supporters of the status quo have become reformist in the two surveys due to the changes that have occurred in society, and reformers have also adopted a radical approach in the time interval between the two surveys, and this is not a good sign for the stability of the existing order.

### **Conclusion**

According to the findings of the research, it is necessary for the authorities to strengthen the foundations of the Islamic Revolution and realize its ideals by creating a discourse and providing an open social space and a platform for political freedoms, and to avoid creating bipolar spaces in less important categories, and not only to always maintain and strengthen their commitment to the values, culture, and identity of the Islamic Revolution, but also to strengthen and expand the basis for others to adhere to Islamic-Iranian values by pursuing all the ideals and goals of the Muslim people of Iran. This issue is in line with Maurice Duverger's warning that if the people's connection with the revolutionary ideology is severed, various crises will arise, including political illegitimacy and, consequently, the creation of an attitude among the people that the government is illegitimate. Citizens disobey a government they believe is unjust, and in this case, violence and intimidation will become the only basis of government, which will be in conflict with the values and ideals of the 1957 revolution, the most prominent aspects of which are freedom and opposition to tyranny, justice and opposition to economic inequalities, and independent development. The desire of 27.4 percent of respondents to fundamentally change the status quo and its emergence in the 1401 protests clearly expresses this issue.

## تحلیلی بر دگرگونی‌های نگرشی در ایران: تداوم و تحول در گرایش‌های سیاسی

پروین علی‌پور\* | منوچهر رشادی<sup>۲</sup>

۱. استادیار، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۲. استادیار، پژوهشگاه امام علی (ع)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، تهران، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخچه مقاله:</b></p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۴</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۱۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۲/۲۷</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۳۰</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b></p> <p>ایرانیان، ترجیحات سیاسی، جوانان، نگرش، هویت انقلابی.</p>	<p>جایگاه مسئله هویت در گفتمان انقلاب اسلامی اساسی است؛ زیرا نظام معنایی آن حول محور برساخت هویت انقلابی و اسلامی و گرایش‌های سیاسی شکل گرفته است. اهمیت این مسئله در دوره کنونی به دلیل ستیزه‌های علیه این هویت و تلاش برای تهی کردن هویت ایرانیان از اسلام‌خواهی افزون‌تر شده است. از این رو، حفظ و بازتولید این هویت در میان نسل جوان باید دغدغه سیاست‌گذاران باشد. این مقاله با استناد به پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۴۰۲-۱۳۹۵)، به تحلیل هویت انقلابی و ترجیحات سیاسی ایرانیان، به‌ویژه جوانان، می‌پردازد.</p> <p>یافته‌ها نشان می‌دهد هویت انقلابی، به‌ویژه در میان جوانان، در برخی مقولات کلیدی با کاهش مواجه شده، اما کماکان در وضعیتی قابل قبول قرار دارد. با این حال، ترجیحات ایدئولوژیک پاسخ‌دهندگان حاکی از نارضایتی گسترده از وضع موجود است؛ به طوری که ۵۷.۶ درصد کل پاسخ‌دهندگان و سهم بیشتری از جوانان، وضعیت کشور را نیازمند اصلاح یا تغییر اساسی می‌دانند. این امر نشان‌دهنده تمایل به سمت ترجیحات رادیکال‌تر است.</p> <p>این روند، هشدار موریس دورژه درباره پیامدهای گسست مردم از ایدئولوژی انقلابی، مانند بحران مشروعیت را یادآور می‌شود؛ بنابراین، لازم است مسئولان از طریق گفتمان‌سازی، فراهم‌آوری فضای باز اجتماعی و سیاسی و توجه به خواست‌های اصلاح‌طلبانه و رادیکال، به تحکیم پایه‌های انقلاب و پرهیز از قطبی‌سازی‌های بی‌ثمر پردازند.</p>



\* نویسنده مسئول:

palipoor@ut.ac.ir



© نویسندگان.

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

**استناد:** علی‌پور، پروین و رشادی، منوچهر (۱۴۰۴). تحلیلی بر دگرگونی‌های نگرشی در ایران: تداوم و تحول در گرایش‌های سیاسی. پژوهشنامه دین، ۲۷(۱۰۸)، ۱۱۵-۱۴۰.

<https://doi.org/10.22034/matin.2023.423741.2217>

**مقدمه**

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ به رهبری امام خمینی، به عنوان یک رویداد بزرگ سیاسی-اعتقادی، تحولی ژرف در اندیشه و زندگی اجتماعی ایرانیان ایجاد کرد. این تحول نه تنها ساختار سیاسی، بلکه عرصه فرهنگ و هویت را نیز دگرگون نمود و زمینه‌ساز شکل‌گیری «انسان جدید» با شیوه‌های رفتاری و فکری نوین شد. بر این اساس، دانش‌های تازه‌ای در حوزه علوم انسانی پدید آمد (سلطانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۴) و هویت نوینی موسوم به «هویت انقلابی» شکل گرفت این هویت برآمده از گفتمانی مشترک بین نیروهای اجتماعی و دولت انقلابی، با محوریت اسلام شیعی بود (زهیری، ۱۳۸۹). به طوری که پایبندی به ارزش‌ها و نمادهای انقلاب اسلامی، به عنصری اساسی در تعریف فرد از خود تبدیل شد. به بیان مرتضی مطهری، امام خمینی با بازگرداندن عزت نفس، هویت اسلامی و ایمان به مردم، بزرگ‌ترین هدیه را به ملت ایران ارزانی داشت (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۲۹). تجلی عینی این هویت انقلابی را در دوران هشت سال دفاع مقدس می‌توان مشاهده کرد؛ همان عاملی که با ارزش‌هایی چون پیروی از ولایت، ایثار، شهادت‌طلبی و میهن‌پرستی، ملت ایران را متحد و پیروز میدان کرد.

اکنون نیز در شرایط «جنگ ترکیبی»، حفظ و بازتولید این هویت انقلابی، کلید عبور پیروزمندانه از تهدیدات حاضر است. از این رو، صیانت از هویت دینی، ملی و انقلابی، از وظایف خطیر نظام جمهوری اسلامی و ضرورتی حیاتی برای ملت ایران به شمار می‌آید (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۱/۱۵). همان‌گونه که مقام معظم رهبری تأکید کرده‌اند، قدرتمندترین ابزار در مواجهه با دشمن، سلاح مادی نیست؛ بلکه «علم و شخصیت ملی» است که در گرو هویت و ایستادگی انقلابی است (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۲/۱۳).

گسترش تدریجی تفکر و هویت انقلاب اسلامی، نگرانی عمیق قدرت‌های غربی را برانگیخته و آن‌ها را به طراحی برنامه‌های پیچیده‌تر برای مقابله با این عمق‌بخشی واداشته است (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۶/۱۸). به نظر می‌رسد نخستین و اصلی‌ترین روش در این جنگ ترکیبی، یورش فرهنگی و هدف‌گیری هویت انقلابی-اسلامی ایرانیان است؛ بنابراین، بازتولید این هویت در میان نسل‌های مختلف جامعه باید در کانون توجه نظام قرار گیرد.

نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان مهم‌ترین نهاد نظم‌دهنده رفتارها و توزیع‌کننده ارزش‌ها، برای عبور از چالش‌های هویتی و ایجاد انسجام درونی در جامعه، نیازمند سامان‌دهی پویای هویتی خویش و رفع اختلالات موجود است (میرحیدری و همکاران، ۱۳۹۳). این مهم، مستلزم رصد مستمر ارزش‌ها و نگرش‌های اجتماعی، به ویژه هویت انقلابی ایرانیان است. بر این اساس، هدف اصلی مقاله حاضر، تحلیل هویت انقلابی و ترجیحات ایدئولوژیک ایرانیان با رویکرد توصیفی و نقدی، با تأکید ویژه بر نسل جوان است.

### ۱. پیشینه تحقیق

منصوری و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهش «ارزیابی و نقش هویت‌های دینی و ملی در هویت انقلابی دانش‌آموزان نظام آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران» دریافتند که اگرچه میانگین هویت‌های دینی، ملی و انقلابی دانش‌آموزان از حد متوسط نظری بالاتر است، اما سطح هویت انقلابی از حد متوسط عملی پایین‌تر است. بر اساس یافته‌ها، گرایش‌های صرفاً شناختی و عاطفی به دین‌پیشینی‌کننده قوی برای هویت انقلابی نبوده، بلکه تحقق «عمل به دین» عاملی کلیدی در دستیابی به هویت انقلابی مطلوب است. همچنین، یافته جالب توجه این است که با افزایش شناخت نسبت به مسائل ملی، هویت انقلابی کاهش می‌یابد. آزاده و همکاران (۱۴۰۰) در تحقیق «بررسی تفاوت‌های سه نسل انقلاب اسلامی نسبت به ارزش‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی» به تفاوت معنادار در ارزش‌ها و مطالبات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی میان سه نسل انقلاب اسلامی اشاره کرده‌اند. به طور مشخص، نسل سوم در ارزش‌های اقتصادی با نسل‌های اول و دوم و در ارزش‌های اجتماعی با نسل اول تفاوت دارد.

سعیدیان و زارعی (۱۳۹۹) در مطالعه «ضرورت تحول در هویت انقلاب اسلامی بر مبنای رویکرد ساختار-کارگزار با توجه به آرای آیت‌الله خامنه‌ای» تأکید می‌کنند که شکل‌دهی به هویت نوین انقلاب اسلامی، مستلزم توجه همزمان به عوامل ساختاری (مانند مقابله با تهدیدات فرهنگی-رسانه‌ای خارجی و تقویت هویت ملی و انقلابی داخلی) و نقش کارگزاران (نخبگان فرهنگی، دانشگاهی و سیاسی) است. بر اساس این پژوهش، این تعامل برای پاسخگویی به شرایط جدید ضروری است.

در حوزه محتوای آموزشی، محمودی (۱۳۹۷) در «تحلیل محتوای کتاب‌های درسی دوره ابتدایی و متوسطه اول از نظر توجه به هویت انقلابی» نشان داد که در هر دو مقطع، بیشترین تأکید بر مؤلفه‌های «ایثار و شهادت»، «آگاهی به وقایع و تاریخ انقلاب»، «اعتقاد به امام خمینی» و «نفی سلطه و استکبارستیزی» بوده و به سایر مؤلفه‌های هویت انقلابی توجه کافی نشده است. این یافته با نتایج تحقیق پروانه و همکاران (۱۳۹۵) که بر «توجه بسیار زیاد» به مفاهیم هویت انقلابی در کتاب‌های درسی تاریخ دوره متوسطه (۱۳۵۷ تا ۱۳۸۸) تأکید داشتند، از حیث میزان توجه کلی همسو است، اما جزئیات مؤلفه‌های مغفول را روشن‌تر می‌سازد.

میرحیدری و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهش «ارزیابی مؤلفه‌های هویت ایرانی-اسلامی و انقلابی در وب‌سایت‌های دانشگاه‌های دولتی تهران» دریافتند که محتوای فرهنگی این وب‌سایت‌ها بر هویت ایرانی و اسلامی متمرکزتر از هویت انقلابی است. در میان این موارد، شاخص‌های رفتاری هویت اسلامی (مانند ارزش‌ها و مراسم دینی) برجسته‌تر از شاخص‌های سرزمینی هویت ایرانی بوده‌اند. این مطالعه بر ضرورت غنی‌سازی برنامه‌ها برای تقویت هویت ترکیبی ایرانی-اسلامی-انقلابی تأکید کرد.

رشادی و حیدرخانی (۱۳۹۳) نیز در تحقیق «بررسی میزان گرایش به مبانی هویت فرهنگی انقلاب اسلامی در میان جوانان و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن» بیان داشته‌اند که گرایش جوانان به این هویت در «سطح زیاد» ارزیابی می‌شود و با عواملی مانند اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی، سرمایه فرهنگی، مصرف رسانه‌های خارجی، جنسیت و وضعیت تأهل ارتباط معنادار دارد. با این حال، رابطه معناداری با پایگاه اقتصادی مشاهده نشد.

در بعد نظری و بنیادین هویت انقلاب اسلامی، شجاعی مهر (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «بازخوانی هویت انقلاب اسلامی با تأکید بر آموزه‌های مهدویت در تفکر شیعی»، نقش محوری آموزه‌های مهدویت، شهادت (عاشورا) و ظلم‌ستیزی را در تکوین این هویت تأیید کرده است. این دیدگاه را کوشکی (۱۳۸۷) در مقاله «بازشناسی هویت انقلاب اسلامی» بسط داده است. وی با ارائه گونه‌شناسی سه‌گانه «هویت تأسیسی»، «تداومی» و «غایتی»، استدلال می‌کند که عاشورای حسینی بار محتوایی هویت تأسیسی و تداومی انقلاب را فراهم می‌کند، در حالی که آموزه انتظار مهدوی، سازنده هویت غایتی آن است.

## ۲. ادبیات و چهارچوب مفهومی تحقیق

### ۲-۱. تأملات مفهومی

#### نسل

نسل به گروهی از انسان‌ها اطلاق می‌شود که در یک دوره زمانی مشخص متولد شده و زندگی کرده‌اند و از نظر تجربیات تاریخی-اجتماعی مشترکاتی با یکدیگر دارند. معمولاً افرادی که در بازه‌ای تقریبی ۳۰ ساله به دنیا آمده‌اند و مراحل زندگی (نوجوانی، جوانی، میانسالی و کهنسالی) آن‌ها تحت تأثیر شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مشابهی شکل گرفته باشد، در یک نسل قرار می‌گیرند. از منظر مانهایم، مفهوم اجتماعی نسل بر «جایگاه مشترک در جریان تحول تاریخی» دلالت دارد؛ بنابراین، نسل بیانگر وقایع و تجارب تاریخی مشترکی است که در دوره‌ای خاص رخ داده و منجر به شکل‌گیری آگاهی و دریافتی همسان در میان اعضای آن نسل شده است (آزاده، نوابخش و حقیقتیان، ۱۴۰۰، ص. ۱۳).

#### نگرش

نگرش، بیانگر ارزش‌ها، ایده‌ها و تجارب گذشته افراد است که به عنوان چارچوبی مرجع، چگونگی مواجهه و کنش آن‌ها را در موقعیت‌های جدید تنظیم و هدایت می‌کند. این کنش‌ها ضمن تأثیرپذیری از شرایط کنونی، بر پایه همان ذخیره تجربی پیشین شکل می‌گیرند (علی‌پور، ۱۳۹۷، ص. ۲۰۳). در این میان، تمایز بین «تفاوت نگرشی» و «تعارض نگرشی» حائز اهمیت است:

**تفاوت نگرشی:** به معنای وجود تمایز و تنوع در دیدگاه‌هاست که از سوی جامعه پذیرفته شده و ماهیتاً آسیب‌زا نیست. جامعه‌ای فاقد تفاوت نگرشی، جامعه‌ای ایستا و بدون تحرک تلقی می‌شود. در مقابل، جامعه‌ای باز و پویا، جامعه‌ای است که عقاید و نگرش‌های گوناگون در آن وجود دارد و تبادل این دیدگاه‌ها می‌تواند به پیشرفت نظام اجتماعی بینجامد.

**تعارض نگرشی:** بیانگر ناهماهنگی و ناهمسازی شدید در ارزش‌ها و نگرش‌هاست که از منظر جامعه‌شناختی می‌تواند به تضاد منافع و روابط تنش‌آمیز منجر شود. در بلندمدت، این تعارض‌ها در صورت عدم مدیریت صحیح، انسجام اجتماعی را تضعیف و حتی

ممکن است موجب بی‌سازمانی اجتماعی گردد. جامعه‌ای که با تعارض‌های نگرشی عمیق روبروست و راهکار مناسبی برای کاهش آن نمی‌یابد، در نهایت در معرض خطر فروپاشی نظم اجتماعی قرار می‌گیرد.

### هویت

هویت مجموعه‌ای از نشانه‌های مادی، زیستی، فرهنگی و روانی است که موجب تمایز و شناسایی یک فرد از فرد دیگر، یک گروه از گروه دیگر، یا یک فرهنگ از فرهنگ دیگر می‌شود (شیخاوندی، ۱۳۸۱). هویت مفهومی چندوجهی است که ذهنی، عینی، فردی و اجتماعی می‌باشد. دو ویژگی عمده آن عبارتند از: نخست، ایجاد رابطه‌ای دیالکتیکی بین ذهن فرد و واقعیات اجتماعی؛ و دوم، اینکه معنای خود را در درون نظام فکری و سیاسی حاکم بر جامعه می‌یابد (فیرجی، ۱۳۸۶، ص. ۴). شکل‌گیری هویت‌ها، فرآیندی پیچیده است که در آن عوامل عینی و مادی جامعه (مانند تاریخ، جغرافیا، ساختار سیاسی، اقتصاد و فناوری) به همراه عوامل معرفتی و فرهنگی (مانند زبان، آرمان‌ها، ایدئولوژی و سنت‌ها) به طور همزمان نقش آفرینی می‌کنند؛ بنابراین، هویت‌ها پدیده‌های اجتماعی‌اند که در فرآیند ساخت آن‌ها، پدیده‌های شناختی و فرهنگی نیز سهمی اساسی دارند (منتظرالقائم، ۱۳۷۹، ص. ۲۵۶).

### هویت انقلابی

انقلاب اسلامی ایران پاسخی مثبت به گرایش غالب جامعه به هویت اسلامی بود که در جریان بحران هویت دوران پهلوی، بر دیگر وجوه هویتی غلبه یافت و بروز کرد. در دهه پنجاه و سال‌های پیش از پیروزی انقلاب، چالش بین سه محور هویت‌طلبی (ایرانی، غربی و اسلامی) به اوج خود رسید و نهایتاً به سود هویت فرهنگی مسلط جامعه، یعنی هویت اسلامی، تثبیت شد (محرمی، ۱۳۸۲، ص. ۷۸). اگرچه هویت اسلامی دربردارنده شاخص‌های انقلابی نیز هست، اما به دلیل اهمیت بنیادین ویژگی «انقلابی بودن» در تداوم و پویایی نظام جمهوری اسلامی، بر «هویت انقلابی» به صورت مجزا تأکید ویژه‌ای شده است. این هویت، انقلاب اسلامی ایران را به الگویی الهام‌بخش برای جنبش‌های آزادی‌بخش و جریان‌های اسلام‌گرا در منطقه و جهان تبدیل کرده است؛ الگویی مبتنی بر مبارزه با استکبار،

ایستادگی در برابر ستمگران، پیروی از رهبری دینی، ترویج روحیه ایثار و شهادت‌طلبی، عدالت‌خواهی و دفاع از مظلومان (میرحیدری و همکاران، ۱۳۹۳).

### مؤلفه‌های کلیدی هویت انقلابی

۱. **استقلال خواهی و نفی سلطه:** از شاخص‌های مهم هویت انقلابی، حفظ استقلال همه‌جانبه کشور در عرصه جهانی است. اصل «نه شرقی، نه غربی» به عنوان یک اصل مسلم و تغییرناپذیر انقلاب، تجلی این مؤلفه است. امام خمینی بر این اصل تأکید داشته‌اند: «تا من هستم دست ایادی آمریکا و شوروی را در تمام زمینه‌ها کوتاه می‌کنم و اطمینان کامل دارم که تمامی مردم در اصول، همچون گذشته پشتیبان نظام و انقلاب اسلامی خود هستند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۸۶). «هدف، اسلام و استقلال مملکت است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۲۶۷).

۲. **محوریت ولایت فقیه:** ولایت فقیه رکن اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود. نقش، تأثیر و کارکرد رهبری در ابعاد مختلف نظام، ناشی از موقعیت معنوی، مردمی و حقوقی این نهاد است که در قانون اساسی نیز به آن تصریح شده است: «رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسؤولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران).

