

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# نشریہ علمیہ - دانشجویہ دانش پڑھان



سال یازدهم - شماره ۲۸ - بهار ۱۳۹۲

## مشاوران علمی:

**گروه اقتصاد:** دکتر ناصر الہی، دکتر مجتبی باقری، دکتر سیدضیاءالدین کیاہ الحسینی، دکتر محمدنقی نظرپور، دکتر محمدرضا یوسفی.

**گروه حقوق:** قدرت اللہ ابراہیمی، دکتر سید عبدالمطلب احمدزادہ، دکتر نعمت اللہ الفت، حسین جعفری فرانی، دکتر محمد حبیبی مجندہ، دکتر سعید رھایی، دکتر ناصر قربان نیا، دکتر مرتضی محمدی، دکتر محمد مہدی مقدادی، دکتر سیدمصطفی میرمحمدی.

**گروه علوم سیاسی:** دکتر سیدصادق حقیقت، دکتر یوسف خان محمدی، دکتر محمود شفیعی، دکتر سیدعلی میرموسوی.

**گروه فلسفہ:** مسعود ادیب، دکتر سیدمحمد انتظام، دکتر امیر دیوانی، حسینعلی رحمتی، دکتر محمدصادق کاملان، دکتر سیدابراہیم موسوی، دکتر سیدمسعود موسوی.

**گروه معارف:** دکتر مجید رضایی، دکتر حامد شیواپور، محمدحسن موحدی ساوجی، دکتر سیدابوالفضل موسویان.

**داوران این شماره (۲۸):** دکتر سیدابراہیم موسوی، دکتر سیدصادق حقیقت، دکتر حامد شیواپور، دکتر حسین جعفری فرانی، حسینعلی رحمتی، دکتر مجید رضایی، دکتر ناصر قربان نیا

مدیر مسؤول: یوسف محمدی

Mohammadi.yousof@gmail.com

سر دبیر: امیر معصوم خانی

Amirmasoomkhani@gmail.com

دبیر اقتصاد: فاطمہ کریمی

دبیر حقوق: منصورہ سلطانی

دبیر فلسفہ: محدثہ جنت آبادی

دبیر علوم سیاسی:

سیدحمیدرضا موسوی منزہ

دبیر معارف: فائزہ منگلیان شہربابکی

طرح جلد: سیدحسین سجادنیا

آدرس:

قم، انتہای بلوار شہید صدوقی، دانشگاه مفید

ایمیل: daneshpj@yahoo.com

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۳۰۲۰۸

در این دفتر می‌خوانیم

سرپژوهه / ۵

امیر معصوم‌خانی

اقتصاد

مالیات بر سود سپرده‌های بانکی و تأثیرات آن بر تجهیز منابع بانکی کشور/ ۷

میثم حقیقی

حقوق

مجازات‌های تشهیری تزدیلی و اهداف سودمدارانه کیفر/ ۲۹

سیدشهاب‌الدین باقریان‌موحد

اهداف مجازات‌ها در حقوق بین‌الملل کیفری/ ۴۰

میثم نعمت‌الهی

علوم سیاسی

بنیادگرایی رادیکال در افغانستان، ریشه‌ها و تحولات/ ۵۵

اسدالله احسانی

رویکردی بر مبانی نظری و ویژگی‌های فاشیسم/ ۷۶

طاهره بیژنی

فلسفه

جواز یا عدم جواز اسلامی نامیدن فلسفه/ ۹۹

امیر معصوم‌خانی

نظریه انسان کامل از نظر مرتضی مطهری و اریک فروم/ ۱۱۱

علاءالدین ملک‌اف

معارف قرآن

روش‌شناسی پژوهش اخلاق قرآنی/ ۱۲۶

بنت‌الهدی محمدی‌فاتح

حقانیت اسلام برای حکومت جهانی در آیه استخلاف و حقوق بشر/ ۱۴۵

مریم صالحی‌منش

مصاحبه با حجه الاسلام والمسلمین محمد علی شاه آبادی/ ۱۶۰

چکیده انگلیسی / ۱۶۸

ساناز اکبری

راهنمای نگارش مقاله برای دانش پژوهان / ۱۷۸

فرم اشتراک نشریه دانش پژوهان/ ۱۸۰



## ترس از نوشتن...

یکی از سخت ترین کارها برای جویندگان علم، نوشتن است و این می تواند دلایل مختلفی داشته باشد. برخی به این خاطر نمی نویسند، چون این گونه فکر می کنند: «من که بلد نیستم»، بعضی دیگر نمی نویسند، به این دلیل که می گویند: «هنوز زود است و من حالا حالاها وقت دارم»، بعضی ها هم نمی نویسند، به خاطر این که تصور می کنند این کار بیهوده است و دردی را دوانمی کند.

اگر از بزرگ ترین متفکرانی که دست به قلم برده و دانسته ها و افکار خود را با نوشتن و انتشار به اشتراک گذاشته اند بپرسیم، خواهیم دید که همه آنان که نوشته اند و می نویسند در تجربه های اول خود درنوشتن، به نوعی ترس داشته اند، اما باید بر این ترس غلبه کرد و دست به قلم برد. سرانجام روزی و از جایی باید شرع کرد و ثمره آنچه تا کنون آموخته شده را ارائه داد.

اگر بلد نیستیم باید بیاموزیم، اگر فکر می کنیم زود است و هنوز وقت داریم باید بدانیم که زمان مانند ابر بهار به سرعت سپری می شود و فرصت ها یکی پس از دیگری از دست می روند، باید قدر فرصت هایی که امروز داریم را بدانیم که در آینده آرزو نکنیم که ای کاش فرصتی دوباره در اختیار داشتیم. اگر تصورمان این است که نوشتن کاری بیهوده است و ثمری ندارد، باید بدانیم که در دنیای امروز پژوهش اگر بیش از آموزش

اهمیت نداشته باشد کمتر از آن نیست. چه سود اگر علم بیاموزیم، ولی در عمل چیزی برای ارائه نداشته باشیم.