۳. **مشارکت مردمی:** حضور فعال و تعیین‌کننده مردم در عرصه‌های مختلف، از ارکان هویت انقلابی و نظام برآمده از آن است. این مشارکت، کلید حل مشکلات و عامل تداوم انقلاب تلقی می‌شود. مقام معظم رهبری بر این امر تأکید کرده است: «حضور مردم در همه مسائل، حل‌کننده مشکلات است... هنر اصلی انقلاب این بود که جمهور مردم را... تبدیل کرد به یک مجموعه پرانگیزه، علاقه‌مند، همت‌دار، هدف‌دار، آرمان‌خواه و وارد میدان کرد» (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۵/۱۲).

۴. **عدالت خواهی و توجه به محرومان:** حمایت از محرومان و کوشش برای رفع شکاف طبقاتی، از واژگان کلیدی گفتمان انقلاب اسلامی و هویت انقلابی است. امام خمینی خدمت به محرومان را از برترین عبادات دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص. ۳۴۲). مقام معظم رهبری نیز بر ضرورت تپش دائم دل مسئولان برای رفع محرومیت‌ها تأکید کرده‌اند (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲).

۵. پیشرفت خواهی و جسارت علمی-فناورانه: انقلاب اسلامی با ایجاد روحیه جسارت و خودباوری، زمینه را برای پیشرفت در عرصه‌های دشوار علمی و فناورانه فراهم کرد. این روحیه، مؤلفه‌ای حیاتی از هویت انقلابی معاصر است: «انقلاب در کشور این هنر را به وجود آورد که به مرد و زن کشور... جرأت داد که وارد سرزمین‌های دشوار بشوند» (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۷/۱۷).

### سایر مؤلفه‌های تمایزبخش

علاوه بر مؤلفه‌های فوق، ویژگی‌های دیگری نیز هویت انقلاب اسلامی را از دیگر انقلاب‌ها و جنبش‌های معاصر یا تاریخی متمایز می‌سازد. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به اجتهاد و نوآوری علمی و عملی در تمام عرصه‌ها، نواندیشی اصیل دینی بر پایه منابع اصیل و روش علمی، تحول‌خواهی و پیشرفت‌گرایی، نظام‌سازی انقلابی با هدف جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی، جوان‌گرایی و ایجاد فضای کنشگری برای نسل‌های جدید، نفی امتیازات طبقاتی و الهام‌بخشی و الگودهی به دیگر جوامع برای رهایی از سلطه و تحقق آرمان‌های عدالت، آزادی و معنویت اشاره کرد (ذوعلم، ۱۴۰۱). این مجموعه مؤلفه‌ها، در کنار یکدیگر، سازنده هویت متمایز و پویای انقلاب اسلامی ایران هستند.

### ۳. روش‌شناسی تحقیق

پژوهش حاضر بر پایهٔ تحلیل ثانویه و با سطح تحلیل کلان (کشوری) انجام شده است. هستهٔ اصلی تحلیل، متکی بر یافته‌های پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج چهارم، سال ۱۳۹۵) است. جامعهٔ آماری این پیمایش را کلیهٔ افراد ۱۵ سال به بالای ساکن در نقاط شهری و روستایی ایران تشکیل می‌دهند که از این میان، نمونهٔ ۱۴۰۹۰۶ نفری از ساکنان شهرها و روستاها در آن مشارکت داشته‌اند.

همچنین، برای تکمیل تحلیل و بررسی روندهای متأخر، از داده‌های پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج پنجم، سال ۱۴۰۲) که حاوی متغیرهای مرتبط با هویت انقلابی و تمایل به نظم موجود است، نیز استفاده شده است.

### ۳-۱. چهارچوب مفهومی و شاخص‌سازی

در پیمایش سال ۱۳۹۵، هویت انقلابی با تکیه بر پنج گویه زیر سنجیده شده است:

۱. انقلاب اسلامی، استقلال کشور را در صحنه جهانی بیشتر کرده است.
۲. وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است.
۳. انقلاب اسلامی میزان مشارکت مردم در امور کشور را بالا برده است.
۴. در آینده، ایران به کشوری پیشرفته تبدیل خواهد شد.
۵. بعد از انقلاب اسلامی، میزان توجه دولت و حکومت به محرومان جامعه بیشتر شده است.

در پیمایش سال ۱۴۰۲، این شاخص در قالب فشرده‌تری و تنها با دو گویه زیر اندازه‌گیری شده است:

۱. انقلاب اسلامی، استقلال کشور را در صحنه جهانی بیشتر کرده است.
  ۲. وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است.
- این دو مجموعه داده پیمایشی، اساس کمی تحلیل حاضر را تشکیل می‌دهند.

### ۴. یافته‌های تحقیق

#### ۴-۱. هویت انقلابی ایرانیان

جدول شماره ۱ توزیع فراوانی پاسخگویان بر حسب هر یک از گویه‌های هویت انقلابی را در پیمایش ۱۳۹۵ نشان می‌دهد برای درک بهتر داده‌های جدول، نسبت موافقان به مخالفان هر گویه از طریق جمع‌بندی درصد‌های «کاملاً موافق» و «موافق» و تقسیم آن بر مجموع درصد‌های «کاملاً مخالف» و «مخالف» محاسبه شده است. این نسبت معیاری برای مقایسه وزن نگرش‌های موافق و مخالف ارائه می‌دهد:

- نسبت بالاتر از ۱: نشان‌دهنده غلبه نگرش موافق بر مخالف است.
  - نسبت پایین‌تر از ۱: نشان‌دهنده غلبه نگرش مخالف است.
- بر اساس این محاسبات، یافته‌ها به شرح زیر است:

۱. گویه «انقلاب اسلامی، استقلال کشور را در صحنه جهانی بیشتر کرده است»:

نسبت موافقان به مخالفان ۱۲.۱۸ است. این رقم بالا نشان می‌دهد که موافقان این گزاره

به مراتب بیشتر از مخالفان آن هستند و اکثریت قاطع پاسخگویان بر این باورند که انقلاب اسلامی موجب افزایش استقلال کشور شده است.

## ۲. گویه «وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است»:

نسبت موافقان به مخالفان ۹ است. این نتیجه نیز حاکی از آن است که درصد موافقان به شکل قابل توجهی بیشتر است و اکثر پاسخگویان، ولایت فقیه را ضامن امنیت جامعه ارزیابی می کنند.

## ۳. گویه «انقلاب اسلامی میزان مشارکت مردم در امور کشور را بالا برده است»:

نسبت موافقان به مخالفان ۹ است. اگرچه این نسبت همچنان نشان دهنده غلبه موافقان است، اما در مقایسه با دو گویه قبل (استقلال و امنیت)، از میزان توافق کمتری حکایت دارد؛ به عبارت دیگر، با وجود اینکه موافقان بیش ترند، شدت یا فراوانی این توافق نسبت به موارد پیشین کاهش یافته است.

## ۴. گویه «در آینده ایران به کشوری پیشرفته تبدیل خواهد شد»:

نسبت موافقان به مخالفان ۱۰ است. این رقم نشان می دهد که اکثریت پاسخگویان در زمان انجام پیمایش (سال ۱۳۹۵) نسبت به آینده کشور خوشبین و امیدوار بوده اند (شایان توجه است که این یافته مربوط به شرایط اقتصادی و اجتماعی سال ۱۳۹۵ است و ممکن است در زمان های دیگر متفاوت باشد).

## ۵. گویه «بعد از انقلاب اسلامی، میزان توجه دولت و حکومت به محرومان جامعه بیشتر شده است»:

این گویه با الگوی نگرشی متفاوت تری مواجه است. نسبت موافقان به مخالفان ۳.۱۵ است. اگرچه این نسبت همچنان بالاتر از ۱ و حاکی از غلبه موافقان است، اما در مقایسه با سایر گویه ها به طور محسوسی پایین تر است. این کاهش شدید نسبت، بیانگر دو امر است: نخست، آنکه با وجود پذیرش این گزاره از طرف اکثریت، تعداد مخالفان و افراد مردد نسبت به آن به مراتب بیشتر از گویه های دیگر است؛ و دوم، این یافته می تواند بازتاب دهنده ارزیابی عمومی ضعیف تر از عملکرد مسئولان در حوزه عدالت خواهی و توجه به محرومان باشد (لازم به یادآوری است که چنین ارزیابی هایی عموماً در قیاس وضعیت موجود با گذشته و انتظارات صورت می گیرد).

جدول ۱. توزیع فراوانی پاسخگویان بر حسب پاسخ به گویه‌های هویت انقلابی سال ۱۳۹۵

کاملاً مخالف	کاملاً موافق	نه مخالف نه موافق	مخالف	مخالف کاملاً	
۱.۶	۲۰.۸	۲۳.۶	۴.۲	۴۹.۸	۱ انقلاب اسلامی، استقلال کشور را در صحنه جهانی بیشتر کرده است.
۱.۵	۲۷.۴	۲۲.۲	۴.۱	۴۴.۸	۲ وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است.
۱.۶	۲۰.۷	۲۵.۳	۵.۸	۴۶.۶	۳ انقلاب اسلامی میزان مشارکت مردم در امور کشور را بالا برده است.
۱.۵	۲۴.۶	۲۴.۷	۴.۸	۴۴.۴	۴ در آینده ایران به کشوری پیشرفته تبدیل خواهد شد.
۴	۱۷.۴	۲۸.۴	۱۰.۲	۴۰.۱	۵ بعد از انقلاب اسلامی، میزان توجه دولت و حکومت به محرومان جامعه بیشتر شده است.

اما در پیمایش سال ۱۴۰۲، گویه‌های سنجش هویت انقلابی به دو مورد کاهش یافته است. تحولات و تغییرات اجتماعی رخ داده در فاصله بین دو پیمایش، به وضوح بر نگرش‌های پاسخگویان تأثیر گذاشته است. این تغییرات به شرح زیر قابل مشاهده است:

۱. در پاسخ به گویه «وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است»، سهم مخالفان (ترکیب پاسخ‌های «مخالف» و «کاملاً مخالف») از ۵.۶ درصد در سال ۱۳۹۵، به ۲۸.۷ درصد در سال ۱۴۰۲ افزایش یافته است. این افزایش قابل توجه، نشان‌دهنده تغییر معنادار در نگرش بخشی از جامعه نسبت به این مؤلفه کلیدی هویت انقلابی است.

۲. در مورد گویه «انقلاب اسلامی، استقلال کشور را در صحنه جهانی بیشتر کرده است» نیز شاهد تغییر نگرش هستیم. درصد موافقان (ترکیب پاسخ‌های «موافق» و «کاملاً موافق») از ۷۰.۶ درصد در سال ۱۳۹۵، به ۵۱.۳ درصد در سال ۱۴۰۲ کاهش یافته است. این افت نزدیک به ۲۰ درصدی در میزان توافق، حکایت از تحول مهمی در ادراک عمومی دارد و باید به‌عنوان یک تحول نگرشی جدی مورد توجه و تحلیل قرار گیرد.

## جدول ۱. توزیع فراوانی پاسخگویان براساس پاسخ به گویه‌های هویت انقلابی سال ۱۴۰۲

کاملاً موافق	موافق	نه مخالف نه موافق	مخالف	کاملاً مخالف		
۹.۴	۴۷.۱	۷.۴	۲۲	۶.۷	ولایت فقیه باعث امنیت و اقتدار کشور شده است.	۱
۶.۱	۴۵.۲	۸.۷	۲۴.۹	۶.۵	انقلاب اسلامی باعث افزایش استقلال کشور در صحنهٔ جهانی شده است.	۲

## ۲-۴. هویت انقلابی جوانان

اهمیت سنجش نگرش نسل جوان، از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که آنان آینده‌سازان کشور محسوب می‌شوند و نظام ارزشی و نگرش‌های امروز آن‌ها، به‌نوعی تصویری از ارزش‌های جامعه فردا را ترسیم می‌کند.

در مورد هویت انقلابی، یافته‌ها نشان می‌دهد که نگرش جوانان تقریباً هم‌راستا با نگرش کل جامعه است و شکاف یا تفاوت نگرشی چشمگیر و ساختاری بین نسل جوان و کل جامعه در این زمینه مشاهده نمی‌شود. این هم‌راستایی نگرشی از جهت حفظ یکپارچگی و انسجام اجتماعی دارای اهمیت بسیار است.

همان‌گونه که پیش‌تر در بخش مبانی نظری اشاره شد، تمایز کلیدی بین «تفاوت نگرشی» و «تعارض نگرشی» برای تحلیل صحیح وضعیت جامعه ضروری است. در چارچوب مفهومی این تحقیق، تفاوت نگرشی به عنوان موتور محرکهٔ پویایی و تبادل فکری در یک جامعهٔ باز در نظر گرفته می‌شود، در حالی که تعارض نگرشی در نقطهٔ مقابل، نشانگر شکافی عمیق و بالقوه آسیب‌زا است که می‌تواند بنیان‌های انسجام اجتماعی را متزلزل کند.

با در نظر گرفتن این تمایز نظری، یافته‌های تحقیق حاضر در حوزهٔ هویت انقلابی نشان می‌دهد که تغییرات مشاهده‌شده در نگرش‌ها - مانند کاهش میزان توافقی با برخی گزاره‌ها در بازهٔ زمانی ۱۳۹۵ تا ۱۴۰۲ - عمدتاً در ذیل تفاوت نگرشی و بازتاب تحولات طبیعی

اجتماعی قابل تفسیر است. این نوسانات، لزوماً به معنای شکل‌گیری یک تعارض نگرشی ساختاری و بحرانی نیست، بلکه می‌تواند نشانه پویایی جامعه و بازاندیشی در چارچوب‌های ارزشی موجود تلقی شود. با این حال، سرعت و عمق برخی از این تغییرات - مانند کاهش ۲۰ درصدی باور به افزایش استقلال - هشدار می‌دهد که اگر این تفاوت‌ها مدیریت نشود و به گفت‌وگوی سازنده نینجامد، در بلندمدت امکان تبدیل شدن به تعارض را دارد؛ بنابراین، مسئله اصلی نه انکار وجود تفاوت‌ها، بلکه مدیریت آن‌ها در مسیری است که به جای تخریب، به انسجامی پایدارتر و مبتنی بر واقعیت‌های اجتماعی امروز بینجامد.

جدول شماره ۲ توزیع فراوانی نسبی هویت انقلابی جوانان (۱۵ تا ۲۹ سال) را در پیمایش ۱۳۹۵ نشان می‌دهد. بر اساس داده‌های جدول، نگرش جوانان ایرانی نسبت به مؤلفه‌های هویت انقلابی در سال ۱۳۹۵، از سطح توافق بالایی برخوردار بوده و اکثریت پاسخ‌ها در طیف «موافق» و «کاملاً موافق» قرار دارد. تحلیل جزئیات این داده‌ها، نقاط قوت و چالش‌ها را به شرح زیر روشن می‌سازد:

#### نقاط قوت و تمرکز توافق:

قوی‌ترین موافقت (۷۵.۷٪) با گزاره «وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است» مشاهده می‌شود. این امر نشان می‌دهد نهاد رهبری در آن مقطع توانسته بود اعتماد اکثریت قاطع جوانان را به عنوان ضامن امنیت جلب کند که این خود عاملی مهم برای انسجام و پایداری نظام تلقی می‌شود. همچنین، توافق قابل توجهی با گزاره‌های مربوط به افزایش استقلال کشور و امید به پیشرفت آینده ایران وجود دارد.

#### نقاط چالش برانگیز و کاهش توافق:

کمترین میزان موافقت در بین جوانان، مربوط به گزاره «انقلاب اسلامی میزان مشارکت مردم در امور کشور را بالا برده است» می‌باشد. این می‌تواند نشان‌دهنده این احساس باشد که فضا و مکانیسم‌های مؤثر برای مشارکت شهروندی، به ویژه برای نسل جوان، تضعیف یا ناکافی به نظر می‌رسد. بیشترین میزان مخالفت نیز با گزاره «بعد از انقلاب اسلامی، میزان توجه دولت و حکومت به محرومان جامعه بیشتر شده است» ثبت شده است. این نگرش حاکی از آن است که عملکرد نظام در تحقق یکی از آرمان‌های اصلی خود، یعنی

عدالت خواهی و حمایت از مستضعفان، از دیدگاه بخشی از جوانان قانع کننده نبوده است. این احساس ناخرسندی در حوزه اقتصادی نیز تأیید می شود، به طوری که ۶۰٪ از جوانان در همان پیمایش، از وضعیت اقتصادی اعلام نارضایتی کرده اند.

### تحلیل پاسخ «نظری ندارم» و دلالت های آن:

در اینگونه سنجش ها، پاسخ «نظری ندارم» می تواند معانی مختلفی داشته باشد: از مردد بودن و عدم قطعیت گرفته تا اکراه در ابراز مخالفت صریح. اگر فرض کنیم بخش عمده ای از این پاسخ ها در واقع بیانگر مخالفت غیرصریح باشد، آنگاه می توان تخمین زد که حدود ۳۰٪ از جوانان (از هر ۱۰ نفر، ۳ نفر) با مؤلفه های هویت انقلابی همسو نبوده اند. اگرچه این عدد در مقابل اکثریت ۷۰ درصدی کوچک تر است، اما در مورد موضوعی بنیادی مانند «هویت انقلابی» قابل تأمل و نیازمند توجه و ریشه یابی است. بیشترین تردید (بالاترین درصد «نظری ندارم») نیز حول همان گزاره مشارکت مردم متمرکز است که بر ابهام و عدم قطعیت جوانان در این حوزه خاص صحنه می گذارد.

### پیوند با نارضایتی سیاسی و رفتاری:

این نگرش ها در بستر یک نارضایتی سیاسی گسترده تر شکل گرفته بود. بر اساس همان پیمایش ۱۳۹۵، ۷۸.۸٪ از کل ایرانیان و ۷۰٪ از جوانان، از اوضاع سیاسی کشور رضایت متوسط به پایین گزارش داده بودند. این فضای کلی ناخرسندی می تواند تبیین کننده بخشی از بی رغبتی به مشارکت سیاسی (مانند کاهش مشارکت در انتخابات) در سال های بعد از آن، از جمله انتخابات ۱۴۰۰، باشد. با توجه به رخداد های متأخر، احتمال تداوم این نگرش ها وجود دارد.

## جدول ۲. توزیع فراوانی نسبی هویت انقلابی جوانان ایرانی ۱۳۹۵

گونه	انقلاب اسلامی، استقلال کشور را در صحنه جهانی بیشتر کرده است.	وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است.	انقلاب اسلامی میزان مشارکت مردم در امور کشور را بالا برده است.	در آینده ایران به کشوری پیشرفته تبدیل خواهد شد.	بعد از انقلاب اسلامی، میزان توجه دولت و حکومت به محرومان جامعه بیشتر شده است.
کاملاً مخالف	۲.۱	۱.۹	۲	۲.۱	۴.۹
مخالف	۵.۱	۴.۸	۶.۹	۵.۸	۱۱.۷
نظری ندارم	۲۵.۶	۲۵.۱	۲۸.۳	۲۶.۹	۳۱.۵
موافق	۴۸.۷	۴۲.۵	۴۴.۶	۴۲.۶	۳۷.۱
کاملاً موافق	۱۸.۴	۲۵.۷	۱۸.۲	۲۲.۶	۱۴.۸

اما داده‌های پیمایش ۱۴۰۲ حاکی از تغییرات نگرشی قابل توجه در میان جوانان است. مقایسه نتایج دو پیمایش ۱۳۹۵ و ۱۴۰۲ نشان می‌دهد که میزان توافق جوانان با دو شاخص کلیدی هویت انقلابی به طور محسوسی کاهش یافته است:

۱. در پاسخ به گونه «وجود ولایت فقیه باعث امنیت در جامعه شده است»، سهم موافقان (ترکیب پاسخ‌های موافق و کاملاً موافق) در میان جوانان از ۶۸.۲ درصد در سال ۱۳۹۵ به ۵۴ درصد در سال ۱۴۰۲ کاهش یافته است. این افت ۱۴.۲ درصدی، نشان می‌دهد که تغییر نگرش منفی در این مؤلفه در بین نسل جوان، نسبت به میانگین کل جامعه (که در بخش قبلی اشاره شد) شدیدتر بوده است.