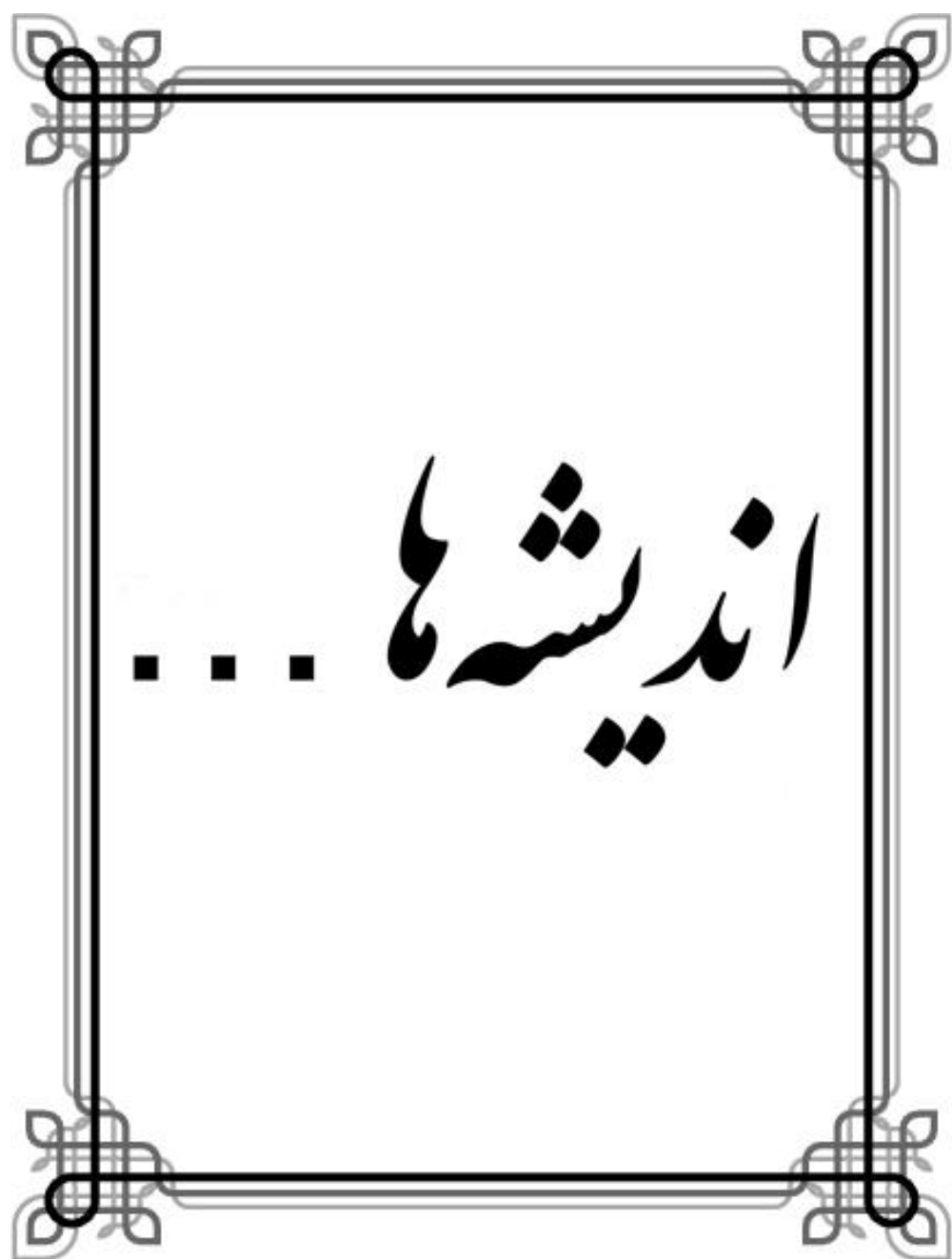
بهترین دوره برای این که بتوان وارد فضای پژوهش و تحقیق شد، دوران دانشجویی است که مشغولیت‌های غیر علمی کمتر است. اگر در دوره دانشجویی ترس از نوشتن را از خود دور کرده و نگذاریم، پایان نامه اولین کار پژوهشی ما باشد، به یقین در مقاطع و دوره‌های بالاتر موقعیت‌ها و فضای مساعدتری برای فعالیت‌های علمی خواهیم داشت و قطعاً بهتر خواهیم نوشت.

استادان بهترین و تأثیرگذارترین کسانی هستند که می‌توانند دانشجویان را برای وارد شدن به فضای پژوهش تشویق و راهنمایی کنند تا هم انگیزه ای برای نوشتن داشته باشند و هم ترسی که از آن وجود دارد از بین برود.

نشریه علمی - دانشجویی دانش پژوهان بستری را فراهم آورده که علاقمندان به تحقیق و پژوهش، نگاشته‌های علمی خود را به اشتراک گذاشته و در مسیر پیش رفت و تعالی علمی کشور گام بردارند. این شماره از نشریه که در اختیار دارید حاصل تلاش دانشجویانی است که در عرصه پژوهش قدم گذاشته و با همکاری مسؤولین دانشگاه مفید این نشریه را ارائه کرده اند.

فصلنامه دانش پژوهان پذیرای مقالات و آثار علمی شما دانشجویان عزیز و طلاب گرامی است. آثار انتشار یافته شما نماد شخصیت علمی شما و بیانگر توان دانشگاه در تربیت پژوهشگران جوان جامعه علمی کشور است.

امید که شما دانشجویان با پیشنهادات و نظرات خود نشریه خودتان را یاری نمایید.