۲. در مورد گویه «انقلاب اسلامی، استقلال کشور را در صحنه جهانی بیشتر کرده است» نیز روند کاهشی چشمگیری مشاهده می‌شود. نسبت موافقان جوان این گزاره از ۶۷.۱ درصد در سال ۱۳۹۵ به ۴۹.۳ درصد در سال ۱۴۰۲ سقوط کرده است. این کاهش ۱۷.۸ درصدی، حاکی از تحولی جدی در ادراک جوانان از یکی از دستاوردهای اساسی انقلاب است.

این کاهش‌های معنادار در باور به دو رکن اصلی هویت انقلابی (امنیت‌آفرینی رهبری و استقلال‌خواهی) در فاصله تنها هفت سال، نشانگر شتاب و عمق بیشتر تغییر نگرش در نسل جوان نسبت به کل جامعه است و لزوم توجه ویژه به دلایل و پیامدهای این تحول را نمایان می‌سازد.

#### جدول ۲. توزیع فراوانی نسبی هویت انقلابی جوانان ایرانی ۱۴۰۲

گویه	وجود ولایت‌فقیه باعث امنیت در جامعه شده است.	انقلاب اسلامی استقلال کشور در صحنه جهانی را افزایش داده است.
کاملاً مخالف	۷.۶	۷.۶
مخالف	۲۷.۶	۳۰.۲
نظری ندارم	۱۰.۷	۱۲.۹
موافق	۴۶.۸	۴۴.۴
کاملاً موافق	۷.۲	۴.۹

#### ۳-۴. ترجیحات سیاسی

در این بخش، پرسش کلیدی آن است که آیا هویت انقلابی ایرانیان، در مسیر محافظه‌کاری و حفظ وضع موجود جهت‌گیری دارد یا خواستار اصلاح و تغییر در نظم سیاسی است. برای سنجش این ترجیحات، در پیمایش از پاسخ‌گویان پرسیده شده است که در مواجهه با وضعیت فعلی کشور، کدام یک از سه دیدگاه زیر را بیشتر می‌پسندند:

۱. دفاع از وضع موجود و حفظ آن؛

۲. اصلاح و بهبود وضع موجود؛

۳. تغییر بنیادین و اساسی تمام ساختارها.

جدول شماره ۳ توزیع فراوانی گرایش به نظم سیاسی موجود در بین مردم را نشان می‌دهد. بر اساس داده‌های جدول، توزیع پاسخ‌ها نشان‌دهنده تمایل غالب مردم به اصلاح وضعیت موجود است؛ به عبارت دیگر، اکثریت پاسخ‌گویان، رویکردی اصلاح‌طلبانه را برای بهبود شرایط کشور ترجیح می‌دهند.

نکته حائز اهمیت: در کنار این گرایش اصلی، باید به درصد قابل توجهی از افراد - به‌ویژه در میان نسل جوان - که خواستار «تغییر اساسی» هستند نیز توجه ویژه داشت. این نگرش، بیانگر وجود شکافی بین وضع موجود و انتظارات بخشی از جامعه، به ویژه جوانان، است و نمی‌توان از آن غافل شد. این داده نشان می‌دهد که در کنار خواست عمومی برای اصلاحات، زمزمه‌هایی از نارضایتی عمیق‌تر و میل به دگرگونی بنیادین نیز در بخش‌هایی از جامعه، به ویژه در نسل جوان، وجود دارد.

**جدول ۳. توزیع فراوانی نسبی پاسخ در مورد گرایش به نظم بین مردم (پیمایش ۱۳۹۵)**

گویه	حفظ وضع فعلی	اصلاح وضع فعلی	تغییر اساسی وضع فعلی
کل پاسخگویان	۱۲.۱	۵۸.۴	۲۷.۴
جوانان	۱۰.۲	۵۶.۹	۳۲.۹

**تحلیل ترجیحات سیاسی بر اساس پیمایش ۱۴۰۲**

برای سنجش میزان مطلوبیت نظم موجود در پیمایش ۱۴۰۲، از پاسخ‌گویان خواسته شد تا دیدگاه خود را در یکی از سه قالب زیر بیان کنند:

۱. وضع فعلی خوب و قابل دفاع است.

۲. وضع موجود باید با انجام اصلاحات بهتر شود.

۳. وضع کشور قابل اصلاح نیست (نیازمند تغییر اساسی است).

## یافته‌های کلیدی

۱. تمایل غالب به اصلاحات: داده‌ها به وضوح نشان می‌دهد که گرایش اصلی مردم، خواستار اصلاح وضعیت کنونی است. به عبارتی، اکثریت تمایل دارند تغییرات و بهبودهایی در چارچوب نظام موجود و از مسیر اصلاحات اجتماعی و سیاسی محقق شود.
۲. بازتعریف هویت انقلابی: با توجه به این پاسخ‌ها می‌توان استدلال کرد که هویت انقلابی در نگاه عموم مردم، لزوماً به معنای پذیرش کامل و بی‌قید و شرط همه دلالت‌های گفتمان رسمی انقلابی‌گری نیست. ترجیح ۵۸.۴ درصدی پاسخ‌گویان برای «اصلاح وضع موجود»، گواه آن است که این هویت می‌تواند در عین تعلق به انقلاب، خواستار تحول و بهبود در نحوه اجرا و اداره امور باشد.
۳. افزایش نارضایتی و نشانه‌های رادیکال‌شدن: از سوی دیگر، داده‌ها حاکی از آن است که تعداد مخالفان وضع موجود (شامل اصلاح‌طلبان و خواهان تغییر اساسی) به‌طور قابل‌توجهی از موافقان حفظ وضعیت فعلی بیشتر است. این نسبت که عددی بالاتر از یک را نشان می‌دهد، بیانگر گسترده‌تری نارضایتی است. به‌ویژه، تحلیل گرایش‌ها در میان نسل جوان نشان‌دهنده افزایش تمایلات رادیکال (خواهان تغییر اساسی) نسبت به گذشته است که می‌تواند به‌عنوان یک هشدار برای نظام سیاسی تلقی شود.
۴. نقطه امیدواری و ثبات نسبی: نکته امیدوارکننده در این میان، آن است که کانون ثقل اصلی نگرش در هر دو گروه کل جامعه و جوانان، کماکان بر «اصلاح‌طلبی» متمرکز است. این درصد در هر دو پیمایش ۱۳۹۵ و ۱۴۰۲ تقریباً ثابت مانده و نشان می‌دهد که علی‌رغم افزایش نارضایتی، راهکار مسلط پیشنهادی از سوی اکثریت جامعه، نه انقلاب مجدد یا براندازی، بلکه اصلاحات درون‌سیستمی است. این ثبات در خواست عمومی برای اصلاح، فرصتی برای نظام فراهم می‌آورد تا با پاسخگویی به این مطالبه، از تشدید تمایلات رادیکال جلوگیری کند.

### جدول ۳. توزیع فراوانی نسبی پاسخ در مورد مطلوبیت وضع موجود (پیمایش ۱۴۰۲)

گویه	وضع فعلی خوب و قابل دفاع است.	وضع موجود را باید با انجام اصلاحات بهتر کرد.	وضع کشور قابل اصلاح نیست.
کل پاسخگویان	۷.۶	۵۷.۶	۲۸.۲
جوانان	۹.۷	۵۷.۲	۳۳.۱

### نتیجه‌گیری

هرچند دغدغهٔ هویت در جامعه ایران، مسئله‌ای تاریخی است و با ورود مدرنیته بیش از گذشته برجسته شد، اما جایگاه آن در گفتمان انقلاب اسلامی اساسی و بنیادین است؛ تا آنجا که «می‌توان اساس انقلاب و تلاش برای براندازی نظم پیشین را تا حد زیادی تنها با تمرکز بر این مسئله تحلیل کرد» (درزی کلابی و آقاحسینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱). آنچه این مسئله را در دوران کنونی به‌طور ویژه حائز اهمیت می‌سازد، هجده‌های شکل گرفته علیه این هویت و تلاش نظام‌مند برای زدودن مشروعیت از آن و تهی کردن هویت ایرانیان از خصیصه‌های انقلابی و اسلام‌خواهی است؛ حال آنکه این هویت از ارکان اساسی ثبات سیاسی و تحکیم حاکمیت به شمار می‌رود. همه هویت‌ها درگرو تقابلی بین «خود» و «دیگری» شکل می‌گیرند (رشادی و علی‌پور، ۱۴۰۲، ص. ۸) و اگر این هویت اسلامی-ایرانی نتواند در این تقابل پایدار بماند، دچار تزلزل خواهد شد. از این رو، حفظ و بازتولید آن در میان نسل‌های جوان باید از دغدغه‌های اصلی نظام جمهوری اسلامی باشد. این مهم مستلزم رصد مستمر ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، به‌ویژه در حوزهٔ هویت انقلابی و ترجیحات سیاسی است. در همین راستا، این مقاله به توصیف و تحلیل هویت انقلابی و ترجیحات سیاسی ایرانیان و جوانان بر اساس داده‌های پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۳۹۵ و ۱۴۰۲) پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد هویت انقلابی ایرانیان، تحت تأثیر تحولات اجتماعی-سیاسی رخ داده در فاصلهٔ دو پیمایش، دستخوش تغییراتی چشمگیر شده است، به طوری که شاهد کاهش نسبت موافقان به مخالفان، به‌ویژه در میان جوانان، در برخی مؤلفه‌های

کلیدی (مانند نقش ولایت فقیه در امنیت و دستاورد استقلال خواهی) هستیم. با وجود این، رویکرد انقلابی در کل جامعه کماکان در وضعیتی پذیرفتنی قرار دارد، اما این به معنای قبول بی‌قید و شرط همه مؤلفه‌های گفتمان رسمی انقلابی‌گری نیست؛ چراکه ترجیحات ایدئولوژیک پاسخ‌دهندگان نشان می‌دهد ۶. ۵۷ درصد وضع موجود را نیازمند اصلاح می‌دانند. افزون بر این، ۳. ۲۸ درصد کل پاسخ‌گویان و ۱. ۳۳ درصد از جوانان، وضعیت کشور را اساساً غیرقابل اصلاح دانسته و خواستار تغییر بنیادین هستند. این ارقام حاکی از آن است که ترجیحات ایدئولوژیک ایرانیان، به‌ویژه جوانان، به سمت رادیکال‌شدن در حرکت است.

نکته قابل تأمل این است که اگرچه سهم اصلاح‌طلبان در هر دو پیمایش تقریباً ثابت مانده، اما از شمار حامیان وضع موجود کاسته و بر تعداد مخالفان (شامل خواهان تغییر اساسی) افزوده شده است. این تغییر را می‌توان چنین تفسیر کرد که بخشی از حامیان سابق وضع موجود به جرگه اصلاح‌طلبان پیوسته‌اند و تعدادی از اصلاح‌طلبان پیشین نیز رویکردی رادیکال‌تر اتخاذ کرده‌اند. این روند برای ثبات نظم موجود نشانه خوبی نیست.

از این رو، ضروری است مسئولان با گفتمان‌سازی مؤثر، فراهم آوردن فضای باز اجتماعی و بسترسازی برای آزادی‌های سیاسی مشروع، به استحکام پایه‌های انقلاب و تحقق آرمان‌های آن همت گمارند و از ایجاد فضای دوقطبی در موضوعات کم‌اهمیت پرهیز کنند. آنان باید «نه‌تنها التزام خود را به ارزش‌ها و فرهنگ و هویت انقلاب اسلامی همواره حفظ و تقویت نمایند، بلکه با پیگیری آرمان‌ها و اهداف مردم، زمینه پابندی دیگران به ارزش‌های اسلامی-ایرانی را تقویت و گسترش دهند» (حجت‌زاده، ۱۳۸۴، ص. ۴۳). این هشدار یادآور سخن موریس دورژه (۱۳۷۶) است که در صورت گسست پیوند مردم با ایدئولوژی انقلابی، بحران‌هایی از جمله بی‌مشروعیتی سیاسی پدید می‌آید و این برداشت در مردم قوت می‌گیرد که حکومت، فاقد حقانیت است. شهروندان در مقابل حکومتی که آن را غیرحقانی می‌پندارند، دست به نافرمانی می‌زنند و در این صورت، خشونت و تهدید تنها تکیه‌گاه حکومت خواهد بود؛ مسئله‌ای که با ارزش‌ها و آرمان‌های انقلاب ۱۳۵۷ که «برجسته‌ترین وجوه آن آزادی خواهی و ضدیت با استبداد، عدالت‌طلبی و ضدیت با نابرابری‌های اقتصادی و توسعه‌گرایی مستقلانه است» (حاضری، ۱۳۷۸). در تضاد کامل قرار

می‌گیرد. تمایل ۲۷.۴ درصدی پاسخ‌گویان به تغییر اساسی وضع موجود و تبلور عینی این نگرش در اعتراضات ۱۴۰۱، دقیقاً همین هشدار را به وضوح نشان می‌دهد.

## منابع

- آزاده، اسفندیار، نوابخش، مهرداد و حقیقتیان، منصور (۱۴۰۰). بررسی تفاوت‌های سه نسل انقلاب اسلامی نسبت به ارزش‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی. مطالعات راهبردی ورزش و جوانان، ۲۰ (۵۳)، ۳۲-۹. <https://doi.org/10.22034/ssys.2021.454>
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- پروانه، فرهاد، ابراهیم‌زاده، عیسی و نظری، داریوش (۱۳۹۵). بررسی میزان توجه به مؤلفه‌های هویت انقلابی در کتاب‌های درسی تاریخ دوره تحصیلی متوسطه (رشته‌های علوم پایه) از سال ۱۳۵۷ تا ۱۳۸۸. مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۳ (۴۴)، ۴۲-۲۹. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085834.1395.13.44.2.2>
- حاضری، علی محمد (۱۳۷۸). هویت تاریخی و انسان‌شناسی انقلاب: عامل مغفول تبیین‌های انقلاب اسلامی. پژوهشنامه متین، ۱ (۳ و ۴)، ۱۸۷-۲۱۰. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1378.2.3.7.4>
- حجت‌زاده، سید عبدالحسین (۱۳۸۴). بنیادهای فرهنگی و هویتی انقلاب اسلامی. پژوهشنامه متین، ۷ (۲۶)، ۴۴-۱۹. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1384.7.26.2.4>
- درزی کلایی، محمدرضا و آقاحسینی، علیرضا (۱۳۹۱). جنگ تحمیلی و شکل‌گیری هویت جدید معنوی. مطالعات ملی، ۱۳ (۵۱)، ۲۸-۳. [https://www.rjnsq.ir/article\\_99120.html](https://www.rjnsq.ir/article_99120.html)
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۵/۲/۱۳). بیانات در دیدار معلمان و فرهنگیان. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32970>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۱/۱۱/۱۵). بیانات در دیدار مسئولان سازمان صداوسیما. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7227>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۵/۶/۱۸). دیدار ائمه جمعه سراسر کشور بارهبر انقلاب. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=23864>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۰/۵/۱۲). بیانات در مراسم تنفیذ حکم سیزدهمین دوره ریاست جمهوری اسلامی ایران. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=48413>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۷/۱۱/۲۲). بیانیه «گام دوم انقلاب» خطاب به ملت ایران. <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۸/۷/۱۷). بیانات در دیدار نخبگان و استعداد‌های برتر علمی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=43719>
- دوورژه، موریس (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذوعلم، علی (۱۴۰۱). بررسی مؤلفه‌های هویتی انقلاب اسلامی. <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=50416>
- رشادی، منوچهر و حیدرخانی، هاییل (۱۳۹۳). بررسی میزان گرایش به مبانی هویت فرهنگی انقلاب اسلامی در میان جوانان و عوامل اجتماعی مؤثر بر آن. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۴(۱۰)، ۱-۲۶. [https://rjir.basu.ac.ir/article\\_733.html](https://rjir.basu.ac.ir/article_733.html)
- رشادی، منوچهر و علی‌پور، پروین (۱۴۰۲). تحلیل جایگاه زنان در گفتمان امام خمینی. پژوهشنامه انقلاب اسلامی، ۱۳(۴۹)، ۱-۱۴. <https://doi.org/10.22084/rjir.2023.27932.3657>
- زهیری، منوچهر (۱۳۹۶). هویت حوزه‌ای و انقلابی بودن به مثابه امر سیاسی. بحران پژوهشی جهان اسلام، ۴(۳)، ۱۰۳-۱۳۲.
- سعیدیان، سعید و زارعی، غفار (۱۳۹۹). ضرورت تحول در هویت انقلاب اسلامی بر مبنای رویکرد ساختار-کارگزار با توجه به آراء آیت‌الله خامنه‌ای. سیاست پژوهی ایرانی، ۷(۲۳)، ۳۰-۵۴. <https://doi.org/10.22034/sej.2020.1878769.1196>
- سلطانی، اصغر (۱۳۸۷). قدرت گفتمان و زبان. تهران: نشر نی.
- شیخاوندی، داور (۱۳۷۹). تکوین و تنفیذ هویت ایرانی. تهران: انتشارات باز.

- علی‌پور، پروین (۱۳۹۷). نگرش‌های جنسیتی ایرانیان (تحلیل تفاوت‌ها و تعارض‌های جنسی - نسلی)، در کتاب جستارهای ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، تهران: تحقیقات فرهنگی و اجتماعی.

- فیرحی، داوود (۱۳۸۶). نسبت هویت‌ها و خرده هویت‌ها، مبانی نظری هویت و بحران هویت. باگردآوری علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگی و علوم اجتماعی. - کوشکی، محمدمصدق (۱۳۸۷). بازشناسی هویت انقلاب اسلامی. مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۴(۴)، ۷۴-۴۷.  
<https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1843-fa.html>

- محمودی، سیروس (۱۳۹۷). تحلیل محتوای کتاب‌های درسی دوره ابتدایی و متوسطه اول از نظر توجه به هویت انقلابی. انقلاب اسلامی، ۸(۲۶)، ۴۶-۲۹.  
<https://doi.org/10.22084/rjir.2018.14081.2146>

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). پیرامون انقلاب اسلامی (ج ۹). تهران: انتشارات صدرا. - منتظر القائم، محمدمهدی (۱۳۷۹). رسانه‌های جمعی و هویت. فصلنامه مطالعات علمی، ۴(۴)، ۲۷۰-۲۵۱.  
[https://www.rjnsq.ir/article\\_110498.html?lang=fa](https://www.rjnsq.ir/article_110498.html?lang=fa)

- منصوری، آرمین و سلیمانی خشاب، عباسعلی (۱۴۰۱). ارزیابی و نقش هویت‌های دینی و ملی در هویت انقلابی دانش‌آموزان نظام آموزش و پرورش جمهوری اسلامی ایران. پاسدار فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۲(۲۶)، ۲۹۳-۳۲۳.  
<http://noo.rs/4aksO>

- میرحیدری، مریم‌السادات، غفوری، محبوبه و بیچرانلو، عبدالله (۱۳۹۳). ارزیابی مؤلفه‌های هویت ایرانی - اسلامی و انقلابی در وب‌سایت‌های دانشگاه‌های دولتی تهران. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۴(۱۱)، ۱۷۹-۱۹۸.

[https://ciu.nahad.ir/article\\_170.html?lang=fa](https://ciu.nahad.ir/article_170.html?lang=fa)

## References

- Alipour, P. (2018). Iranian Gender Attitudes (Analysis of Gender-Generational Differences and Conflicts). in the book *Essays on Iranian Values and Attitudes*, Tehran: Cultural and Social Research.
- Azadeh, E., Navabakhsh, M. & Haghigatian, M. (2021). Differences between the Three Generations of the Islamic Revolution Regarding Social, Economic and Political Values. *Strategic Studies of Sports and Youth*, 20(53), 9-32.

<https://doi.org/10.22034/ssys.2021.454>

- Darzi Kolaei, M. R. & Agha Hosseini, A. R. (2012). The Imposed War and the Formation of new Identity. *National Studies Journal*, 13(51), 3-28.

[https://www.rjnsq.ir/article\\_99120.html](https://www.rjnsq.ir/article_99120.html)

- Duverger, M. (1997). *Political Sociology*. Translated by Abolfazl Ghazi. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

- Firahi, D. (2007). *The Relationship between Identities & Sub-Identities, Theoretical Foundations of Identity, and Identity Crisis*. Compiled by Ali Akbar Alikhani, Tehran: Institute for Humanities & Cultural and Social Studies. [In Persian]

- Hazeri, A. M. (1999). Historical identity and anthropology of the revolution: the neglected factor in the explanations of the Islamic revolution. *Matin Research Journal*, 1(3), 187-210. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1378.2.3.7.4>

- Hojatzadeh, S. A. H. (2005). Cultural, Identity Fundamentals of the Islamic Revolution. *Matin Research Journal*, 7(26), 19-44.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1384.7.26.2.4>

- Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]

- Koshki, M. S. (2008). Recognition of the Identity of the Islamic Revolution. *Journal of Islamic Revolution Studies*, 4(14), 47-74.

<https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1843-fa.html>

- Mahmoudi, S. (2018). Content Analysis of Elementary and Junior High School Textbooks in Terms of Attention to Revolutionary Identity. *Islamic Revolution*, 8(26), 29-46. <https://doi.org/10.22084/rjir.2018.14081.2146>

- Mansouri, A. & Soleimani Khashab, A. (2022). Evaluation and Role of Religious and National Identities in the Revolutionary Identity of Students in the Educational System of the Islamic Republic of Iran. *Cultural Guardian of the Islamic Revolution*, 12(26), 293-323. <http://noo.rs/4aksO>

- Mirheydari, M. S., Ghafouri, M. & Bicharanlou, A. (2014). Evaluating Components of Iranian-Islamic and Revolutionary Identity on the Websites of Public Universities in Tehran. *Culture in the Islamic University*, 4(11), 179-198. [https://ciu.nahad.ir/article\\_170.html?lang=fa](https://ciu.nahad.ir/article_170.html?lang=fa)

- Montazer Ghaem, M. M. (2000). Mass Media Identity. *National Studies Journal*, 1(4), 251-270. [https://www.rjnsq.ir/article\\_110498.html?lang=fa](https://www.rjnsq.ir/article_110498.html?lang=fa)
- Motahari, M. (1993). *Concerning the Islamic Revolution* (Vol. 9). Tehran: Sadra Publications. [In Persian ]
- Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2016, May 2). *Statements in a Meeting with Teachers and Cultural Activists*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32970>
- Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2003, February 4). *Statements in a Meeting with Officials of the Islamic Republic of Iran Broadcasting (IRIB)*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7227>
- Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2013, September 9). *Meeting with Friday Prayer Leaders from Across the Country with the Leader of the Revolution*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=23864>
- Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2021, August 3). *Statements at the Endorsement Ceremony of the Decree for the 13th Term President of the Islamic Republic of Iran*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=48413>
- Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2019, February 11). The "Second Phase of the Revolution" Statement Addressed to the Iranian Nation. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673>
- Office for the Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. (2019, October 9). *Statements in a Meeting with Elites and Top Scientific Talents*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=43719>
- Parvaneh, F., Ebrahimzadeh, I. & Nazari, D. (2016). Analyzing the Rate of Attention to Revolutionary Identity Components in the History Textbooks of the High schools (the Fields of Basic Sciences) from 1978 to 2009. *Islamic Revolution Studies*, 13(44), 29-42. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20085834.1395.13.44.2.2>
- Reshadi, M. & Alipoor, P. (2023). Analysis of the Position of Women in the Discourse of Imam Khomeini. *Research Journal of Islamic Revolution*, 13(49), 1-14. <https://doi.org/10.22084/rjir.2023.27932.3657>

- 
- Reshadi, M. & Heidarkhani, H. (2014). Evaluation tends to Basics cultural identity Islamic Revolution among youth and social factors affecting. *Research Journal of Islamic Revolution*, 4(10), 1-26. [https://rjir.basu.ac.ir/article\\_733.html](https://rjir.basu.ac.ir/article_733.html)
  - Saeedian, S. & Zarei, Gh. (2020). The Necessity of Transforming the Identity of the Islamic Revolution Based on the Agent-Structure Approach According to Ayatollah Khamenei's Votes. *Iranian Political Research*, 7(23), 30-54.  
<https://doi.org/10.22034/sej.2020.1878769.1196>
  - Sheikhvandi, D. (2000). *Formation and Enforcement of Iranian Identity*. Tehran: Baz Publications. Tehran: Baz Publications. [In Persian]
  - Soltani, A. (2008). *The power of discourse and language*. Tehran, Ney Publishing. [In Persian]
  - Zoelm, A. (2022). *Examining the Identity Components of the Islamic Revolution*. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=50416>
  - Zuhairi, M. (2017). Regional Identity and Revolutionaryness as a Political Issue. *Research Crisis of the Islamic World*, 4(3), 103-132. <http://noo.rs/jmI8h>

## Formulation of the Components of Science Policy in the Thought of Imam Khomeini

Hossein Gholipour\*<sup>1</sup>, Morteza Javanaliazar<sup>2</sup>

1. PhD in Public Policy and Decision Making, Imam Sadeq University, Tehran, Iran

2. Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies and Management, Imam Sadeq University, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
<p><b>Article type:</b> Research article</p> <p><b>Article history:</b> <b>Received:</b> November 27, 2024 <b>Received in revised from:</b> March 08, 2025 <b>Accepted:</b> April 13, 2025 <b>Published online:</b> October 22, 2025</p> <p><b>Keywords:</b> Science, Science Policy, Science Governance, Components of Science Policy, Imam Khomeini's thought.</p>  <p>*Corresponding author: <a href="mailto:gholipour@isu.ac.ir">gholipour@isu.ac.ir</a></p>	<p>Science policy, as a domain of public policymaking, requires a theoretical foundation in which the nature, mission, functions, and fundamental issues of science are clarified. Examining this theoretical foundation within Islamic thought, particularly in the perspective of Imam Khomeini, has received limited attention from researchers, and so far, Imam Khomeini's views on science policy have not been systematically articulated. This study analyzes policy-related issues of science in Imam Khomeini's works using thematic analysis with a deductive-inductive approach. Key components of science policy in Imam Khomeini's thought include the following: Believing in the discovery of science from reality, considering science as non-materialistic, and The innateness of seeking knowledge (Nature of Science). Emphasizing "self-sufficiency, independence, and honor" as the ultimate Goals of science (Mission of Science). Advocating for the active engagement of members of the academic community while acknowledging the principles of state intervention and regulation (Politics of science). Accepting both public and private sector investment in science (Economics of Science). The necessity of having a divine intention in acquiring knowledge and emphasizing the necessity of combining knowledge and moral refinement (Ethics of Science). In the end, science is out of place (Communication of Science). The policy-related aspects of these components are as follows: Extending science policy to encompass all disciplines, not limited to Islamic sciences, Organizing, developing, and advancing the academic and scientific institutions based on the principles of self-sufficiency, independence, and honor of a religious society, Promoting regulation within academic institutions by their members while accepting the principle of state intervention, Not opposing the government investment as well as the private sector in science, encouraging both men and women to learn science, the requirement of combining scientific development with the development of ethical aspects of science and the cultivation of morally oriented people, and maximum emphasis on scientific communication.</p>

**Cite this article:** Gholipour, H. & Javanaliazar, M. (2025). Formulation of the Components of Science Policy in the Thought of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 27(108), 141-176. <https://doi.org/10.22034/matin.2025.491062.232>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.**  
This is an open-access article distributed under the CC BY  
(license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

---

**Introduction And statement of the problem**

like other social phenomena, Science, is subject to policy-making and is guided through various government interventions – whether regulatory, supportive or restrictive. These policies can address macro or more detailed issues such as financing, women’s participation, relations with industry and society, etc. The answers to these issues vary depending on worldviews and value systems. Since science holds a high position in Islamic thought, the present study, focusing on Imam Khomeini’s views, seeks to answer the main question: How is science policy formulated in Imam Khomeini’s thought? This problem is answered by answering the following detailed questions:

- 1) What is the nature of science? What is the nature of academic sciences and what is their place in the geometry of religious knowledge?
- 2) What is the mission of academic science in Islamic thought and for what purpose is it pursued?
- 3) What is the relationship between the scientific community and the Islamic government? Is intervention in the institution of science by the government acceptable?
- 4) How should science be financed (public budget, market mechanism, endowment, etc.)?
- 5) What is the relationship between science and gender?
- 6) What is the ethics of science? What is the ethical mission of the scholar?
- 7) What should the scientific community’s relations with the scientific communities of the world be?

**Background**

Imam Khomeini’s words about science on the one hand, his explicit statements about universities and their key position as the source of reform and corruption in society and their role in the independence and self-sufficiency of the country on the other hand, as well as the comprehensiveness and great depth of Imam Khomeini’s thought, have attracted the attention of researchers to his thought for more precise and deeper exploration. A detailed examination of the research in this field indicates that they can be classified into eight categories: “ethics of science”, “Islamic identity of science”, “relationship of science and faith”, “relationship of science and religion”, “religious science”, “epistemology”, “views on different sciences” and “Islamic university”. However, what has not been examined so far is the examination of his thought on the components of science policy (such as the mission of science, the relationship between the science institution and the government, the relationship between science and gender, the connections between science and the science institution, etc.) and the formulation of these components in a specific logic. The present study seeks to formulate these components in his thought.

**Research Method**

a) Data Collection Method: Given that the formulation of science will be extracted from Imam Khomeini’s works, the data was collected by studying the works and examining the documents. In order to better access the relevant data, an initial framework was first designed based on the research questions so that Imam Khomeini’s works could be

collected and analyzed with these questions in mind.

b) Research Strategy: The data were examined using the “theme analysis” strategy and the “inductive-deductive” approach. Given the qualitative nature of the data in this research, it is necessary to use the qualitative method to analyze them. Among the qualitative methods, due to the research goal of identifying and extracting concepts and themes related to the formulation of science, theme analysis is more compatible with other qualitative methods - each of which is designed for specific goals and issues.

### Findings

Searching for the two keywords “science” and “knowledge” in Imam Khomeini’s works yielded 5111 and 98 results, respectively, all of which were reviewed. After analyzing the relevant data and finding themes, the theoretical components of the formulation of science in Imam Khomeini’s thought were obtained as follows.

Row	Dimension	Components
1	The nature of science	Discover the truth
		Acquisitional science: the form of an object in relation to another object
		Presence science: the presence of an object in relation to another object
		The separation of science from Material
		The innateness of seeking knowledge
2	The position of Science	Showing the path to happiness (paradise)
		Endless learning
		The greatest of virtues
		The value of science to others
3	The relationship between science and religion	The distinction between science and faith
		Harmony of science and religion
		The irreplaceability of science and religion
4	The nature of religious science	The need for connection and continuity between the Seminary and the university
		The general division of science into worldly and otherworldly
		Beneficial knowledge
		The Fluidity of Beneficial Knowledge in the Light of “Intentions “
5	The relationship between science and gender	The possibility of studying science for both men and women

Row	Dimension	Components
6	The purpose of science	Intellectual and identity independence
		Self-sufficiency and independence in country governance
		Scientific self-sufficiency
7	The ethics of scientist	Divine Intention in Acquiring Science
		Refining the soul alongside acquiring Science
		Islamic education of the young generation
8	The moral mission of the scientist	awareness and enlightenment in society
		Islamization of the university
		Preventing the infiltration of deviant elements
9	Science Communication	The placelessness of science and the maximum use of scientists from different countries

## Conclusion

The present study has examined the formation of science policy in Imam Khomeini's thought and analyzed his answers by transforming seven components into research questions. Imam Khomeini considers all sciences, including experimental sciences, valuable if they have divine intention. Therefore, science policy in his view should include all sciences. He considers the university as an institution for achieving independence and self-sufficiency of the Islamic society. The result is that science policy should be aimed at achieving the independence and self-sufficiency of the country and based on that, the institution of science should develop and improve.

Regarding government intervention in the institution of science, Imam Khomeini believed that although the main role is for academics, he also approved the regulatory intervention of the government by forming institutions such as the Supreme Council of the Cultural Revolution. Therefore, the governance of science in his thought is a combination of the role of the government and the scientific elite.

The question of financing science, because it was not a contemporary question of Imam Khomeini in Iranian society, has not been directly answered in his speech and writings. However, considering his agreement with the establishment of the Islamic Azad University, it can be said that he has no objection to government investment in science, as well as private investment.

On the issue of gender, Imam Khomeini does not consider the study of science to be limited to men and believes that Islam has called both men and women to study science. It is clear that this view leads to inclusive scientific policies.

In the field of scientific ethics, he emphasizes that science without self-cultivation is not only useless, but can be harmful. Science should be a means of approaching God. Therefore, science policy should focus on the moral and spiritual education of individuals

along with scientific development.

Imam Khomeini believes that there are no restrictions on learning science in terms of religious beliefs and that one can learn science from non-Muslims. This view opens up a broad horizon for scientific interactions and communications in science policy, making it one of the important and influential pillars of science policymaking.

## صورت‌بندی مؤلفه‌های سیاست علم در اندیشه امام خمینی<sup>۱</sup>

حسین قلی‌پور\*<sup>۲</sup> | مرتضی جوانعلی آذر<sup>۲</sup>

۱. دانش‌آموخته دکتری تصمیم‌گیری و خط‌مشی‌گذاری عمومی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

۲. استادیار دانشکده معارف اسلامی و مدیریت دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>سیاست علم به‌عنوان یکی از حوزه‌های سیاست‌گذاری عمومی، نیازمند یک مبنای نظری است که در آن، ماهیت، رسالت، کارکردها و مسائل بنیادین علم تبیین شده باشد. بررسی این مبنای نظری در اندیشه اسلامی، به‌ویژه در اندیشه امام خمینی، کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته و تاکنون دیدگاه امام درباره سیاست علم به‌صورت منسجم، صورت‌بندی نشده است. در این پژوهش، مسائل سیاستی علم در آثار امام با روش تحلیل مضمون و رویکرد قیاسی-استقرایی بررسی شده است. باور به کاشفیت علم از واقع، مادی ندانستن علم و فطری بودن علم طلبی (ماهیت علم)، تعیین «خودکفایی و استقلال» به‌عنوان (غایت علم)، تأکید بر کنشگری اعضای نهاد علم در دانشگاه‌ها در عین قائل بودن به اصل مداخله و تنظیم‌گری دولت (سیاست علم)، پذیرش سرمایه‌گذاری دولتی و بخش خصوصی در علم (اقتصاد علم)، لزوم داشتن نیت الهی در کسب علم و تأکید فراوان بر لزوم توأمانی علم و تهذیب نفس (اخلاق علم) و در نهایت بی‌مکان دانستن علم (ارتباطات علم) از مؤلفه‌های سیاستی علم در اندیشه امام خمینی است. جنبه سیاستی این مؤلفه‌ها به ترتیب عبارت است از: معطوف بودن سیاست علم به کلیه علوم (نه صرفاً علوم اسلامی)، تنظیم، توسعه و ارتقای نهاد علم بر اساس خودکفایی و استقلال جامعه دینی، تأکید بر تنظیم‌گری نهاد علم به‌وسیله اعضای نهاد علم در عین پذیرش اصل مداخله دولت، عدم مخالفت با سرمایه‌گذاری دولتی و نیز بخش خصوصی در علم، تشویق هر دو جنس زن و مرد به علم‌آموزی، الزام توأمانی توسعه علمی با توسعه جنبه‌های اخلاقی علم و پرورش نفوس مهذب و تأکید حداکثری بر ارتباطات علمی.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>تاریخچه مقاله:</b></p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۷</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۳۰</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b></p> <p>علم، سیاست علم، حکمرانی علم، مؤلفه‌های سیاست علم، اندیشه امام خمینی.</p> <p></p> <p>* نویسنده مسئول: Gholipour@isu.ac.ir</p>
<p><b>استناد:</b> قلی‌پور، حسین و جوانعلی آذر، مرتضی (۱۴۰۴). صورت‌بندی مؤلفه‌های سیاست علم در اندیشه امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۷۶-۱۴۱، ۱۰۸، ۲۷.</p> <p><a href="https://doi.org/10.22034/matin.2025.491062.2321">https://doi.org/10.22034/matin.2025.491062.2321</a></p> <p>ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی. © نویسندگان.</p>	
<p>پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و هشت / پاییز ۱۴۰۴ / صص ۱۷۶-۱۴۱</p>	

۱. این مقاله، برگرفته از رساله دکتری با عنوان «طراحی شاخص ترکیبی سنجش علم در حکمرانی علم جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر صورت‌بندی اندیشه متفکرین انقلاب اسلامی (امام خمینی، مطهری و آیت الله خامنه‌ای)» است که در سال ۱۴۰۲ در دانشگاه امام صادق (ع) دفاع شده است.

## مقدمه

علم همانند سایر موضوعاتی که در بستر اجتماعی جریان پیدا می‌کنند، موضوع سیاست‌گذاری قرار گرفته و از طریق سیاست‌ها، هدایت می‌شود. این سیاست‌گذاری از طرق مختلفی صورت می‌گیرد. گاه، دولت از طریق سیاست‌های تنظیمی، رفتار کنشگران اعضای هیأت علمی و پژوهشگران را به سویه مطلوب خود جهت می‌دهد و گاه نیز به صورت صریح‌تر از طریق حمایت‌ها و ممنوعیت‌های خود، زمینه را برای شکل‌گیری و رونق یک موضوع علمی - پژوهشی، فراهم یا ممنوع می‌کند. علاوه بر جهت‌گیری‌های کلان علم، گاه مسائل خردتری چون نحوه تأمین مالی علم، نحوه و میزان ورود زنان به علم، ارتباطات نهاد علم با صنعت و جامعه و سایر جوامع علمی و... موضوع سیاست‌گذاری قرار می‌گیرند. در واقع این موضوعات، جملگی مسائل سیاستی علم هستند که با تغییر جهان‌بینی‌ها و نظام‌های ارزشی، به نحو مختلفی پاسخ داده شده و هر کدام به‌طور مفصلی، بررسی علمی شده‌اند. به‌عنوان مثال، در خصوص تأمین مالی پژوهش (بودجه دولتی یا بودجه بخش خصوصی و بازار) و اثر آن در استقلال نهاد علم، پژوهش‌های متعددی انجام شده است (Rip and van der Meulen, 1997; Jasanoff, 1997) یا در خصوص نسبت علم و جنسیت و میزان مشارکت زنان در علم، گزارش‌ها و پژوهش‌های متعددی انجام شده است (Delamont, 1989).

## ۱. پیشینه پژوهش

سخنان امام درباره علم از یک سو و بیانات صریح ایشان درباره دانشگاه‌ها و ترسیم جایگاه کلیدی آن‌ها به‌عنوان مبدأ اصلاح یا افساد جامعه و نقش تعیین‌کننده‌شان در استقلال و خودکفایی کشور از سوی دیگر، همراه با جامعیت و عمق والای اندیشه امام، توجه پژوهشگران را به کاوشی دقیق‌تر و عمیق‌تر در اندیشه‌های ایشان جلب کرده است.