# مالیات بر سود سپرده‌های بانکی<sup>۱</sup> و تأثیرات آن بر تجهیز منابع بانکی کشور میثم حقیقی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت ۹۲/۸/۲۹

تاریخ تایید ۹۲/۱۲/۱۷

## چکیده

یکی از مباحث محوری در تجهیز منابع بانکی، چگونگی جذب سپرده‌ها و روش توزیع سود و زیان سپرده‌های سرمایه‌گذاری است. در نظام بانکی جمهوری اسلامی ایران، بانک، سپرده‌های

<sup>۱</sup> - بر اساس بند ۲ ماده ۱۴۵ قانون مالیات‌های مستقیم، عیناً عنوان شده که «سود یا جوایز متعلق به حساب‌های پس‌انداز و سپرده‌های مختلف نزد بانک‌های ایرانی یا مؤسسات اعتباری غیربانکی مجاز، از مالیات معافیت می‌باشند، این معافیت شامل سپرده‌هایی که بانک‌ها یا مؤسسات اعتباری غیربانکی مجاز نزد هم می‌گذارند، نخواهد بود». در ضمن برای معافیت یاد شده، هیچ‌گونه شرط و شروط و اما و اگری عنوان نشده است. ادارات امور مالیاتی در بررسی عملکرد سال ۱۳۸۷ شرکت‌ها که برگ‌های تشخیص آن صادر و اغلب، ابلاغ شده است، با برداشت از بخشنامه صادره شماره 30545/393/232 مورخ ۱۳۸۸/۳/۱۸ سازمان امور مالیاتی، سود سپرده‌های بانکی که از قدیم و تا پایان سال ۱۳۸۶، از معافیت مالیاتی استفاده کرده‌اند، را لغو و آن را مشمول مالیات کرده‌اند (لازم به ذکر است که جذب سپرده‌های بانکی، یکی از ابزارهای دولت‌ها در زمان تورم، به منظور اجرای سیاست‌های انقباضی است، از این رو معافیت قانونی یاد شده، تشویق موضوع فوق است. همچنین با توجه به این که، براساس بندهای ۳ و ۵ ماده ۱۴۵ همین قانون، هرگونه سود و جوایز متعلق به اوراق قرضه دولتی، اسناد خزانه و اوراق مشارکت، معاف از مالیات می‌باشد. حال، دریافت مالیات از سود سپرده‌های بانکی با توجه به معاف بودن برخی اوراق قابل معامله در بازار سرمایه و یا پرداخت نرخ مالیات ۰/۵ درصدی بر اوراق سهام شرکت‌های بورسی، چه تأثیراتی را بر حجم سپرده‌های بانکی به دنبال دارد، موضوعی است که در این مقاله مطرح می‌شود. بر این اساس، مقاله حاضر به بررسی آثار اجرای این لایحه پیشنهادی می‌پردازد.

<sup>۲</sup> - دانشجوی کارشناسی ارشد علوم اقتصادی دانشگاه مفید

قرض الحسنه جاری و پس انداز را تحت عنوان «قرض» می پذیرد و به این سپرده‌ها هیچ سودی تعلق نمی‌گیرد. اما مبنای فقهی پذیرش سپرده‌های سرمایه‌گذاری تحت عنوان «وکالت» است. بانک به وکالت از سپرده‌گذاران، سپرده‌های آنان را به کار می‌گیرد و سود حاصل را میان سپرده‌گذاران در حساب‌های سرمایه‌گذاری توزیع می‌کند. یک از مباحث مهم در فعالیت‌های بانکی، وضع «مالیات بر سود سپرده‌ها» است. مطالعات نظری و تجربی نشان می‌دهد که تغییرات سود بانکی، به هر دلیل، روی حجم سپرده‌ها، ترکیب انواع سپرده‌ها، سرمایه‌گذاری‌ها و... تأثیر می‌گذارد.

مقاله حاضر با بررسی توصیفی و تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، تلاش کرده است، به اثبات این فرضیه بپردازد که «وضع هر نوع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی می‌تواند آثار مفید و همچنین مضراتی را در پی داشته باشد، به گونه‌ای که تغییرات نرخ سود بانکی از طریق اخذ مالیات بر سود سپرده‌ها، روی سپرده‌های جاری و پس‌انداز هیچ تأثیری ندارد، اما بر روی سپرده‌های بلندمدت تأثیر فراوانی می‌گذارد و باعث کاهش حجم این نوع سپرده‌ها می‌شود.» مقاله این نتیجه را به دنبال دارد که «وضع هر نوع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی، بر سود سپرده‌های قرض‌الحسنه (جاری و پس‌انداز) تأثیر چندانی ندارد، اما سود سپرده‌های بلندمدت بانکی را دستخوش تغییراتی می‌نماید، به طوری که بر حجم منابع پولی تجهیز شده بانک‌ها نیز اثرگذار است.»

**واژگان کلیدی:** سود؛ سپرده‌های بانکی؛ مالیات؛ مالیات بر سود سپرده‌های بانکی؛ تجهیز منابع پولی.

طبقه‌بندی JEL: K34, H20, G28.

یکی از مباحث محوری در تجهیز منابع بانکی، چگونگی جذب سپرده‌ها و روش توزیع سود و زیان سپرده‌های سرمایه‌گذاری است.

کارکرد اصلی بانک‌ها، جمع‌آوری پول‌های مازاد در دست مردم و تأمین مالی طرح‌های اقتصادی با حداکثر کارایی است. مهم‌ترین عامل مؤثر بر حجم پول‌های جمع‌آوری شده، سودی است که به این سپرده‌ها تعلق می‌گیرد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی و تصویب و اجرای قانون عملیات بانکداری بدون ربا در سال ۱۳۶۳، بانک‌های کشور از حالت یک مؤسسه اعتباری صرف، به یک بنگاه سرمایه‌گذاری تغییر یافته‌اند، به دنبال آن امروزه یکی از مهم‌ترین مباحث بحث برانگیز نظام بانکی ایران، بحث تعیین میزان نرخ سود بانکی می‌باشد، که جمعی از صاحب نظران بر ثبات و یا کاهش آن و جمعی دیگر اعتقاد به افزایش آن داشته و معتقدند که تعیین نرخ سود در سرکوب مالی بدون توجه به نرخ تورم، موجب کاهش سپرده‌گذاری و عدم کارایی در نظام بانکی کشور می‌شود و برخی نیز بر آزادسازی نرخ سود در بانک‌ها اعتقاد دارند.

مقاله حاضر با بررسی توصیفی و تحلیلی، تلاش کرده است، به اثبات این فرضیه پردازد که «وضع هر نوع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی می‌تواند آثار مفید و همچنین مضراتی را در پی داشته باشد. مقاله در ابتدا ضمن بررسی ادبیات و پیشینه موضوع، تبیین انواع سپرده‌های موجود در بانکداری کشور، به بررسی عوامل مؤثر بر تعیین نرخ سود سپرده‌های بانکی می‌پردازد. در ادامه، به بررسی وضع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی در ایران و کشورهای دیگر پرداخته و در پایان آثار وضع مالیات بر سپرده‌های بانکی و حجم منابع پولی تجهیز شده توسط آن را بررسی کرده است و این نتیجه را به دنبال دارد که «وضع هر نوع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی، بر سود سپرده‌های قرض‌الحسنه (جاری و پس‌انداز) تأثیر چندانی ندارد، اما سود سپرده‌های بلندمدت بانکی را دستخوش تغییراتی می‌کند، به طوری که بر حجم منابع پولی تجهیز شده بانک‌ها نیز اثرگذار است.»