**جدول ۱: طیف موضوعات و عناوین پژوهش‌های مربوط به علم در اندیشه امام خمینی**

موضوع	عنوان	نویسنده	تاریخ نشر
اخلاق علم	تحلیل تطبیقی معیارهای اخلاق علم با مؤلفه‌های اخلاقی علمی در سیره امام خمینی	علی مبینی دهکردی و همکاران	۱۳۹۸
	مؤلفه‌های اخلاق علمی و شاگرد پروری در سیره علمی آموزشی امام خمینی	زاهد غفاری هاشجین و همکاران	۱۳۹۱
	رسالت علم و مسئولیت عالم از دیدگاه امام خمینی	سید رضا تقوی	۱۳۹۷
هویت اسلامی علم	ارزش علم و جهت‌داری علوم از دیدگاه امام خمینی	فاطمه صادق‌زاده قمصری	۱۳۸۱
	حقیقت علم از نگاه امام خمینی	سید حسن حسینی	۱۳۸۰
	علم، حجاب نورانی به روایت امام خمینی	فاطمه طباطبایی	۱۳۸۳
	ملاک‌های علم نافع از منظر اسلام و غرب با تأکید بر اندیشه امام خمینی و رهبر معظم انقلاب	سید احمد رهنمایی و احسان شهابی‌نژاد	۱۴۰۲
رابطه علم و ایمان	علم و ایمان به عقاید دینی و رابطه متقابل این دو از منظر امام خمینی	عبدالحسین خسروپناه و همکاران	۱۳۹۲
رابطه علم و دین	واکاوی مناسبات علم و دین از منظر امام خمینی	علی اصغر افتخاری‌نژاد و مهران رضایی	۱۳۹۱
	معنا و مناسبات علم و دین در اندیشه امام خمینی	حسن پناهی آزاد و سحر فرهادی	۱۴۰۳
	هماهنگی علم و دین از دیدگاه امام خمینی	محمدجواد حیدری کاشانی	۱۳۷۸
	علم و دین از دیدگاه امام خمینی و مقام معظم رهبری و مهندس بازرگان	زهرا هوشیار اکبر آبادی	۱۳۹۰

موضوع	عنوان	نویسنده	تاریخ نشر
علم دینی	ملزومات تولید علم در اندیشه امام خمینی	علی محمد صالحی	۱۳۸۳
	نظریه پردازی متقابل علم و دین از منظر امام خمینی	ابراهیم فیاض	۱۳۷۶
	احیای علم دینی در اندیشه امام خمینی	محمد هادی محمودی و همکاران	۱۴۰۳
معرفت شناسی	از علم تا عمل؛ رابطه علم و عمل در حکمت اسلامی و اندیشه امام خمینی	محمد رضا قاسمی	۱۳۸۹
	بررسی نقود آیت الله جوادی آملی به نظرات امام خمینی در باب موضوع علم	مصطفی شریفی	۱۳۹۹
	بررسی الگوی علم شناسی سنخیت محور با تأکید بر اندیشه امام خمینی	مهدی محقق و همکاران	۱۴۰۲
	رابطه علم و عمل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی	مهدیه سادات مستقیمی و حدیثه عسگری	۱۳۹۳
	سیری در آراء معرفت شناسانه امام خمینی	داود بیات	۱۳۹۰
	شناخت شناسی از منظر امام خمینی	احمد عابدی و رضا لکنزایی	۱۳۸۸
	امام خمینی و دانش تاریخ	حسن حضرتی	۱۳۸۸
نظریات در مورد علوم	آشنایی با علم هرمنوتیک و مکاتب مختلف آن با نگاهی به اندیشه امام خمینی	صدیقه میرشمسی	۱۳۸۶
	توسعه قلمرو علم اخلاق اسلامی در عصر امام خمینی	محمد عالم زاده نوری	۱۳۹۹

موضوع	عنوان	نویسنده	تاریخ نشر
نظریات در مورد علوم	علم الهی در اندیشه امام خمینی	اسماعیل دانش و قاسمعلی کوچنانی	۱۳۹۶
	تبیین و بررسی گستره علم امام(ع) از دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی	سید علی موسوی	۱۳۹۵
	بررسی علم لدنی در تفاسیر ملاصدرا و آثار عرفانی امام خمینی	زهرا یاراحمدی	۱۳۹۸
دانشگاه اسلامی	سیاست‌گذاری تحقق دانشگاه اسلامی با تأمل بر دیدگاه امام خمینی	فرانک موسوی	۱۳۹۵
	دانشگاه و دانشگاهیان از دیدگاه امام خمینی	حسنعلی احمدی فشارکی	۱۳۸۳
	جایگاه استاد دانشگاه، دانشجویان و انجمن‌های اسلامی با تکیه بر نگاه امام خمینی	بختیار نصیری‌اوانکی	۱۳۸۵
	جایگاه دانشجو و دانشگاه از دیدگاه امام خمینی و مقام معظم رهبری	علیرضا احدی	۱۳۹۱
	دانشگاه چه بود؟ چه باید باشد؟ (پرتویی از کلام امام خمینی)	محمدرضا جواهری	۱۳۷۹

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، موضوعات معرفتی متعددی درباره‌ی علم در اندیشه‌ی امام خمینی مورد پژوهش قرار گرفته است؛ اما آنچه تاکنون کمتر بدان پرداخته شده، بررسی اندیشه‌ی ایشان در خصوص مؤلفه‌های سیاست علم – همچون رسالت علم، رابطه‌ی نهاد علم و حاکمیت، رابطه‌ی علم و جنسیت و تعاملات علم و نهاد علم – و نیز صورت‌بندی این مؤلفه‌ها در قالب یک منطق منسجم است. پژوهش حاضر در پی آن است که این مؤلفه‌ها را در اندیشه‌ی ایشان صورت‌بندی و تبیین کند.

**۲. مفاهیم اساسی**

تعاریف مختلفی از علم، سیاست علم و دیگر مفاهیم کلیدی پژوهش ارائه شده است؛ برای شفاف‌سازی معنای آن‌ها در این مطالعه، برداشت مدنظر پژوهش ارائه می‌شود.

**جدول ۲: تعیین معنای مدنظر از مفاهیم اساسی پژوهش**

معنای مدنظر	مفهوم	ردیف
گزاره‌هایی حول یک محور واحد (موضوع یا غایت) که شاخه‌های مختلفی از علوم طبیعی تا علوم انسانی و فنی - مهندسی را در برمی‌گیرد.	علم	۱
حوزه‌ای علمی که بر کلان مسئله رابطه علم و دولت متمرکز است و به پرسش‌هایی همچون میزان و نوع دخالت دولت در علم، نحوه تأمین مالی علم و مسائل مشابه می‌پردازد.	سیاست علم	۲
ارائه روایتی سر راست از مؤلفه‌های نظری یک مقوله و تبیین روابط آن‌ها.	صورت‌بندی	۳

**۳. روش پژوهش**

**الف) مطالعه اسنادی، شیوه گردآوری داده‌ها:** با توجه به اینکه صورت‌بندی علم از آثار امام استخراج خواهد شد، داده‌ها از طریق مطالعه آثار و بررسی اسناد گردآوری شده‌اند. برای دستیابی بهتر به داده‌های مرتبط، ابتدا چهارچوبی اولیه بر اساس پرسش‌های پژوهش طراحی شد تا آثار امام با محوریت این پرسش‌ها گردآوری و تحلیل شوند.

چیستی علم	<b>ماهیت</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>■ تعریف فلسفی علم و تمایز با نظرات رقیب</li> <li>■ نسبت علم و دین</li> <li>■ جایگاه علم تجربی در هندسه معرفت دینی</li> </ul>	
برون‌دادهای علم و عالمان	<b>غایت</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>■ رسالت و اهداف علم</li> <li>■ رسالت علم در شاخه‌های مختلف</li> </ul>	
نسبت جامعه علمی و حکومت	<b>سیاست</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>■ دخالت در جامعه علمی، آری یا خیر؟</li> <li>■ استقلال نهاد علم، کامل یا مشروط؟</li> </ul>	
نحوه تأمین مالی علم	<b>اقتصاد</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>■ بازاری شدن علم</li> <li>■ دولتی بودن علم</li> <li>■ راه میانه علم در نسبت با بازار و دولت</li> </ul>	
استانداردها و هنجارهای اخلاقی علم	<b>اخلاق</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>■ دخالت در جامعه علمی، آری یا خیر؟</li> <li>■ استقلال نهاد علم، کامل یا مشروط؟</li> </ul>	
ارتباطات جامعه علمی	<b>ارتباطات</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>■ ارتباط دانشمندان همه رشته‌ها با یکدیگر</li> <li>■ ارتباط جامعه علمی با جامعه</li> </ul>	

نگاره ۱: چهار چوب اولیه تبیین نظام‌مند دیدگاه امام در خصوص علم

جستجوی دو کلیدواژه «علم» و «دانش» در مجموعه آثار امام، به ترتیب ۵۱۱۱ و ۹۸ نتیجه به دست داد که همگی مورد بررسی قرار گرفتند؛ با این حال، بخشی از عبارات حاوی این کلیدواژه‌ها، کمکی به صورت‌بندی علم نمی‌کردند. بخش قابل توجهی از نتایج شامل مواردی بود که با عبارت «اهل علم» به طلاب و علمای حوزه اشاره داشت، با «عَلَم» عمدتاً به اسدالله علم مربوط بود، با «علم» به معنای اطلاع و آگاهی به کار رفته بود، یا با «علم» به علم خداوند متعال اشاره داشت و غیره

**ب) تحلیل مضمون، راهبرد پژوهش:** داده‌ها با استفاده از راهبرد «تحلیل مضمون» بررسی شدند. با توجه به جنس کیفی داده‌های این پژوهش، ضروری است برای تحلیل آن‌ها، از روش کیفی استفاده شود. از میان روش‌های کیفی، به دلیل هدف پژوهش که شناسایی و استخراج مفاهیم و مضامین مرتبط با صورت‌بندی علم است، تحلیل مضمون نسبت به سایر روش‌های کیفی - که هر کدام برای اهداف و مسائل خاص دیگری طراحی شده‌اند - سازگاری بیشتری دارد. در نهایت، برای تنظیم و دقیق‌سازی دیدگاه امام خمینی، استفاده از رویکرد «استقرایی - قیاسی» ضروری است.<sup>۱</sup> این رویکرد، این امکان را می‌دهد تا ضمن بررسی متون و آثار اندیشمند، موضع و نگرش آن نسبت به موضوعات مورد مطالعه از دل داده‌ها استخراج و روشن شود.

#### ۴. تجزیه و تحلیل داده‌ها

پس از گردآوری داده‌های مرتبط، اولین مرحله در تحلیل مضمون، کدگذاری آن‌هاست که در این پژوهش نیز به همین ترتیب انجام شد. در ادامه، گزیده مختصری از جدول کدگذاری داده‌ها ارائه می‌شود.

۱. این رویکرد در کنار سایر رویکردهای پژوهشی چون «استقرایی»، «قیاسی» و «تطبیقی» در پیاز پژوهش، مورد تصریح قرار گرفت که است (دانایی فرد، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

جدول ۳: گزیده‌ای از جدول تحلیل مضمون داده‌های دیدگاه امام خمینی

ردیف	بریده متن	مضمون پایه	مضمون سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
۱	علم حصولی عبارت است از صورت شیء که حاصل برای شیء دیگر است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۸۹).	صورت شیء نزد نفس	تعریف فلسفی علم	ماهیت علم
۲	باید کوشش در راه علم و به دست آوردن تخصص در رشته‌های مختلفه اساس فعالیت دانشجویان عزیز باشد... شما عزیزان کوشش کنید که از این وابستگی بیرون آید و احتیاجات کشور خودتان را برآورید... (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۸۰).	خودکفایی و استقلال	رسالت و اهداف علم	غایت علم
۳	دانشگاه را باید شما روبه خدا ببرید، رو به معنویت ببرید و همه درس‌ها هم خوانده بشود، همه درس‌ها هم برای خدا خوانده بشود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۴۴۸).	نیت الهی در کسب علم	اخلاقیات عالم	اخلاق علم
۴	اسلام در رأس ادیانی است که از علم و تخصص تمجید کرده و مردم را دعوت کرده است... هر جا یافتید علم را، حتی از هر کافری یافتید، آن را بگیرید (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۳۶۰).	کسب علم، حتی از کافر	ارتباط دانشمندان همه کشورها با یکدیگر	ارتباطات جامعه علمی

### چیستی علم

امام، در حکمت و فلسفه، استادی برجسته بوده و سابقه حدود دو دهه تدریس فلسفه اسلامی (شرح منظومه، اسفار و...) را در طول حیات خویش داشته است. از این رو، به تناسب مباحث فلسفی، به ماهیت علم نیز پرداخته است.

### کشف واقع

علم از منظر امام خمینی، هر آن چیزی است که به واسطه آن، کشف محقق می‌شود. ایشان برای توضیح این معنا، می‌گوید همان‌طور که لفظ نور برای معنای «آنچه در نفس خودش، ظاهر بوده و ظاهر کننده دیگری است» وضع شده است، لفظ علم نیز برای آنچه به واسطه آن، کشف، محقق می‌شود، وضع شده است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۷۵)؛ بنابراین حقیقت علم، «کشف» است و این کشف و روحیه علم طلبی، ریشه در فطرت آدمی دارد؛ زیرا فطرت مطلق جوی انسان همواره به دنبال افزایش سعه علمی خود است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۲۱۲). ایشان، استدلال می‌کند اینکه در آیات و روایات، علم، «نور» معرفی شده به این خاطر است که «حقیقت نور، که عبارت از ظاهر و مکشوف بالذات و مظهر و کاشف غیر است، برای حقیقت علم، ثابت و بر آن صادق است. بلکه صدق آن بر حقیقت علم حقیقت است و بر انوار حسیه به مجاز شبهه است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۸).

### تفکیک علم حصولی و حضوری

امام در آثار خود به تقسیم‌بندی‌های گوناگون علم پرداخته است. از جمله این تقسیم‌بندی‌ها می‌توان به تقسیم علم به «حضور و حصولی»، «تفصیلی و اجمالی» و «فعلی و انفعالی» اشاره کرد که به نحو تفصیل بدان‌ها پرداخته است. نظر به کاربرد بیشتر تقسیم‌بندی اول در صورت‌بندی علم، در اینجا به آن پرداخته می‌شود.

علم حصولی عبارت است از «صورت شیء که حاصل برای شیء دیگر» است؛ اما در مقابل، علم حضوری به معنای «حضور نفس شیء برای شیء» است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۸۹). علمی که به نحو حضوری، ایجاد می‌شود عین معلوم خارجی در نفس ادراک کننده حضور دارد؛ اما در علم حصولی، این عین معلوم خارجی نیست که به واسطه

حضورش، ادراک حاصل می‌شود بلکه این صورت شیء است که نزد ادراک‌کننده حاضر می‌شود.

علوم‌ی که آدمی از طریق تعلیم و تعلم به دست می‌آورد یا از طریق آزمایش و مشاهده حاصل می‌شود، عمدتاً صبغهٔ حصولی دارند؛ زیرا آنچه از این طرق حاصل می‌شود، عمدتاً مفاهیم و روابط بین مفاهیمی است که در قالب نظریه‌ها، قضایا و مدل‌های علمی عرضه می‌شوند.

### تجرد علم

امام حقیقت علم را میرا از مادیت دانسته و آن را حقیقتی مجرد معرفی می‌کند: «حقیقت علم همانا وجودی است مجرد از ماده و هر گونه اندیشه از ماده منزه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۵). ایشان منحصر نبودن علم به محسوسات را این‌گونه توضیح می‌دهد چیزی که معقول باشد و محسوس نباشد، داخل در قلمرو علم است؛ زیرا برخلاف جهان‌بینی مادی که معیار شناخت را صرفاً «حس» می‌داند، معیار شناخت در جهان‌بینی الهی، اعم از «حس و عقل» است. ایشان با تبیین رابطه شناخت حسی و شناخت عقلی، استدلال می‌کند: «همان‌طور که موجود مادی به «مجرد» استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۲).

### مقام علم

آیا علم، صرفاً وسیله‌ای برای کسب ثروت است یا اینکه علم، اساساً برای کسب ثروت نیست اگرچه بتوان از قبل آن، ثروت نیز تولید کرد؟ پاسخ به این دست از پرسش‌ها از پایگاه دین به خصوص در عصر مدرن که علم، دچار انقلاب معنایی شده و کارکرد و ارزش دیگری یافته است، اهمیت والایی در صورت‌بندی اسلامی علم دارد.

### نشان دادن مسیر سعادت

خداوند متعال از طریق نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، که فرموده است: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص. ۱۷۷، به نقل از امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۴۵۱) طلب

علم را بر همهٔ مسلمانان، واجب، اعلام کرده است؛ زیرا از طریق علم است که انسان میتواند سعادت دنیا و آخرت را تأمین کند. از طریق آموزش است که انسان می‌تواند جوان‌ها را طوری تربیت کند که مصالح دنیا و آخرتشان را بشناسند و بر آن مراقبت کنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۵۱)؛ بنابراین اگر در نظر فرد یا جامعه‌ای، علم و علم‌آموزی، بی‌ارزش شود، مسیر سعادت گم می‌شود و گاه مسیر سعادت و شقاوت در اثر خطای ادراکی، جابجا می‌شود.

### بی‌انتهایی علم‌آموزی

اهمیت علم در این حد است که پیامبر<sup>(ص)</sup> فرموده است: «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ مَنِ الْمَهْدِ إِلَى الْإِلْحَادِ»: از گهواره تا گور دانش جویی و طلب علم لازم است. «از بچگی تا نزدیک مردن. دنیا باید با علم و با علم جهت‌دار اداره بشود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۵۲). «علم يك حقیقت غیرمتناهی است و انسان اگر در تمام عمر هم تحصیل علم را بکند باز به آخر نرسانده است؛ و لهذا سزاوار است که انسان در تمام مراحل عمر مشغول تحصیل علم باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۴۹۶).

### اعظم فضائل

تجهیز به علم و عالم شدن در اسلام، بسیار توصیه شده است. به گونه‌ای که هیچ ملت و آیینی مانند دین اسلام به علم و علم‌آموزی دعوت نکرده است؛ اما علم‌آموزی در صورتی ارزشمند است و عبادتی بزرگ محسوب می‌شود که جهت داشته باشد و جهت آن هم این است که علم‌آموزی برای کسب معرفت الله باشد (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۵۰). «بالجملة، علم و خصوصاً علم بالله و اسماء و صفات و آیات ذات مقدس و علم به آنچه مربوط است با حق تعالی از اعظم فضایل است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۱).

### ارزش‌گیری علم

یکی از نکات بسیار مهم در اندیشهٔ اسلامی، این است که آیا حصول معرفت، هدف است یا وسیله؟ آیا کسب علم، ارزش ذاتی دارد یا اینکه ارزش آن به این است که در خدمت امر مقدسی قرار بگیرد؟

علم در اندیشه امام «مطلوب غیری» است. علم به طرق براهین و فنون منطق در استدلالات، علم به مهلکات و منجیات - که در علم اخلاق مورد بررسی قرار می‌گیرد - و علم به سنن و آداب شریعت - که خود را در علم فقه نشان می‌دهد - همگی مطلوبات غیره هستند تا از طریق آن‌ها علم بالله حاصل شود. علم بالله نیز مقصود اصلی نیست بلکه ملاک و میزان کمال، معرفت الله است که در بالاترین مرتبه آن، فناء فی الله حاصل می‌شود (ر.ک. به امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۲۶۱)؛ بنابراین علم، از این جهت ارزشمند است و بدان توصیه شده است که زمینه به کمال رسیدن انسان و جامعه انسانی را فراهم می‌آورد. پس نمی‌توان علم و کسب علم را بدون اینکه منجر به عمل و طی طریق در مسیر کمال شود ارزشمند شمرد.

### نسبت علم و دین

یکی از مؤلفه‌هایی که می‌تواند در اندیشه متفکرین مختلف، متغیر باشد نسبت علم و دین است. در این مؤلفه، مشخص می‌شود که اولاً آیا بین این دو ارتباطی هست یا خیر و ثانیاً این دو چه نقشی در سعادت یا شقاوت انسان و جامعه انسانی ایفا می‌کنند. به عبارت دیگر، آیا وجود یکی از این دو، برای سعادت انسان کافی است یا اینکه هر دو باید توأمان به انسان و جامعه انسانی کمک کنند تا سعادت حاصل شود؟

### تفاوت علم و ایمان

اولین نکته در فهم نسبت علم و دین، توجه به تمایز و تفاوت علم و ایمان است. گاه به اشتباه، این دو، یکی انگاشته می‌شوند و مثلاً کسی که عالم به معارف الهیه و احکام دینی است، مؤمن بالله پنداشته می‌شود. در صورتی که علم و ایمان، حتی اگر متعلق آن‌ها یکی باشد (مثلاً وجود معاد)، دو چیز متفاوت هستند. امام می‌نویسد: «بدان که ایمان غیر از علم و ادراک است؛ زیرا که علم و ادراک، حظ عقل است و ایمان، حظ قلب است. انسان به مجرد آنکه علم پیدا کند به خدا و ملائکه و پیغمبران و یوم القیامه، او را نتوان مؤمن گفت؛ چنانچه ابلیس تمام این امور را علماً و ادراکاً می‌دانست و حق تعالی او را کافر خواند» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۸۷). تفاوت علم و ایمان را از طریق لغت نیز می‌توان فهمید؛ زیرا ایمان در

لغت به معنای وثوق و تصدیق، اطمینان و انقیاد و خضوع است، در فارسی به معنی گرویدن است، در حالی که گرویدن غیر از علم و ادراک است (امام خمینی، ۱۳۸۱، صص. ۸۹-۸۸). حال می‌توان پاسخ این پرسش را دریافت که آیا داشتن علم یا تجهیز به آن و به عبارتی عالم بودن، برای رسیدن به سعادت، کافی است یا خیر؟ از منظر امام، علمشان، برای سعادت‌مند شدن کافی نیست؛ زیرا همان‌طور که ایشان ابلیس را مثال می‌زند، ممکن است موجودی - چه انسان و چه جن - عالم باشد اما مؤمن نباشد و به واسطه کفر خود، در شقاوت بغلتد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۷).

### هماهنگی علم و دین

یکی دیگر از پرسش‌های انسان معاصر، پرسش از نسبت آموزه‌های علمی علم مدرن (کشفیات علوم طبیعی و اختراعات و صنایع جدید بشری) که عمدتاً از طریق روش تجربی به دست آمده است با آموزه‌ها و باورهای دینی است که از طریق انبیاء الهی بیان و ارائه شده است. امام، رابطه علم و دین را رابطه‌ای همراه، هماهنگ و سازگار با یکدیگر اعلام می‌کند. ایشان توضیح می‌دهد علم مدرن که خود را در نوآوری‌ها، اختراعات، ابتکارات و صنایع پیشرفته نشان می‌دهد نه تنها در اسلام نفی نشده بلکه هیچ مذهب توحیدی با آن مخالفت نکرده و نخواهد کرد و مورد تأکید اسلام و قرآن مجید است. آنچه در اسلام، نفی و به‌عنوان منکر معرفی شده است، آزادی در تمام منکرات و فحشاست که گاه در لباس تفکر مدرن خودنمایی می‌کند (ر.ک. به امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۴۰۶)؛ بنابراین بین علم و دین نه تنها تعارضی وجود ندارد، بلکه هماهنگی و سازگاری مثال‌زدنی برقرار است.

### جانشین ناپذیری علم و دین

همان‌طور که در مفهوم علم توضیح داده شد، حقیقت علم، کشف واقع است؛ بنابراین بیشترین انتظاری که می‌توان از علم داشت، روشنایی بخشی و نورانی کردن عرصه است. نمی‌توان از علم، انتظار هر کارکردی همچون تزکیه کردن انسان، تضمین سعادت او و جامعه انسانی را داشت. امام ضمن تحذیر از اکتفا به علم صرف، بارها هشدار می‌دهد که این گمان که علم، منشأ سعادت است ولو هرچه باشد، گمان اشتباهی است. بلکه گاهی

علم، منشأ بسیاری از شقاوت‌هاست؛ زیرا علم همانند چراغی است که عرصه را روشن می‌کند. حال اگر این چراغ به دست یک انسان شرور قرار گیرد، آسان‌تر و سریع‌تر می‌تواند به کشتار و توحش پردازد. همین چراغ اگر به دست دزدی باشد، بهتر می‌تواند کالاهای گرانبها را پیدا کند و بدزدد؛ بنابراین دانشگاه و حوزه همواره باید به این نکته ملتفت باشند که صرف آموزش علم و بی‌توجهی به آموزه‌های دینی، نمی‌تواند ضامن سعادت انسان و جامعه انسانی باشد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، صص. ۴۶۸-۴۶۷). در نگاه ایشان، تلازم و همراهی علم و دین در متخصصین و متفکرین است که می‌تواند سعادت را به ارمغان بیاورد و از سویی دیگر جدایی این دو است که می‌تواند شقاوت و گمراهی را به بار بیاورد.

### لزوم پیوند و پیوستگی حوزه و دانشگاه

حوزه و دانشگاه به‌عنوان دو کانون مهم تفکر، علم و فرهنگ را می‌توان تجلی دو نهاد دین و علم دانست. امام خمینی که این دو را منشأ اصلاح کشور می‌داند، مبتنی بر نگاهی که علم و دین را جانشین‌ناپذیر می‌داند و هر دو را برای اصلاح و پیشرفت کشور لازم می‌داند (ر.ک. به امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، صص. ۴۳۳-۴۳۱)، بر پیوند و پیوستگی حوزه و دانشگاه، تأکید و توصیه می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص. ۱۸۸). پر واضح است که اگر ایشان معتقد به تعارض یا هر گونه تضادی بین علم و دین بودند، به‌هیچ‌وجه این امکان وجود نداشت که حوزه و دانشگاه را به پیوستگی و تعامل با یکدیگر، توصیه کنند.

### ماهیت علم دینی

عنوان علم دینی به‌عنوان یک مسئله که می‌بایست پاسخ آن به نحو روشمند از منابع دینی استخراج شود، اگرچه از آغاز انقلاب اسلامی و بلکه پیش از آن نیز در میان روشنفکران دینی شکل گرفت، اما پرداخت جدی‌تر بدان در دهه‌های اخیر صورت گرفته است. از همین رو، امام در این خصوص سخنان صریحی در پاسخ به این مسئله ندارد؛ اما یک پرسش قدیمی‌تر میان علمای دینی وجود داشته است که اساساً آموزه‌های اسلامی، حرکت به سمت کدام علم را می‌پسندد؟ چه علمی است که اسلام، پیروان خود را به تحصیل آن فراخوانده است؟ در این زمینه امام نکات قابل توجهی دارد.

### تقسیم‌بندی کلی علم

امام کلیه علوم را به دو قسم تقسیم می‌کند: «یکی علوم دنیایی که غایت مقصد در آنها رسیدن به مقاصد دنیویه است؛ و دیگر علوم اخرویه که غایت مقصد در آنها نیل به مقامات و درجات ملکوتیه و وصول به مدارج اخرویه است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱۲)؛ بنابراین کلیه علوم را می‌توان از حیث غایت، به دو دسته دنیوی و اخروی تقسیم نمود. پس علمی را که غایت مقصد آنها، دنیایی است و صرفاً برای داشتن دنیایی بهتر - فارغ از هرگونه نتیجه اخروی - کاربرد دارند یا دنبال می‌شوند نمی‌توان علم دینی دانست. البته ایشان تصریح می‌کند که «نیات و قصود» در اینکه یک علم در کدام دسته قرار بگیرد مؤثر است، اگرچه خود علوم فی‌نفسه به دو قسم تقسیم می‌شوند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱۲). علم اخروی با مختصات مذکور را می‌توان ترجمانی از علم دینی دانست. علم اخروی یا علم دینی، علمی است که غایت مقصد در آن نیل به مقامات و درجات ملکوتیه و وصول به مدارج اخروی است. پس علم دینی، زمانی معنادار است که آن علم، مقاصد دینی را پی بگیرد و به دنبال تحقق مقاصد شریعت باشد.

### علم نافع

یکی از مفاهیمی که امام از احادیث مأثور اقتباس کرده است، مفهوم «علم نافع» است. علم نافع در اندیشه ایشان، همان علم اخروی است که توضیح داده شد؛ زیرا در هنگام توضیح و تبیین مصادیق علم نافع، از واژه علم اخروی استفاده می‌کند و سایر علوم غیر نافع را در مقابل علم اخروی قرار می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱۲).

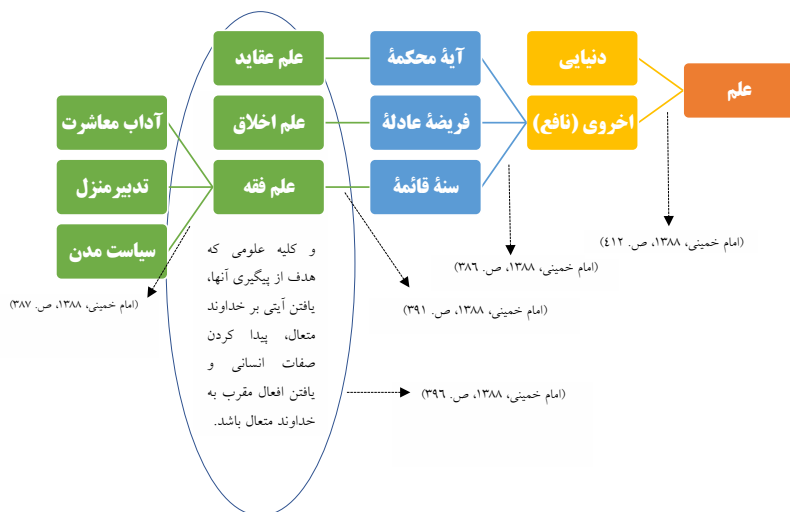
امام، بنابر آنچه در حدیث نبوی مشهور «قال النَّبِيُّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۳۲، به نقل از امام خمینی، ۱۳۸۸، ۳۸۵) «پیغمبر که درود خدا بر او و خاندانش باد فرمود: همانا علم، منحصر به سه چیز است: آیه محکمه، یا فریضه عادلّه، یا سنت قائمه. (نشانه استوار یا واجب راست یا سنت پابرجا) و غیر از اینها زیادت است» آمده است، علم نافع را منحصر به سه قسم آیه محکمه، فریضه عادلّه و سنت قائمه می‌داند و معتقد است آنچه در اسلام مورد توصیه قرار گرفته است، علم نافع است که خود سه قسم است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ۳۸۵).

قسم اول که از آن تعبیر به آیه محکمه یا نشانه‌ای استوار شده است، علوم مربوط به کمالات عقلیه و وظایف روحیه است که «علم عقاید» نامیده می‌شود. قسم دوم که از آن تعبیر به فریضه عادلانه یا واجبی متعادل‌گر شده است، علوم مربوط به اعمال قلبی و وظایف آن است که «علم اخلاق» نام‌گذاری می‌شود. قسم سوم نیز که از آن تعبیر به سنت قائمه شده است، علوم مربوط به اعمال قلبی و وظایف نشئه ظاهره نفس است که به «علم فقه» شناخته می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۹۱، ۳۸۵).

نکته مهم انحصار علوم نافع در این سه دسته علم در اندیشه امام است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۸۶). البته ایشان، سایر علوم همچون علم طب، تشریح، نجوم و هیأت و علم تاریخ را چنانچه طالب آن‌ها نظر آیت و عبرت به آن‌ها داشته باشد، از فروعات این سه قسم از علم نافع در نظر می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۹۶).

امام در تعبیری دیگر به اثر یک علم اشاره می‌کند و می‌گوید:

بدان که هر علم و عملی که انسان را از هواهای نفسانیه و صفات ابلیس دور کند و از سرکشیهای نفس بکاهد، آن علم نافع الهی و عمل صالح مطلوب است؛ و به‌عکس، هر علم و عملی که در انسان عجب و سرکشی ایجاد کند یا دست‌کم از صفات نفسانیه و ردائل شیطانیه انسان را مبرا نکند، آن علم و عمل از روی تصرف شیطان و نفس اماره است؛ و نه آن علم نافع و عمل خدایی است گرچه علم معارف اصطلاحی باشد و نه آن عمل صالح و سازگار برای روح است گرچه جامع شرایط باشد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۳۹).



### نمودار ۱: تقسیم‌بندی کلان علم و مصادیق آن

#### جایگاه علوم متعارف در هندسه معرفت دینی

امام مبتنی بر مفهوم علم نافع - که آدمی را به کانون توحید نزدیک می‌کند - تصریح می‌کند: «آنی که اسلام می‌خواهد تمام علوم، چه علوم طبیعی باشد و چه علوم غیر طبیعی باشد، آنکه از آن اسلام میخواهد، آن مقصدی که اسلام دارد، این است که تمام اینها مهار بشود به علوم الهی و برگشت به توحید بکند. هر علمی جنبه الوهیت در آن باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۴۳۵). ایشان ضمن ارج نهادن به علم طب، علوم طبیعی و کلیه علوم دانشگاهی، اکتفای صرف به استفاده دنیوی از این علوم را و ساخت معنایی علمی که گویا تنها خاصیت آنها، استفاده دنیوی است نامطلوب دانسته و بیان می‌کند که این علوم باید به جنبه الوهیت برگردند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۴۳۵).

### نسبت علم و جنسیت

یکی از پرسش‌های اندیشمندان معاصر، سؤال از نسبت علم و جنسیت است. آیا علم، خصلتی مردانه یا زنانه دارد؟ در این صورت اگر خصلتی مثلاً مردانه داشته باشد، ورود زنان به عرصه علم، چه معنایی دارد و چگونه و تا چه حد باید کنترل شود؟ اگر خصلتی زنانه دارد، ورود مردان به علم به چه معناست؟ یا اینکه در مقابل، اساساً علم، حاوی خصلتی از زنانگی یا مردانگی نیست، بلکه نسبتی یکسان با جنسیت برقرار می‌کند؟

### جنسیت‌بردار نبودن تحصیل علم

امام خمینی با استناد به حدیث نبوی «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص. ۱۷۷، به نقل از امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۴۵۱)، می‌گوید که خداوند متعال از طریق نبی مکرم، طلب علم را بر هر مسلمان چه مرد و چه زن، واجب کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۴۵۱).

### غایت علم

رسالت علم، اصلی‌ترین مؤلفه در صورت‌بندی علم است؛ زیرا سایر مؤلفه‌ها، به نوعی - کم‌وبیش - متأثر از این مؤلفه هستند. اینکه اساساً علم برای چیست؟ و قرار است چه خلأی را پر کند؟ آن سؤال اساسی است که پاسخ آن نیز نقش مهمی در تنظیم‌گری و حکمرانی علم ایفا می‌کند.

### خودکفایی و استقلال

امام وقتی در باب اهمیت علم برای سرنوشت کشور سخن به میان می‌آورد، اهمیت علوم هویت‌سازی چون علوم اسلامی و علوم دانشگاهی مانند پزشکی را همگی درگرو خودکفایی و استقلال مؤمنین می‌داند و تحذیر می‌دهد که اساساً این خواسته دشمن است که طلاب علوم دینی و دانشجویان دانشگاهی نسبت به علم و درس خواندن، احساس بی‌فایده‌گی کنند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص. ۳۲۶).

استقلال و وابسته نبودن به بیگانگان، دارای دو جنبه نرم و سخت است. جنبه نرم استقلال و خودکفایی، شامل عناصر هویتی، فکری و فرهنگی است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۳۹۲). جنبه سخت استقلال و خودکفایی، شامل حفظ امنیت و تمامیت

ارضی، داشتن عالمان متخصص در حوزه‌های مختلف و عواملی از این قبیل است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص. ۸۰).

همچنین پیش‌تر در هنگام تبیین تقسیم کلان علم به علم دنیایی و اخروی، به این نکته توجه داده شد که یکی از عوامل مؤثر در تعیین جایگاه علوم در اینکه در کدام دسته قرار بگیرند، «نیات و قصود» است. به طوری که می‌توان علوم دنیایی که کاربرد آن‌ها برای بهبود زیست دنیوی است را هم به واسطه نیت الهی و به منظور به کارگیری آن علوم در راستای رسیدن به مقاصد الهی همچون تأمین استقلال، خودکفایی و عزت مؤمنین، در دسته علوم اخروی قرار داد؛ زیرا در این صورت، غایت مقصد در این علوم، صرفاً پرداخت بهتر و بیشتر به دنیا نیست بلکه غرض از پرداخت به مسائل دنیوی، نیل به مقصد الهی و اخروی است. یکی از مقاصد الهی که تحقق آن از طریق علوم دنیایی و فعالیت در سنگر دانشگاه، امکان‌پذیر است، مبارزه با بیگانگان در عرصه‌های مختلف حیات و تلاش برای قطع وابستگی کشور به آن‌هاست.

اگر دانشگاه‌ها خالی از مردانی دانشمند و متخصص شوند، اجانب منفعت طلب چون سرطان در تمام کشور ریشه دوانده و زمام امور اقتصادی و علمی ما را در دست می‌گیرند و سرپرستی می‌کنند. باید جوانان با این فکر غلط استثماری مبارزه کنند؛ و بهترین و مؤثرترین مبارزه با اجنبی، مجهز شدن به سلاح علم دین و دنیاست؛ و خالی کردن این سنگر و دعوت به خلع این سلاح، خیانت به اسلام و مملکت اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۳۲۶-۳۲۷).

### خودکفایی علمی

خودکفایی به معنای واقعی کلمه، زمانی برای یک جامعه محقق می‌شود که در علم نیز خودکفا باشد و برای دستیابی به معلومات و یافته‌های علمی، وابسته به علم دیگران نباشد؛ زیرا ممکن است جامعه‌ای با تسلط به علم روز، بتواند امورات خود را بدون وابستگی به دیگران، به نحو موقتی مدیریت کند؛ اما پویایی نیازها و مسائل جامعه از یک سو و پیشرفت مستمر علم از سوی دیگر، سبب می‌شود که این استقلال، زمانی به معنای واقعی کلمه تحقق پیدا کند که در واقع علم مورد نیاز جامعه نیز بر اساس تلاش‌ها و دستاوردهای درونی جامعه

به دست آمده باشد. در این صورت است که امتناع دیگران از ارائه دستاوردهای علمی به آن جامعه، نمی‌تواند منجر به عقب‌ماندگی و توقف پیشرفت آن جامعه شود. امام خمینی علاوه بر استقلال فکری و هویتی و تربیت متخصص مورد نیاز جامعه در عرصه‌های مختلف به خودکفایی علمی دانشگاه‌ها، تأکید کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۸).

## ۱-۲. اخلاق علم<sup>۱</sup>

امروزه یکی از مفاهیم و عبارات جاافتاده و مرسوم، مفهوم «اخلاق حرفه‌ای» است. این مفهوم، اشاره به اخلاقیاتی دارد که در یک حرفه خاص مورد توجه قرار می‌گیرد. یکی از این حرف، «اخلاق علم» است که اشاره به اخلاقیات فعالیت‌های علمی عالمان دارد؛ اما در یک نگاه وسیع‌تر، وظایف و تکالیفی را که بر عهده عالم است می‌توان ذیل مفهوم اخلاق علم گنجانند. به همین خاطر اخلاق علم را در دو بخش مورد توجه قرار می‌دهیم. اخلاقیات علم که به ملاحظات اخلاقی عالم در فعالیت‌های علمی اشاره دارد و رسالت اخلاقی عالم که ناظر به تکالیف و وظایف اخلاقی شخص عالم است.