## ادبیات و پیشینه موضوع

امروزه یکی از مهم‌ترین موضوعات بحث برانگیز نظام بانکی ایران، بحث تعیین میزان نرخ سود بانکی است، که جمعی از صاحب نظران بر ثبات و یا کاهش آن و جمعی دیگر اعتقاد به افزایش آن داشته و معتقدند که تعیین نرخ سود در سرکوب مالی بدون توجه به نرخ تورم، موجب کاهش سپرده‌گذاری و عدم کارآیی در نظام بانکی کشور می‌شود و برخی نیز اعتقاد بر آزادسازی نرخ سود در بانک‌ها دارند. در این میان مطالعاتی در زمینه‌های مختلف این موضوع انجام شده است که به بررسی برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

سلامی و بهمنی (۱۳۸۰)، در مقاله خود با عنوان «اثر تعیین نرخ سود تسهیلات بر کارآیی بانکداری اسلامی»، با استفاده از نظریه پرتفوی به ارزیابی اثر نرخ سود از قبل تعیین شده بر تسهیلات بانکی بر کارآیی بانکداری اسلامی و تأمین حقوق سپرده‌گذاران می‌پردازند و به این نتیجه می‌رسند که تعیین نرخ سود ثابت برای تسهیلات توسط شورای پول و اعتبار، موجب دور نمودن بانک‌ها از مشارکت واقعی در پروژه‌های سرمایه‌گذاری بر اساس درآمد مورد انتظار و مخاطرات آن‌ها می‌گردد و در نتیجه باعث کاهش کارآیی بانکداری اسلامی می‌شود. علاوه بر این، پایین نگه‌داشتن نرخ سود نسبی تسهیلات برای سرمایه‌گذاری‌های پرمخاطره نیز منجر به افزایش تقاضای مازاد برای دریافت این گونه تسهیلات می‌شود و پاسخگویی به این گونه تقاضاها توسط بانک، موجب از دست رفتن بخشی از حقوق سپرده‌گذاران خواهد شد.

فرزین‌وش و فراهانی‌فرد (۱۳۸۱)، در مقاله مشترک خود با عنوان «ذخایر قانونی بر سپرده‌های بانکی، ماهیت حقوقی و کارکرد اقتصادی»، تغییر نرخ ذخیره قانونی بر سپرده‌های بانکی را یکی از ابزارهای اعمال سیاست پولی می‌دانند و بیان می‌کنند که بر اساس نظر برخی از اقتصاددانان، عدم پرداخت بهره (سود) به سپرده‌های قانونی، در حقیقت دریافت نوعی مالیات از سوی بانک مرکزی از بانک‌ها است که این خود باید در کنار سیاست کلی مالیاتی کشور بدان توجه شود. به بیان دیگر این عده معتقدند چون

پس انداز کنندگان، از تسهیلات بانکی بهره‌مند می‌شوند و مالیاتی بابت آن نمی‌پردازند، عدم دریافت بهره، نوعی پرداخت مالیات غیرمستقیم از سوی صاحبان سپرده به شمار می‌آید.

موسویان (۱۳۸۱) در مقاله‌ای با عنوان «طراحی سپرده‌های جدید در بانکداری بدون ربا»، یکی از اشکالات مطرح در قانون عملیات بانکی بدون ربا و اجرای آن را، عدم جامعیت انواع سپرده‌ها با روحیات و اهداف صاحبان پس‌انداز می‌داند. از این رو در مقاله خود به بررسی انگیزه‌های مردم و مؤسسات برای سپرده‌گذاری و تحلیل انواع سپرده‌های بانکداری ربوی، سپرده‌هایی را برای بانکداری بدون ربا پیشنهاد می‌دهد. وی همچنین در مقاله دیگری (۱۳۸۳)، با عنوان «ارزیابی سپرده‌های بانکی و پیشنهاد سپرده‌های جدید»، ضمن ارزیابی سپرده‌های بانکی، سپرده‌های جدیدی را مطرح می‌کند. در مقاله دیگری (۱۳۸۴)، با عنوان «راهکار رسیدن به نرخ سود بانکی تعادلی»، بیان می‌کند که یکی از متغیرهای اساسی در فعالیت‌های بانکی، تصمیم‌گیری برای نرخ‌های سود سپرده‌ها و تسهیلات بانکی است و بیان می‌کند که طی مطالعات نظری و تجربی، تغییر نرخ‌های سود سپرده‌های بانکی بر روی حجم سپرده‌ها، ترکیب انواع سپرده‌ها، سرمایه‌گذاری و نرخ تورم اثر می‌گذارد. وی به این نتیجه می‌رسد که یکی از راهکارهای تعیین نرخ سود سپرده‌های بانکی در ایران، مقایسه آن با نرخ‌های متوسط چند کشور شاخص جهانی بیان می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که نرخ حاشیه سود بانکی در کشور، بیش از ۵۰ درصد بیشتر از متوسط نرخ حاشیه سود بانکی جهانی است و باید بانکداری ایران با کارآمد کردن عملیات بانکی، در کاهش دادن هزینه‌ها بکوشد.

احمدعلی یوسفی (۱۳۸۳)، در مقاله‌ای با عنوان «راه‌های جبران کاهش ارزش پول در سپرده‌های بانکی»، بیان می‌کند که انواع سپرده‌های بانکی و سرمایه‌های نقدی مردم از آسیب‌های تورم در امان نیستند و در وضعیت تورمی، اگر در بازپرداخت سپرده‌ها، قدرت حقیقی معیار قرار نگیرد، سپرده‌گذاران با خسارت‌هایی روبه‌رو خواهند شد، اما

اگر این میزان جبران انجام شود، پس اندازها و سپرده‌ها به سمت افزایش تولید و به دنبال آن افزایش رفاه عمومی سوق می‌یابند. ایشان در پایان راه‌هایی را برای جبران کاهش ارزش سپرده‌های بانکی پیشنهاد می‌کند.

محمدرضا یوسفی (۱۳۸۴)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی طرح منطقی کردن سود تسهیلات بانکی»، بیان می‌کند که حاشیه سود بانکی (Spread) در ایران بالا است و ریشه‌های آن در مطالبات معوقه و نرخ بالای تورم و بالا بودن هزینه‌های بانکی است که باید جهت کاهش دادن این سه متغیر، سیاست‌های متناسبی را اتخاذ کرد. وی به این نتیجه می‌رسد که با توجه به این که اجرای سیاست منطقی کردن سود بانکی، نیازمند پیش شرط‌های لازم است، افزون بر آن، در ایران، به دلیل بی‌ثباتی سیاسی و بالا بودن ریسک سرمایه‌گذاری، حساسیت سرمایه‌گذاری به نرخ سود بانکی پایین است.

رضوی و شمسیان (۱۳۸۹)، در مقاله مشترک خود با عنوان «بررسی سیستمی تعیین نرخ سود بانکی در ایران»، به منظور شناخت و بررسی مفهوم سود بانکی و عوامل تعیین‌کننده آن در بانکداری اسلامی، از ابزاری به نام مدل‌سازی تشریحی ساختاری (ISM) به منظور ارائه تحلیل سیستمی و در حد امکان، کامل و منطبق با واقعیت‌ها استفاده می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که در الگوی عملی بانکداری اسلامی، طیف وسیعی از عناصر مهم اقتصادی وجود دارد که مستقیم و غیرمستقیم می‌تواند بر سود سپرده‌ها مؤثر باشد. این عناصر می‌تواند بر یکدیگر تأثیرهای متقابلی داشته و در مسیر تأثیر نهایی بر سود سپرده‌های بانکی تقویت و یا تضعیف شود.

نظر به مطالعات انجام شده در این باره و کمبود مطالعات درباره بررسی آثار مالیات بر سود سپرده‌های بانکی کشور، هدف اصلی مقاله پیش رو، این است که به بررسی آثار وضع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی بپردازد.

### انواع سپرده در بانکداری بدون ربا

فصل دوم قانون بانکداری بدون ربا (طی مواد سه تا شش)، به مسأله تجهیز منابع

پولی می‌پردازد. با توجه به قانون بانکداری و آیین‌نامه‌های اجرایی، در یک تقسیم‌بندی کلی، انواع سپرده‌ها به سه گروه ذیل تقسیم می‌شود:

۱. **سپرده جاری (قرض الحسنه):** حساب جاری در عملیات بانکداری بدون ربای ایران، ماهیت قرض بدون بهره دارد (میرمعزی، ۱۳۸۴: ۵۰) و مانند حساب جاری در بانک‌های متعارف است و همانند آن‌ها خدمات حساب جاری را در اختیار صاحب حساب می‌گذارد و به موجودی این گونه حساب‌ها هیچ سودی تعلق نمی‌گیرد. (موسویان، ۱۳۸۳: ۳۷) وجوه فراهم شده از ناحیه این حساب‌ها مطابق ماهیت عقد قرض به ملکیت بانک درآمده، جزو منابع بانک خواهد بود. بانک‌ها می‌توانند با رعایت ذخایر قانونی و ذخایر احتیاطی، باقیمانده وجوه را از طریق عقود مندرج در ماده ۳، به کار گرفته، سود کسب کنند. (بهمن‌د و بهمنی، ۱۳۷۴: ۳۹)

۲. **سپرده پس‌انداز (قرض الحسنه):** حساب پس‌انداز نیز ماهیت قرض دارد و همانند حساب پس‌انداز در بانکداری متعارف است با این تفاوت که در بانکداری بدون ربا، به صاحبان حساب پس‌انداز، بهره‌ای پرداخت نمی‌شود. حساب مذکور این امکان را به مردم می‌دهد که وجوه مازاد بر نیاز خود را به هر میزانی باشد به بانک بسپارند و هرگاه نیاز داشتند، از بانک دریافت کنند. افزون بر آن، صاحبان این حساب‌ها در امر قرض الحسنه اعطایی از طرف بانک مشارکت کرده، از اجر و ثواب آخرتی آن بهره‌مند می‌شوند. وجوه این حساب نیز به مالکیت بانک درآمده، جزو منابع خواهد بود و بانک‌ها با لحاظ ذخایر قانونی و احتیاطی، بخشی از این وجوه را به اعطای قرض الحسنه اختصاص داده، بخش دیگری را از طریق عقود مندرج در ماده ۳ به کار گرفته، سود کسب می‌کنند. (موسویان، ۱۳۸۳: ۳۸) بانک‌ها برای تشویق مردم به پس‌انداز، پاره‌ای اولویّت‌ها، امتیازات و جوایز را برای صاحبان این حساب‌ها در نظر می‌گیرند.

۳. **سپرده سرمایه‌گذاری مدت‌دار:** بانک در این سپرده‌ها، در جایگاه وکیل سپرده‌گذاران عمل می‌کند و سپرده‌های مزبور را به وکالت از صاحبان سپرده به صورت مستقیم و یا از طریق عقود مشارکت در سود و زیان سرمایه‌گذاری و منافع حاصل از

عملیات مزبور را طبق قرارداد، متناسب با مدت و مبلغ سپرده، با رعایت سهم منابع بانک، پس از کسر هزینه‌ها و حق‌الوکاله بین صاحبان سپرده‌ها تقسیم می‌کنند. (میرمعزی، ۱۳۸۴: ۵۰) در این حساب‌ها میزان سود از ابتدا روشن نیست، اما به سبب گستردگی عمل و تنوع معاملات، اطمینان هست که سود مناسبی عاید این وجوه خواهد شد، به طوری که بانک می‌تواند پیش از حسابرسی، به آنان سود علی‌الحساب بپردازد. (بهمند و بهمنی، ۱۳۷۴: ۱۰۱)

### عوامل مؤثر بر تعیین نرخ سود سپرده‌های بانکی

۱. **نرخ سپرده قانونی:** بانک‌ها به طور قانونی باید درصدی از سپرده‌های مردم را به صورت ذخیره قانونی در بانک مرکزی نگهداری کنند و با بقیه سپرده‌ها به فعالیت‌های بانکی مورد نظر بپردازند. بنابراین، هر قدر ذخایر قانونی این سپرده‌ها بیشتر باشد، سود قابل پرداخت به سپرده‌گذاران کمتر خواهد بود. چون به این سپرده‌ها سودی از سوی بانک مرکزی پرداخت نمی‌شود، دریافت نوعی مالیات از سوی بانک مرکزی از بانک‌ها است که این خود باید در کنار سیاست کلی مالیاتی کشور بدان توجه شود. به بیان دیگر، عدم دریافت سود، نوعی پرداخت مالیات غیرمستقیم از سوی صاحبان سپرده به شمار می‌آید.