## اخلاقیات علم

### نیت الهی در کسب علم

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد مهم‌ترین مؤلفه اخلاقی عالمان در پیگیری علم در اندیشه امام، نیت الهی است. یعنی «نیات و قصود» تعیین‌کننده دنیایی، اخروی و نافع بودن یک علم، هستند. به این معنا که اگر نیت متعلم از یادگیری و پیگیری یک علم، نیتی الهی برای

---

۱. علی‌رغم جستجوی انجام شده در آثار امام، داده‌هایی ناظر به اقتصاد علم و سیاست علم به طور مستقیم یافت نشد. به‌عنوان مثال، ناظر به اقتصاد علم، عبارت «معیشت عالمان» در مجموعه آثار امام جستجو شد، ولی نه تنها هیچ نتیجه‌ای دربرنداشت، بلکه جستجوی واژه «معیشت» نیز تنها ۱۶ نتیجه دربرداشت که مرتبط با موضوع علم نبود. علاوه بر این، لازم به ذکر است که در برخی از نقل قول‌ها و خاطرات منقول از امام، داده‌هایی در این زمینه یافت می‌شود، ولی به دلیل اتقان علمی، در این پژوهش صرفاً از داده‌های مستقیم متفکر استفاده شده است.

به کارگیری آن در مقصدی الهی باشد، آن علم، علم نافع و اگر نیت متعلم از دنبال کردن علم، نیتی دنیوی برای به کارگیری آن در مقصدی دنیوی باشد، آن علم، علمی دنیایی خواهد بود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۴۱۲). امام، مبتنی بر این نگاه سیال به علم نافع، معتقد است که دانشگاه‌ها نیز باید به کانونی معنوی تبدیل شوند. به طوری که همهٔ درس‌های دانشگاهی نیز برای خدا خوانده شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص. ۴۴۸).

### تهذیب در کنار تحصیل

همان‌طور که ذیل عنوان «جانشین ناپذیری علم و ایمان» توضیح داده شد، سعادتمند شدن یک فرد و یک ملت از طریق اکتفای به علم، امکان‌پذیر نیست. بلکه علم و ایمان و به تعبیر دیگر تخصص و تعهد در کنار یکدیگر در وجود یک فرد و یک ملت است که می‌تواند زمینه‌ساز سعادت باشد. مبتنی بر این نگاه، امام معتقد است اگر نگاه وسیعی به همهٔ دنیا و همهٔ دانشگاه‌های داشته باشیم، این واقعیت آشکار می‌شود که تمام مصیبت‌هایی که برای بشر پیش آمده است، ریشه در مراکز علمی همچون دانشگاه و تخصص‌های دانشگاهی داشته است. چنانکه ابزارهای فناورانه پیشرفته علمی از جنگی و غیرجنگی، ساخته و پرداخته دانشمندان بوده است. بسیاری از فسادهایی که در ملت‌ها به وجود آمده از حوزه‌های علمیه‌ای بوده است که متعهد به دستورات اسلامی نبوده‌اند. تمام این ادیانی که ساخته شده از دانشمندان و علما سرچشمه گرفته است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص. ۴۱۳).

### تربیت اسلامی نسل جوان

یکی از فرصت‌ها و امکان‌هایی که به نحو گسترده‌تر و مؤثرتری در اختیار اهل علم قرار دارد، محیط تربیتی مدارس و دانشگاه‌ها است. معلم و استاد علاوه بر نقش تعلیمی خود، نقش بسیار مهم تربیتی دارند. علاوه بر گفتار، باورها و ارزش‌هایی که معلم و استاد دارند و عملاً در محیط مدرسه و دانشگاه به آن‌ها پایبند هستند، اثر مهم تربیتی بر روی متعلمین می‌گذارد؛ بنابراین با التفات به نقش ذاتاً تربیتی استاد و معلم در محیط علمی، تلاش برای تربیت صحیح اسلامی متعلمین، آن رسالت و نقش مهمی است که بر عهده عالمان است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۴۷۷).

## رسالت اخلاقی عالمان

### آگاهی‌بخشی و روشنگری

ارتباط با جامعه و بدنه عامه مردم، از جمله وظایفی است که امام از عالمان انتظار دارد. به عبارت دیگر، وظایف عالمان، صرفاً این نیست که در کلاس درس شرکت کنند و برای دانشجویان و طلاب، تدریس کنند. بلکه علاوه بر این، به خاطر علم و فهم ویژه‌ای که پیدا کرده‌اند، لازم است با بدنه مردم مرتبط باشند، به آن‌ها آگاهی ببخشند و جوانان را از آنچه زیر پرده است مطلع کنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۴۱۲). این مهم، رسالت خاص تری برای علمای اسلام و طلاب علوم دینی ایجاب می‌کند که عبارت است از وظیفه «روشنگری و تبلیغ» «و آن چیزی که الآن بر شما آقایان اهل علم و طلاب محترم و فضیلتی معظم... هست این است که باید متفرق بشوید در بلاد و مسائل ما را به بلاد تبلیغ بفرمایید. در بلاد، در آن جاهای دورافتاده این مسائل را تبلیغ بکنید...» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص. ۸۴).

### اسلامی کردن دانشگاه

امام یکی از وظایف دانشگاهیان را اسلامی کردن دانشگاه‌ها می‌داند. در واقع، نکته جالب توجه این است که ایشان، اسلامی کردن دانشگاه را از خود دانشگاهیان (استادان و دانشجویان) انتظار دارد. دلیل این ادعا، طرح این مأموریت در جمع استادان و دانشجویان بوده است. از جمله اینکه ایشان در جمع پزشکان، استادان و دانشجویان شیراز می‌گوید: «دانشگاه را باید جدیت کرد، جدیت بکنید دانشگاه را درستش کنید، دانشگاه را اسلام‌یاش کنید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۶۴).

### جلوگیری از نفوذ عناصر منحرف

دانشگاه‌ها و مراکز علمی به واسطه اینکه هم‌محل و پایگاهی برای فعالیت جوانان هستند و هم دارای حساسیت و اهمیت راهبردی در پیشرفت کشور هستند، همواره مورد توجه دشمنان و اخلال‌گران بوده‌اند. به طوری که در مقاطع مختلف زمانی و در مواقع گوناگون، اخلال‌هایی در این مراکز به وجود آورده‌اند. امام، در هنگام مخاطب جوانان دانشگاهی،

ضمن توصیه به کوشش حداکثری در کسب علوم و فنون برای اعتلای کشور خود، از آن‌ها می‌خواهد «که از نفوذ عناصر منحرف و وابسته به چپ و راست، قاطعانه جلوگیری کنند و نگذارند محیط مقدس دانشگاه، آلوده به اغراض منحرفان و وابستگان به اجانب گردد» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۸۴). تأکید امام بر این است که با توجه به خالی بودن دست اخلاص‌گران از منطق و ادعای منطقی، خود دانشگاهی‌ها و دانشسراها و خود اساتید در این مقابله با عناصر منحرف کمک کنند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص. ۵۴۳).

### ارتباطات علم

#### ارتباط دانشمندان با دانشمندان سایر کشورها

##### کسب علم، حتی از کافر

یکی از موضوعاتی که دایره ارتباطات و تعاملات انسانی عالمان را تعیین می‌کند، موضوع پذیرش یا عدم پذیرش علم از دیگران و افرادی است که ممکن است بی‌دین باشند. امام با تأسی از احادیث و کلام اهل‌بیت<sup>(ع)</sup>، معتقد است که مرزهای جغرافیایی و حتی عقیدتی، نمی‌تواند محدودیتی برای علم‌آموزی ایجاد کند؛ زیرا اسلام با تخصص موافق است و همواره از علم و تخصص تمجید و مردم را به آن دعوت کرده است: «حتی دعوت کرده است که هر جا یافتید علم را، حتی از هر کافری یافتید، آن را بگیرید، اما باید بگیرید و در خدمت اسلام و کشور باشید، نه علم را بگیرید و بر ضد کشور خودتان استعمال کنید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص. ۳۶۰).

جدول ۴: مؤلفه‌های نظری صورت‌بندی علم از منظر امام خمینی

مؤلفه‌ها	بعد	ردیف
کشف واقع	ماهیت علم	۱
علم حصولی: صورت شیء نزد شیء دیگر		
علم حضوری: حضور شیء نزد شیء دیگر		
تجرد علم از ماده		
فطری بودن علم‌طلبی	مقام علم	۲
نشان دادن مسیر سعادت		
بی‌انتهایی علم‌آموزی		
اعظم فضائل		
ارزش‌گیری علم	نسبت علم و دین	۳
تمایز علم و ایمان		
هماهنگی علم و دین		
جانشین‌ناپذیری علم و دین		
لزوم پیوند و پیوستگی حوزه و دانشگاه	ماهیت علم دینی	۴
تقسیم کلی علم به دنیایی و اخروی		
علم نافع		
سیالیت علم نافع در پرتو «نیات و قصد»		
جنسیت‌بردار نبودن تحصیل علم	نسبت علم و جنسیت	۵

مؤلفه‌ها	بعد	ردیف
استقلال فکری و هویتی	غایت علم	۶
خودکفایی و استقلال در اداره جامعه		
خودکفایی علمی		
نیت الهی در کسب علم	اخلاقیات عالم	۷
تهذیب در کنار تحصیل علم		
تربیت اسلامی نسل جوان		
آگاهی بخشی به جامعه و روشنگری	رسالت اخلاقی عالم	۸
اسلامی کردن دانشگاه		
جلوگیری از نفوذ عناصر منحرف		
بی‌مکانی علم و استفاده حداکثری از دانشمندان کشورهای مختلف	ارتباطات علم	۹

### نتیجه‌گیری

مسئله پژوهش حاضر، نحوه صورت‌بندی سیاست علم در اندیشه امام خمینی بود که از طریق تبدیل هفت مؤلفه سیاستی علم به هفت پرسش پژوهشی، دنبال شد. اکنون پاسخ این پرسش‌ها به ترتیب آورده شده و ثمره سیاستی هر یک در سیاست علم، تبیین می‌شود. امام، مبتنی بر مبانی حکمی و روایی، ماهیت علم را کشف واقع می‌داند. ایشان با عنایت به مفهوم «علم نافع» - برگرفته از احادیث مأثوره - معتقدند که اگرچه مصادیق اصلی آن، سه علم «عقاید»، «اخلاق» و «فقه» است، ولی سایر علوم و از جمله علوم دنیایی نیز اگر به قصد مطالعه آیتی بر ذات قدس ربوبی، دست یافتن به صفات الهی - انسانی و جستجوی افعال مقرب الهی پیگیری شوند، مصداق آن خواهند بود. به همین خاطر ایشان، علوم دانشگاهی را نیز چنانچه با چنین قصدی دنبال شوند، مصداق علم نافع می‌داند و ضمن توجه دادن دانشگاهیان به جنبه الوهیت علوم طبیعی و تجربی، بیان می‌کند که آنچه

اسلام از عالمان می‌خواهد برگرداندن همه علوم به جنبه الوهیتشان است. ثمره این دیدگاه در سیاست علم این است که سیاست حاکمیت اسلامی، صرفاً معطوف به علوم اسلامی حوزوی نیست، بلکه کلیه علوم را در برمی‌گیرد.

ایشان، غایات «خودکفایی و استقلال» جامعه اسلامی را برای علم دانشگاهی ترسیم می‌کند و رسالت دانشگاه را تأمین این غایات می‌داند و معتقد است دشمن از طریق به حاشیه راندن دغدغه‌های دانشگاه، به دنبال تأمین نشدن این غایات است. ایشان ریشه عقب‌ماندگی ملت ایران را در غرب‌زدگی عده‌ای از نخبگان - که دانشگاهی نیز بودند - می‌داند و معتقد است چنانچه دانشگاه که مرکز تربیت نخبگان علمی است از وابستگی فکری به شرق و غرب رهایی یابد می‌تواند مرکزی برای خدمت به خود ملت باشد. امام حتی هنگامی که مفهوم «دانشگاه اسلامی» را مطرح می‌کند، به استقلال فکری دانشگاه از مکاتب فکری غرب و شرق اشاره می‌کند و می‌گوید مقصود از دانشگاه اسلامی، این است که انسان‌ها، تربیت صحیحی بیابند و وابسته به شرق و غرب نباشند. پس سیاست علمی حاکمیت اسلامی باید به گونه‌ای باشد که دانشگاه‌ها و دانشگاهیان، دائماً بتوانند بر خودکفایی، استقلال و عزت جامعه دینی بیفزایند و مبتنی بر این، توسعه و ارتقا یابند. از نکته فوق، به‌طور غیرمستقیم، پاسخ سؤال سوم پژوهش که پرسش از مداخله یا عدم مداخله دولت در نهاد علم بود نیز به دست می‌آید. ایشان، جدیت برای جلوگیری از نفوذ دشمن در علم و حتی اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها را از خود اهل علم و دانشگاهیان انتظار دارد و این نیز نشان‌دهنده نقش پررنگ اعضای نهاد علم در اندیشه ایشان در تنظیم نهاد دانشگاه است. هرچند تشکیل یک نهاد حاکمیتی همچون شورای عالی انقلاب فرهنگی به فرمان ایشان نیز، نشان‌دهنده مداخله تنظیم‌گراانه دولتی نیز هست؛ بنابراین حکمرانی نهاد علم، در اندیشه امام، حداقل دو بازیگر اصلی دارد: اعضای نهاد علم و حاکمیت.

پرسش از تأمین مالی علم، به دلیل اینکه سؤال معاصر امام در جامعه ایرانی نبوده، عملاً با پاسخ مستقیمی از گفتار و نوشتار ایشان همراه نشده است. بلکه با توجه به جمعیت زیاد آماده ورود به دانشگاه‌ها و کمبود دانشگاه‌ها و امکانات دولتی در زمانه زیست امام، سؤال معاصر ایشان، این بوده که چگونه می‌توان این نیاز را پاسخ داد که با طرح ایده دانشگاه آزاد

اسلامی از سوی دیگران، ایشان عملاً آن را پذیرفت. لذا حداقل می‌توان گفت که مخالفتی با سرمایه‌گذاری دولتی و نیز بخش خصوصی در علم ندارد. امام، مبتنی بر احادیث اسلامی، تحصیل علم را منحصر به جنس خاصی نمی‌داند؛ بنابراین وجه سیاستی این دیدگاه، این است که حاکمیت اسلامی، علم و تحصیلات علمی را محدود به یک جنسیت نمی‌داند و لازم است مرد و زن را تشویق به علم‌آموزی کند.

امام، مباحث مفصلی را در خصوص اخلاق علم و اهل علم در گفتار و نوشتار خود داشته است و این موضوع در اندیشه ایشان، بسیار پررنگ است. ایشان تأکید می‌کند که علم می‌تواند به حجایی بزرگ بدل شود و جلوی رشد آدمی را بگیرد؛ بنابراین همواره آدمی باید به جنبه مقدماتی و ارزش‌گیری علم توجه داشته باشد و هیچ‌گاه علم را نه به‌عنوان هدف بلکه به‌عنوان مقدمه، در نظر داشته باشد و علم را وسیله‌ای برای تقرب به خدا پی بگیرد و به رسالت خویش عمل کند. همچنین یکی از موضوعات بسیار پر تکرار در کلام امام، این است که علم باید در کنار تهذیب نفس باشد و الا نه تنها سودی ندارد بلکه مضر نیز هست. جنبه سیاستی این دیدگاه، این است که حاکمیت اسلامی، در کنار توسعه علم و فعالیت علمی، الزاماً باید به توسعه جنبه‌های اخلاقی علم و پرورش نفوس مهذب، همت گمارد و صرفاً به توسعه علم و نهاد علم، اقدام نکند.

امام، معتقد است برای علم‌آموزی، محدودیت اعتقادی وجود ندارد و می‌توان از افراد بی‌اعتقاد به معتقدات اسلامی نیز کسب علم کرد. این دیدگاه، باب وسیعی را در باب سیاست «ارتباطات علمی» باز می‌کند و این موضوع را در سیاست علم، پر وزن و پر اهمیت، قرار می‌دهد.

## منابع

- احدی، علیرضا (۱۳۹۱). جایگاه دانشجو و دانشگاه از دیدگاه امام خمینی و مقام معظم رهبری. اصفهان: کانون پژوهش.
- احمدی‌فشارکی، حسن علی (۱۳۸۳). دانشگاه و دانشگاهیان از دیدگاه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اردبیلی، سید الغنی (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- افتخاری‌نژاد، علی‌اصغر و رضایی، مهران (۱۳۹۱). واکاوی مناسبات علم و دین از منظر امام خمینی. معرفت، ۲۱(۱۷۵)، ۷۳-۸۶. <https://marifat.nashriyat.ir/node/2541>
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بیات، داود (۱۳۹۰). سیری در آراء معرفت‌شناسانه امام خمینی. آیین حکمت، ۳(۸ و ۹)، ۳۱-۶۹. [https://pwq.bou.ac.ir/article\\_10291.html](https://pwq.bou.ac.ir/article_10291.html)
- پناهی‌آزاد، حسن و فرهادی، سحر (۱۴۰۳). معنا و مناسبات علم و دین در اندیشه امام خمینی. فلسفه دین، ۲۱(۲)، ۱۴۵-۱۵۸. <https://doi.org/10.22059/jpht.2024.369072.1006010>
- تقوی، سید رضا (۱۳۹۷). رسالت علم و مسئولیت عالم از دیدگاه امام خمینی. تهران: وزارت جهاد کشاورزی.
- جواهری، محمدرضا (۱۳۷۹). دانشگاه چه بود؟ چه باید باشد؟ (پرتویی از کلام امام خمینی). مشهد: محقق.
- حسینی، سید حسن (۱۳۸۰). حقیقت علم از نگاه امام خمینی. فروغ اندیشه، ۱(۱)، ۶۴-۵۵.