۲. **تسهیلات تکلیفی:** در طی چند سال اخیر، با توجه به قوانین بودجه سالانه و قوانین پنج‌ساله توسعه، نظام بانکی به اعطای تسهیلات به بخش‌های خاصی و با هزینه پایین‌تری ملزم شده است که گرچه این عمل می‌تواند مزایا و منافع بلندمدتی را به دنبال داشته باشد، اما به علت این که این بخش‌ها و طرح‌ها، لزوماً پربازده‌ترین و کم‌خطرترین بخش‌ها و طرح‌ها نیستند، لذا سود بانک‌ها و در پی آن، سود سپرده‌گذاران کاهش پیدا خواهد کرد.

۳. **نسبت تسهیلات مبادله‌ای به مشارکتی:** این نسبت و تغییر آن، وسیله‌ای است برای بانک‌ها تا در مقابل ادوار تجاری واکنش نشان دهند. بانک‌ها برای تخصیص بهینه منابع خود باید بدانند که در کدام نقطه از ادوار تجاری قرار دارند. در دوران رونق اقتصادی، میانگین نرخ بازده انتظاری طرح‌های اقتصادی افزایش می‌یابد و همین امر باعث

می‌شود که تعداد طرح‌های اقتصادی باصرفه افزایش پیدا کرده و تقاضای پول برای سرمایه‌گذاری زیاد شود. در این حالت، بانک‌ها می‌توانند به دلیل افزایش درآمد، سهم‌الشرکه خود را افزایش دهند. بنابراین، هم از افزایش سهم‌الشرکه و هم از سودآوری بیشتر طرح‌های مشارکتی، سود می‌برند. (رضوی و شمسیان، ۱۳۸۹: ۴۲) لازم به ذکر است که در حالت رکود عکس این حالت اتفاق می‌افتد. نرخ سودتسهیلات مبادله‌ای<sup>۳</sup> نیز اگر بالاتر و دوره بازپرداخت این تسهیلات نیز بیشتر باشد، جریان نقدی و سود به دست آمده برای بانک و سپرده‌گذاران نیز بیشتر خواهد شد.

۴. **سیاست‌های بانک مرکزی:** سیاست‌های بانک مرکزی می‌تواند به افزایش یا کاهش هزینه‌های تولید، سبب آسانی یا محدود شدن صادرات و واردات و افزایش خطر نقدینگی در بازار شده و به طور کلی، باعث تأثیر بر سود بنگاه‌ها و فعالیت‌های اقتصادی شود. (رضوی و شمسیان، ۱۳۸۹: ۴۶) این اثرها از راه عقود بانکی به سود تسهیلات و پس از آن به سود سپرده‌ها منتقل می‌شود. (همان)

۵. **امنیت اقتصادی:** وجود ناامنی اقتصادی در یک کشور، تأثیر بسیار زیادی بر متغیرهای اقتصادی می‌گذارد و کاهش حمایت‌های قانونی و دولتی از پس‌اندازها، باعث خطر از بین رفتن سرمایه‌ها و کاهش اعتماد بخش خصوصی به نظام بانکی می‌شود. (همان: ۴۷) در چنین حالتی، بخش خصوصی از میزان سپرده‌های مدت‌دار خود کاسته و این سپرده‌ها را به سپرده‌های جاری و یا وجه نقد تبدیل می‌کند.

۶. **تورم:** وقتی به علت وجود تورم، ارزش محصول یک بنگاه کاهش پیدا کند، ولی در طرف مقابل، هزینه‌های دستمزد و دیگر عوامل تولید در این بنگاه افزایش نیابد، در این حالت، سود این بنگاه تحت تأثیر قرار گرفته و اگر بانک نیز در این بنگاه مشارکت کرده باشد، سود سپرده‌ها نیز تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. همچنین، تورم موجب بیشتر شدن شکاف بین سود سپرده‌ها و تسهیلات اعطایی (Spread) می‌شود، که این امر باعث کم شدن نقش واسطه مالی بودن بانک در اقتصاد می‌شود.

<sup>۳</sup> - براساس قانون عملیات بانکی بدون ربا، تعیین حدود این نرخ برعهده بانک مرکزی است.

۷. **میزان حق الوکاله بانک:** هرچه میزان حق الوکاله بانک بیشتر باشد، مسلماً مقدار سودی که به سپرده‌گذاران تعلق می‌گیرد، کمتر است و بالعکس.

۸. **سهام‌الشرکه بانک:** هر چه سهم‌الشرکه بانک از سود مشارکت بیشتر باشد، به شرط سودآوری آن فعالیت، درآمد بانک از این مشارکت افزایش یافته و به دنبال آن نرخ سود تعلق گرفته به سپرده‌گذار هم افزایش خواهد یافت و بالعکس.

### بررسی مالیات بر سود سپرده‌های بانکی در برخی از کشورها

امروزه سیستم‌های مالیاتی، بسیار گسترش یافته‌اند و یکی از معیارهای موفقیت دولت‌ها، توان جمع‌آوری مالیات توسط آن‌ها برای تأمین مالی هزینه‌های دولت است. از این رو وضع یا عدم وضع مالیات بر یک فعالیت، بستگی به شرایط اقتصادی و اجتماعی هر کشور و سیاست‌های کلی نظام مالیاتی آن کشور دارد. معیارهایی مانند نسبت مالیات به تولید ناخالص داخلی (TGDP)، نسبت مالیات به کل درآمدهای دولت و نسبت مالیات به هزینه‌های دولتی (TG)، بیانگر جایگاه مالیات در اقتصاد کشورها می‌باشد.

علاوه بر مالیات، دیگر منابع مالی دولت، مانند درآمدهای ناشی از فروش خدمات دولتی، درآمد ناشی از نفت و گاز، انحصارات و مالکیت دولت و درآمدهای انتقالی، حق بیمه و سود سرمایه‌گذاری‌ها (مثل سود سپرده‌های سرمایه‌گذاری) تأمین‌کننده هزینه‌های دولت است. اما موفقیت اقتصاد دولت بستگی به بالا بودن نسبت سهم مالیات به دیگر منابع دارد. در کشورهای توسعه یافته عمده درآمدهای دولت از مالیات تأمین می‌شود. در حالی که در کشورهای در حال توسعه، سهم مالیات مقدار ناچیزی از درآمد دولت است. (جعفری صمیمی، ۱۳۷۱: ۲۳-۱۴)

با وجود این، تجربیات دیگر کشورها در اغلب موارد از جمله، وضع یا عدم وضع مالیات بر یک فعالیت، می‌تواند به عنوان یک شاخص مطرح باشد. از سوی دیگر، تعیین نرخ بهره و یا سود بانکی در اکثر سیستم‌های بانکداری دنیا براساس مکانیزم بازار صورت می‌گیرد و مقام سیاستگذار پولی و یا بانک مرکزی با استفاده از ابزارهای

متعارفی که در اختیار دارد بر این نرخ اثرگذار است. به بیان دیگر، بانک مرکزی با تبعیت از قوانین و قواعدی خاص انتظارات کارگزاران اقتصادی را شکل می‌دهد و از کانال مکانیزم بازار به تنظیم نرخ بهره بانکی با هدف افزایش ثبات و پایداری بازارها مبادرت می‌ورزد. چنین رفتار قاعده‌مندی در عمل نشان داده است که شرایط رشد اقتصادی باثبات و بلندمدت را به ارمغان می‌آورد. سیاست‌های اقتصادی کشور ترکیه در طی سال‌های اخیر، می‌تواند شاهدی بر این ادعا باشد. برهمن اساس نحوه برخورد مالیاتی در برخی کشورها (مثل آمریکا و کشورهای اروپایی) با سود بانکی، برخلاف ایران که سود سپرده بانکی از پرداخت مالیات معاف است، سود سپرده بانکی در اغلب کشورهای مورد بررسی مشمول مالیات بوده و نرخ مالیات بر سود سپرده‌های بانکی در این کشورها معمولاً ثابت و در حدود ۱۰ تا ۴۰ درصد قرار دارد. (www.iran-newspaper.com)

علاوه بر این، با وجود این که سود سپرده واقعی در برخی از کشورها نظیر ژاپن، ایرلند، اندونزی، استونی و... منفی است، اما مشمول مالیات است. (همان) به بیان دیگر در این کشورها برخلاف برخی منتقدین در ایران که لازمه وضع مالیات بر سود سپرده بانکی را مثبت بودن آن می‌دانند منتفی است.

### وضع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی در ایران

مالیات‌ها همواره به عنوان یکی از ابزارهای مهم سیاست‌گذاری مالی با هدف تأمین درآمد، رعایت عدالت اجتماعی و تخصیص مجدد منابع و تثبیت اقتصادی از سوی دولت‌ها به کار گرفته می‌شوند. همچنین، با وجود گسترش نقش دولت در اقتصاد ایران در چند دهه گذشته، نظام مالیاتی در ایران نه تنها نتوانسته نقش شایان توجهی در تأمین منابع مالی دولت داشته باشد، بلکه به مرور زمان از توان آن نیز کاسته شده است. از طرف دیگر تأکید بر افزایش درآمدهای مالیاتی و کاهش تکیه بر درآمد نفت در سال‌های اخیر، بررسی امکان گسترش درآمدهای مالیاتی از طریق یافتن منابع جدید را ضروری می‌نماید.

نرخ سود سپرده‌های بانکی در یک بستر مناسب، قادر است فعالیت‌های اقتصادی را متأثر کند. در حال حاضر بانک مرکزی در هر دوره نرخ سود علی‌الحساب سپرده‌های سرمایه‌گذاری برای سپرده‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت تعیین می‌نماید. علاوه بر این، بانک مرکزی نرخ سود مورد انتظار تسهیلات در بخش‌های مختلف اقتصادی اعم از صنعت و معدن، مسکن و ساختمان، کشاورزی، بازرگانی، خدمات و صادرات را با نظر شورای پول و اعتبار تعیین می‌نماید. جدول زیر، میانگین موزون نرخ سود سپرده‌ها و نرخ سود تسهیلات اعطایی و مقایسه آن‌ها با نرخ تورم را طی سال‌های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۹ در کشور نشان می‌دهند.

جدول میانگین موزون نرخ سود (اسمی و حقیقی) سپرده‌ها و تسهیلات اعطایی (درصد در سال)

نرخ حقیقی (محاسبات تحقیق)		نرخ تورم	نرخ اسمی		سال
تسهیلات	سپرده‌ها		تسهیلات	سپرده‌ها	
۵.۲	۰.۳	۱۲.۶	۱۷.۸	۱۲.۹	۱۳۷۹
۶	۰.۶	۱۱.۴	۱۷.۴	۱۲	۱۳۸۰
۱.۵	-۳.۷	۱۵.۸	۱۷.۳	۱۲.۱	۱۳۸۱
۱.۹	-۳.۴	۱۵.۶	۱۷.۵	۱۲.۲	۱۳۸۲
۳.۱	-۲.۶	۱۵.۲	۱۸.۳	۱۲.۶	۱۳۸۳
۸.۲	۲.۵	۱۰.۴	۱۸.۵	۱۲.۹	۱۳۸۴
۲.۶	-۰.۴	۱۱.۹	۱۴.۵	۱۱.۵	۱۳۸۵
-۶.۴	-۵.۵	۱۸.۴	۱۲	۱۲.۹	۱۳۸۶
-۱۳.۴	-۱۱	۲۵.۴	۱۲	۱۴.۴	۱۳۸۷
۱.۲	۲.۶	۱۰.۸	۱۲	۱۳.۳	۱۳۸۸
۴.۸	-۰.۳	۱۲.۴	۱۷.۲	۱۲.۱	۱۳۸۹

منبع ستون‌های دوم و سوم و چهارم: نماگرهای اقتصادی (سال‌های مختلف).