- حضرتی، حسن (۱۳۸۸). امام خمینی و دانش تاریخ. پژوهشنامه متین، ۱۱(۴۳)، ۲۵-۴۵.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1388.11.43.2.6>
- حیدری کاشانی، محمد جواد (۱۳۷۸). هماهنگی علم و دین از دیدگاه امام خمینی. معرفت، ۸(۳۱)، ۸۶-۹۸.
- خسروپناه، عبدالحسین، شفابخش، علی و لقمان‌نیا، زینب (۱۳۹۲)، علم و ایمان به عقاید دینی و رابطه متقابل این دو از منظر امام خمینی. آیین حکمت، ۵(۱۷)، ۷-۳۸.  
[https://pwq.bou.ac.ir/article\\_10377.html](https://pwq.bou.ac.ir/article_10377.html)
- دانایی‌فرد، حسن (۱۳۸۸). تحلیلی بر موانع تولید دانش در حوزه علوم انسانی: رهنمودهایی برای ارتقای کیفیت ظرفیت سیاست ملی علم ایران. فصلنامه سیاست علم و فناوری، ۲(۱)، ۱۶-۱.  
[/https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080840.1388.2.1.2.5](https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080840.1388.2.1.2.5)
- دانش، اسماعیل و کوچنایی، قاسمعلی (۱۳۹۶). علم الهی در اندیشه امام خمینی. پرتو خرد، ۸(۱۴)، ۱۱۳-۱۳۴.
- رهنمایی، سید احمد، شهابی‌نژاد، احسان (۱۴۰۲). ملاک‌های علم نافع از منظر اسلام و غرب با تأکید بر اندیشه امام خمینی و رهبر معظم انقلاب. معرفت، ۳۲(۳۰۴)، ۶۷-۷۷.  
<https://marifat.nashriyat.ir/node/4271>
- شریفی، مصطفی (۱۳۹۹). بررسی نقود آیت الله جوادی آملی به نظرات امام خمینی در باب موضوع علم. آفاق فقهت، ۱(۲)، ۳۳-۵۸.
- صادق‌زاده قمصری، فاطمه (۱۳۸۱). ارزش علم و جهت‌داری علوم از دیدگاه امام خمینی. مصباح، ۱۱(۴۱)، ۵۵-۷۲.
- صالحی، علی محمد (۱۳۸۳). ملزومات تولید علم در اندیشه امام خمینی. اندیشه انقلاب اسلامی، ۴(۹)، ۲۹-۴۹.
- طباطبایی، فاطمه (۱۳۸۳). علم، حجاب نورانی به روایت امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۶(۲۵)، ۶۵-۸۸.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1383.6.25.5.8>
- عابدی، احمد و لکزایی، رضا (۱۳۸۸). شناخت‌شناسی از منظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۰(۴۱)، ۱۱۱-۱۲۶.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1387.10.41.7.0>

- حسین قلی‌پور، مرتضی جوانعلی آذر: صورت‌بندی مؤلفه‌های سیاست علم در اندیشه امام خمینی (ع) ۱۷۱
- 
- عالم‌زاده نوری، محمد (۱۳۹۹). توسعه قلمرو علم اخلاق اسلامی در عصر امام خمینی. مدیریت دانش اسلامی، ۲(۳)، ۱۲۴-۱۵۱.  
<https://doi.org/10.22081/jikm.2021.56480.1032>
- غفاری هاشجین، زاهد، کشاورز شگری، عباس، میرزامحمدی، محمدحسن و امروزامینی، نرگس (۱۳۹۱). مؤلفه‌های اخلاق علمی و شاگرد پروری در سیره علمی آموزشی امام خمینی. تربیت اسلامی، ۷(۱۵)، ۶۵-۸۸.  
[https://islamicedu.rihu.ac.ir/article\\_30.html](https://islamicedu.rihu.ac.ir/article_30.html)
- فیاض، ابراهیم (۱۳۷۶). نظریه‌پردازی متقابل علم و دین از منظر امام خمینی. مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۱(۱)، ۲۳-۲۹.
- قاسمی، محمدرضا (۱۳۸۹). از علم تا عمل؛ رابطه علم و عمل در حکمت اسلامی و اندیشه امام خمینی. حکمت رضوی، ۹(۲۲ و ۲۳)، ۵۳-۷۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مبینی دهکردی، علی، اسکندری‌پور، تورج و کشاورز، شهره (۱۳۹۸). تحلیل تطبیقی معیارهای اخلاق علم با مؤلفه‌های اخلاقی علمی در سیره امام خمینی. مطالعات مدیریت راهبردی دفاع ملی، ۳(۱۰)، ۳۵-۶۶.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.74672588.1398.3.10.2.6>
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محقق، مهدی، محقق، محمود و صالح‌پور، مظاهر (۱۴۰۲). بررسی الگوی علم‌شناسی سنخیت‌محور با تأکید بر اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۵(۱۰۱)، ۹۳-۱۰۶.  
<https://doi.org/10.22034/matin.2021.280077.1866>
- محمودی، محمدهادی، یوسفی ثانی، سید محمود، پازوکی، شهرام و حسین‌پور، غلامرضا (۱۴۰۳). احیای علم دینی در اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۶(۱۰۲)، ۷۹-۹۶.  
<https://doi.org/10.22034/matin.2022.284406.1877>
- مستقیم، مهدیه سادات و عسگری، حدیثه (۱۳۹۳). رابطه علم و عمل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی. پژوهش‌نامه اخلاق، ۷(۲۶)، ۱۱۳-۱۳۲.
- موسوی، سید علی (۱۳۹۵). تبیین و بررسی گستره علم امام علیه‌السلام از دیدگاه علامه طباطبایی و امام خمینی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
- موسوی، فرانک (۱۳۹۵). سیاست‌گذاری تحقق دانشگاه اسلامی با تأمل بر دیدگاه امام

- خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۸(۷۳)، ۱۲۷-۱۴۳.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1395.18.73.7.0>
- میر شمسی، صدیقه (۱۳۸۶). آشنایی با علم هرمنوتیک و مکاتب مختلف آن با نگاهی به اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۰(۳۸)، ۱۴۳-۱۶۳.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1387.10.38.7.4>
- نصیری‌اوانکی، بختیار (۱۳۸۵). جایگاه استاد دانشگاه، دانشجویان و انجمن‌های اسلامی با تکیه بر نگاه امام خمینی. یاسوج: چویل.
- هوشیار اکبرآبادی، زهرا (۱۳۹۰). علم و دین از دیدگاه امام خمینی و مقام معظم رهبری و مهندس بازرگان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: مرکز پیام نور تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- یاراحمدی، زهرا (۱۳۹۹). بررسی علم لدنی در تفاسیر ملاصدرا و آثار عرفانی امام خمینی. کرمانشاه: بنیان مرصوص.
- Abedi, A. & Lakzaei, R. (2009). Epistemology from Imam Khomeini's perspective. *Matin Research Journal*, 10(41), 111-126.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1387.10.41.7.0>
- Ahadi, A. (2012). *The Status of Students and Universities from the Perspective of Imam Khomeini and the Supreme Leader*. Isfahan: Research Center. [In Persian]
- Ahmadi-Fesharaki, H. A. (2004). *University and Academics from the Perspective of Imam Khomeini*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Alamzadeh Noori, M. (2020). Expansion of the domain of Islamic ethics in the era of Imam Khomeini. *Islamic Knowledge Management*, 2(3), 124-151. <https://doi.org/10.22081/jikm.2021.56480.1032>.
- Ardabili, S.A. (2013). *Philosophy speeches of Imam Khomeini*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Bayat, D. (2011). A Study of Imam Khomeini's Epistemological Views.

- Ayin-e Hikmat, 3(8–9), 31–69. [https://pwq.bou.ac.ir/article\\_10291.html](https://pwq.bou.ac.ir/article_10291.html)
- Danaeifard, H. (2009). An analysis of barriers to knowledge production in the field of humanities: Guidelines for enhancing the quality of Iran's national science policy capacity. *Science and Technology Policy Quarterly*, 2(1), 1–16. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20080840.1388.2.1.2.5>
  - Danesh, E. & Kochenani, Q. (2017). Divine knowledge in the thought of Imam Khomeini. *Partow-e Kherad*, 8(14), 113–134.
  - Delamont, Sara (1989), *Knowledgeable Women: Structuralism and the Reproduction of Elites*. London: Routledge.
  - Eftekhari-Nejad, A. Rezaei, M. (2012). An Analysis of the Relationship Between Science and Religion from the Perspective of Imam Khomeini. *Ma'refat*, 21(175), 73–86. <https://marifat.nashriyat.ir/node/2541>
  - Fayyaz, E. (1997). The mutual theorization of science and religion from Imam Khomeini's viewpoint. *Epistemic Studies in Islamic University*, 1(1), 23–29.
  - Ghaffari Hashjin, Z. Keshavarz-Shakari, A. Mirza-Mohammadi, M. H. & Amor-Ramini, N. (2012). Components of scientific ethics and mentorship in the educational tradition of Imam Khomeini. *Islamic Education*, 7(15), 65–88. [https://islamicedu.rihu.ac.ir/article\\_30.html](https://islamicedu.rihu.ac.ir/article_30.html)
  - Hazrati, H. (2009). Imam Khomeini and the Science of History. *Matin Research Journal*, 11(43), 25–45. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1388.11.43.2.6>
  - Heydari Kashani, M. J. (1999). The Harmony of Science and Religion from the Perspective of Imam Khomeini. *Ma'refat*, 8(31), 86–98.
  - Hoshyar Akbarabadi, Z. (2011). Science and religion in the view of Imam Khomeini, the Supreme Leader, and Mehdi Bazargan. *Master's thesis*, Tehran Payam Noor Center, Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
  - Hosseini, S. H. (2001). The Truth of Science from Imam Khomeini's Perspective. *Forugh-e Andisheh*, 1(1), 55–64.
  - Jasanoff, S. (ed.) (1997). *Comparative Science and Technology Policy*. Cheltenham: Edward Elgar.

- Javaheri, M. R. (2000). *What Was the University? What Should It Be? (A Glimpse at the Words of Imam Khomeini)*. Mashhad: Mohaqeqq. [In Persian]
- Khomeini, R. (2002). *Sharh-e Hadith-e Junud-e Aql wa Jahl (Commentary on the Hadith of the Armies of Reason and Ignorance)*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, R. (2009). *Forty Hadiths*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, R. (2006). *Collection of Imam Works*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khosropanah, A. Shafabakhsh, A. Loghmannia, Z. (2013). Science and Faith in Religious Beliefs and Their Mutual Relationship from the Perspective of Imam Khomeini. *Ayin-e Hikmat*, 5(17), 7–38.  
[https://pwq.bou.ac.ir/article\\_10377.html](https://pwq.bou.ac.ir/article_10377.html)
- Kulayni, M. Y. (1987). *Al-Kafi (Vol. 1)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Mahmoudi, M. H. Yousefi Thani, S. M. Pazouki, Sh. & Hosseinpour, G. (2024). Revival of religious science in Imam Khomeini's thought. *Matin Research Journal*, 26(102), 79–96.  
<https://doi.org/10.22034/matin.2022.284406.1877>
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar (Vol. 1)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Mirshamsi, S. (2007). Introduction to hermeneutics and its schools with a look at Imam Khomeini's thought. *Matin Research Journal*, 10(38), 143–163. <https://dor.isc.ac/dor/ 20.1001.1.24236462.1387.10.38.7.4>
- Mobini-Dehkordi, A. Eskandaripour, T. & Keshavarz, Sh. (2019). A comparative analysis of the criteria of scientific ethics and their manifestation in the conduct of Imam Khomeini. *Strategic Defense Management Studies*, 3(10), 35–66.  
<https://dor.isc.ac/dor/ 20.1001.1.74672588.1398.3.10.2.6>
- Mohaghegh, M. Mohaghegh, M. & Saleh Pour, M. (2023). Exploring

- a similarity-based epistemological model with emphasis on Imam Khomeini's thought. *Matin Research Journal*, 25(101), 93–106.  
<https://doi.org/10.22034/matin.2021.280077.1866>
- Mostaghimi, M. S. & Asgari, H. (2014). The relation between knowledge and action in the views of Ibn Arabi and Imam Khomeini. *Ethics Journal*, 7(26), 113–132.
  - Mousavi, F. (2016). Science policy for the realization of the Islamic university with reflection on the views of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 18(73), 127–143.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1395.18.73.7.0>
  - Mousavi, S. A. (2016). Explanation and study of the scope of Imam's knowledge ('Ilm al-Imam) from the views of Allameh Tabataba'i and Imam Khomeini. (*Master's thesis*), University of Qom, Qom, Iran. [In Persian]
  - Nasiri-Avanki, B. (2006). *The position of university professors, students, and Islamic associations with emphasis on Imam Khomeini's views*. Yasuj: Chavil. [In Persian]
  - Panahi Azad, H. Farhadi, S. (2025). The Meaning and Relationship of Science and Religion in the Thought of Imam Khomeini. *Philosophy of Religion*, 21(2), 145–158.  
<https://doi.org/10.22059/jpht.2024.369072.1006010>
  - Qasemi, M. R. (2010). From knowledge to action; the relationship between science and practice in Islamic wisdom and the thought of Imam Khomeini. *Hekmat-e Razavi*, 9(22–23), 53–70.
  - Rahnamayi, S. A. & Shahabi-Nejad, E. (2023). Criteria of beneficial knowledge in Islam and the West with emphasis on the thoughts of Imam Khomeini and the Supreme Leader. *Ma'rifat*, 32(304), 67–77.  
<https://marifat.nashriyat.ir/node/4271>
  - Rip, A. & Van Der Meulen, B. J. R. (1997). The Post-Modern Research System. In: *Science in Tomorrow's Europe*. R. Barré, M. Gibbons, J. Maddox, B. Martin & P. Papon, (Eds.). Paris: Economica International.
  - Sadeqzadeh Qamsari, F. (2002). The value of science and the

- directionality of sciences in Imam Khomeini's view. *Mesbah*, 11(41), 55-72.
- Salehi, A. M. (2004). Prerequisites for the production of knowledge in Imam Khomeini's thought. *Andishe-ye Enqelab-e Eslami*, 4(9), 29-49.
  - Sharifi, M. (2020). Analyzing Ayatollah Javadi Amoli's criticisms of Imam Khomeini's views on science. *Afaq-e Faqahat*, 1(2), 33-58.
  - Tabatabaei, F. (2004). Science as a luminous veil in Imam Khomeini's thought. *Matin Research Journal*, 6(25), 65-88.  
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1383.6.25.5.8>
  - Taghavi, S. R. (2018). *The Mission of Science and the Responsibility of the Scholar from the Perspective of Imam Khomeini*. Tehran: Ministry of Agriculture Jihad. [In Persian]
  - Yarahmadi, Z. (2020). *A study of divinely gifted knowledge ('Ilm Ladunni) in the commentaries of Mulla Sadra and the mystical works of Imam Khomeini*. Kermanshah: Bonyan Marsus. [In Persian]

## Table of Contents

<b>The Non-Discursivization of the Concept of Development in Iran after the Islamic Revolution: A Comparison of Three Competing Discourses</b> Mansour Ansari, Mohammad Mahmoudikia	<b>1</b>
<b>The Necessity of the Family Institution with Emphasis on the Educational Role of Mother from the Perspective of Contemporary Islamic Thinkers (case study Imam Khomeini and Sayyid Qutb)</b> Hamideh Daneshjoo, Hadi Vakili, Fatemeh Jan Ahmadi	<b>25</b>
<b>An Examination of Imam Khomeini's Approach to the Scope of Detaining the Convicted Person Until the Minority of a Juvenile Wal al-Dam Ends</b> Zahra Ra'iyat Roknabadi, Abdolali Tavajohi, Zahra Vatani	<b>55</b>
<b>Realism in Imam Khomeini's Reading of Religion: Nature and Rationale</b> Khalil Aghili Faraj, Mahdi Abdollahipour, Morteza Shiroodi	<b>85</b>
<b>An Analysis of Attitudinal Transformations in Iran: Continuity and Change in Political Orientations</b> Parvin Alipoor, Manouchehr Reshadi	<b>115</b>
<b>Formulation of the Components of Science Policy in the Thought of Imam Khomeini</b> Hossein Gholipour, Morteza Javanaliazar	<b>141</b>

### **Guidelines for preparing and submitting articles**

1. The subject of the articles must be in line with the aim of the quarterly, which is to analyze the thoughts of Imam Khomeini and research and study the Islamic Revolution.
2. The articles must be scientific, research, investigative, and documentary.
3. The article must not have been previously published in a journal or a collection of seminar articles or must not be under review and publication.
4. The article should be formatted in a maximum of 8,000 words and in WORD.
5. The Persian abstract should be formatted in a maximum of 200 words and include the subject of the article, research method, and most important results along with keywords (5-10 words).
6. The Latin equivalent of important names, concepts, and terms should be included in the footnotes of each page.
7. In references related to Imam Khomeini, the Imam's page should be used instead of the Noor page, and the books printed by the Institute for the Compilation and Publication of Imam's Works should be used.
8. To refer to sources within the text, use the following format: (author's name, year of publication, volume number, page number), for example:  
(Mousavi Bojnourdi, 1998, vol. 2, p. 322).
9. References should be presented at the end of the article as follows:

### **Book**

Surname, author's name (date of publication). Book name. Translator's name, place of publication: publisher's name, edition number.

Martin, E. (2011). Oxford Dictionary of Law. Oxford: Oxford University Press.

### **Article**

Surname, Author's Name (Date of Publication). Article Title. Journal Name, Volume (Issue), Pages.

Qari Seyed Fatemi, S. M. & Nikoi, M. (2017). Natural Rights and Natural Right: Conceptual Analysis and Historical Evolution. Journal of Public Law Studies, 3(47), 747-769.

<https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.213929.1330>

### **Thesis**

Surname, Author's name (date of publication). Thesis title, Thesis level and field of study, University name, City name, Country name.

Mortezaei, M. (1991). The concept of peace from the perspective of Islam. Doctoral thesis, Imam Sadeq University (AS), Tehran, Islamic Republic of Iran.

Writing the bibliographic address of the article taken from the online electronic journal

Mirbabaei, H. (2017). Political Communications in the Global Era. At:

[http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article\\_2098\\_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf](http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article_2098_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf)



# MATIN

## Research Journal

Scientific journal of  
Imam Khomeini and Islamic Revolution

| Vol. 27 | Issue : 108 | Autumn 2025 |

Print ISSN: 2423-6462 | Online ISSN: 2676-5888

**Grade:** Scientific-Research grade based on the letter No. 3/4719 dated August 27 2008 issued by the Ministry of Science, Research.

• **A Scientific-Research Journal**, Certificate No. 3/4719, dated August 27, 2007.

• **Proprietor:** Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution

• **Managing Director:** Abbasali Rouhani Fard

• **Editor-in-Chief:** Seyed Sadegh Haghghat

• **Acting Editor-in-Chief:** Fatemeh Tabatabaie

### Senior Editorial Board:

**Seyed Mohammad Reza Ayati**

Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Law, Theology and Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.

**Ali Mohammad Hazeri**

Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University, Tehran, Iran.

**Najaf-Qoli Habibi**

Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University, Tehran, Iran.

**Ismail Hassanzadeh**

Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran.

**Seyyed Sadegh Haghghat**

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

**Fatemeh Tabatabai**

Associate Professor, Department of Gnosticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

**Seyyed Mostafa Mohaqeq Damad**

Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

**Ali Morshidizad**

Associate Professor, Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Shahid University, Tehran, Iran.

**Hossein Mehrpour**

Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

**Sadreddin Moosavi Jashni**

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

**Elena Dunaeva**

Associate Professor of Economics and Contemporary History of Iran at the Center for the Study of Asian and African Countries, Moscow State University (Lomonosov) and Senior Researcher at the Center for Iranology, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

**Marina S.Kameneva**

Professor of Persian at the Peoples' Friendship University of Russia and Senior Researcher at the Center for Iranology, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

**Jose Cotillas Ferrer**

Associate Professor of Persian Language and Iranian Culture, Department of Modern Languages Studies, University of Alicante Spain, Alicante, Spain.

**Gary Carl (Mohammad)**

Former professor at the University of Texas Southwestern and current professor at the Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

**Legenhausen**

• **Executive Editors:** Seyede Shahnaz Hosseini

• **Editors:** Seyede Shahnaz Hosseini, Azam Soleimani

• **Layout & Cover Designer:** Zahra Shirkhazadeh

• **Address:** Iran, Tehran, Persian Gulf Highway, before the toll, Imam Khomeini's holy shrine, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

• **Postal code:** 1815163111- **PO Box:** 18155/134

• **Fax:** +98-55235661

**Tel:** +98-51085507

• **Website:** <https://matin.ri-khomeini.ac.ir>

**E-mail:** [matin@ri-khomeini.ac.ir](mailto:matin@ri-khomeini.ac.ir)

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

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

• **Indexing Databases:** ISC, Doaj, Accademia, Magiran, Noormags, Civilica, Ensani.ir, SID, Iranian Research Information System.



◆ **The Non-Discursivization of the Concept of Development in Iran after the Islamic Revolution: A Comparison of Three Competing Discourses**

Mansour Ansari, Mohammad Mahmoudikia

◆ **The Necessity of the Family Institution with Emphasis on the Educational Role of Mother from the Perspective of Contemporary Islamic Thinkers (case study Imam Khomeini and Sayyid Qutb)**

Hamideh Daneshjoo, Hadi Vakili, Fatemeh Jan Ahmadi

◆ **An Examination of Imam Khomeini's Approach to the Scope of Detaining the Convicted Person Until the Minority of a Juvenile Wal al-Dam Ends**

Zahra Ra'iyat Roknabadi, Abdolali Tavajohi, Zahra Vatani

◆ **Realism in Imam Khomeini's Reading of Religion: Nature and Rationale**

Khalil Aghili Faraj, Mahdi Abdollahipour, Morteza Shiroodi

◆ **An Analysis of Attitudinal Transformations in Iran: Continuity and Change in Political Orientations**

Parvin Alipoor, Manouchehr Reshadi

◆ **Formulation of the Components of Science Policy in the Thought of Imam Khomeini**

Hossein Gholipour, Morteza Javanaliazar