همانطور که از جدول فوق ملاحظه می‌شود، نرخ سود حقیقی سپرده‌ها، به جز سال‌های ۷۹، ۸۰، ۸۴ و ۸۸، در بقیه سال‌ها کمتر از نرخ تورم می‌باشد و این امر باعث شده است که نرخ واقعی سود پرداختی به سپرده‌گذاران در انواع سپرده‌ها، منفی باشد که این خود یکی از عوامل موثر برای ناتوانی بانک‌ها در جذب سپرده‌ها می‌تواند باشد. به این ترتیب در این سال‌ها، سپرده‌گذاران با سپرده‌گذاری نزد بانک‌ها متضرر شده و قدرت خرید سپرده‌های خود را از دست داده‌اند. در طرف مقابل، در سال‌های ۸۶ و ۸۷، به دلیل بیشتر بودن نرخ تورم نسبت به نرخ اسمی سود تسهیلات، نرخ حقیقی سود تسهیلات اعطایی بانک‌ها منفی می‌باشد که این امر به نفع گیرندگان تسهیلات و به ضرر بانک‌های تسهیلات دهنده در این سال‌ها می‌باشد.

شیوه تعیین نرخ‌های سود بانکی براساس رابطه ذیل تعیین می‌گردد: (سیف و بهمنی،

۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۲)

نرخ سود سپرده = نرخ سود مورد انتظار بانک از تسهیلات - (کارمزد + هزینه‌های ریسک + سود بانک)

حال اگر مالیاتی بر سود سپرده‌های بانکی (مثلاً با نرخ مشخصی) وضع شود، محاسبه نرخ سود سپرده‌ها باید به صورتی تغییر کند که سود سپرده‌گذاران کاهش پیدا نکند.

از این رو، محاسبه نرخ سود سپرده‌های بانکی، به صورت زیر پیشنهاد می‌شود:

نرخ سود سپرده = نرخ سود مورد انتظار بانک از تسهیلات - (نرخ مالیات + کارمزد + هزینه‌های ریسک + سود بانک)

مدنظر قرار گیرد، تا سپرده‌گذاران انگیزه کافی برای سپرده‌گذاری نزد بانک‌ها را داشته باشند. در غیر این صورت، سپرده‌گذاران، سپرده‌های خود را وارد بازار سرمایه کرده و به خرید و فروش اوراق بهادار و سهام شرکت‌ها می‌پردازند، زیرا سود و معاملات برخی اوراق، مثل اوراق مشارکت، استصناع و... معاف از مالیات می‌باشد و تنها اوراق سهام شرکت‌های بورسی است که مشمول پرداخت مالیات ۵/۰ درصدی است. بنابراین، اگر نرخ مالیات بر سود سپرده‌های بانک‌ها بیشتر از میزان ۵/۰ درصد مالیات سهام شرکت‌ها باشد، به طور قطع سپرده‌گذاران، به سمت بازار سرمایه و خرید اوراق

سهام شرکت‌ها روی می‌آورند و این امر باعث خروج منابع سپرده‌گذاران از بانک‌ها می‌شود.

### آثار مالیات بر سود سپرده‌های بانکی و منابع پولی تجهیز شده

با توجه به شرایط اقتصادی کشور و کاهش صادرات نفت، دولت توجه جدی خود را به افزایش درآمدهای مالیاتی معطوف کرده است. تلاش برای «اصلاح قانون مالیات» نیز در این راستا قابل ارزیابی است. این راهبرد، از نظر اصلاحات اقتصادی نیز دارای اهمیت ویژه‌ای است. سال‌ها است که وابستگی بودجه دولت به درآمدهای نفتی، دغدغه اقتصاددانان و علاقه‌مندان به آینده کشور محسوب می‌شود، زیرا نفت یک سرمایه بین نسلی است و همان‌طور که برای یک فرد و خانوار، خرج کردن از محل پس‌انداز و سرمایه برای مصارف روزمره، یک خُسران محسوب می‌شود، در سطح ملی نیز مصرف ثروت نفت برای گذران امور جاری کشور، یک خسارت است. اکنون که شرایط محیطی و فشار تحریم، دولت را مجبور به، اصلاح مسیر و کاهش اتکا به درآمدهای نفتی کرده است. اما، با وجود این که اخذ مالیات یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است، عوارض جانبی مطلوب و نامطلوبی نیز می‌تواند به دنبال داشته باشد.

در قانون فعلی مالیات‌ها، سود سپرده‌های بانکی با هدف جذب منابع مردمی، افزایش پس‌انداز ملی و جهت‌دهی مناسب منابع بانکی برای افزایش تولید ملی و دستیابی به استقلال اقتصادی، معاف از مالیات است، اما براساس لایحه پیشنهادی دولت، هر کس از هر محلی، از جمله سود سپرده‌های بانکی، درآمد کسب کند، مشمول مالیات است و باید مالیات آن راپردازد.

به‌طور معمول تغییرات نرخ سود بانکی روی سپرده‌های جاری و پس‌انداز هیچ تأثیری ندارد، زیرا که به این نوع سپرده‌ها هیچ گونه سودی پرداخت نمی‌شود. اما سپرده‌های بلندمدت و مدت‌دار، چون افراد به قصد کسب درآمد و استفاده از سود بانکی

سپرده گذاری می کنند، در نتیجه، نرخ بازده بانک را با سایر نرخ های بازده موجود در اقتصاد مقایسه کرده و سپس تصمیم می گیرند.

همان طور که بیان شد، در کشورهای پیشرفته نظیر آمریکا، اروپا، ژاپن و... از سود سپرده های بانکی مالیات گرفته می شود، اما در این کشورها نرخ تورم بالا و فعالیت های سفته بازی و زیرزمینی وجود ندارد. در حالی که، در کشورهایی که با تورم بالا مواجه هستند، نرخ سود سپرده های بانکی را بالا می برند تا نقدینگی مازاد را به شبکه بانکی برگردانند، این در حالی است که در کشور ما بیش از ۴۰ درصد فعالیت های اقتصادی، مالیات پرداخت نمی کنند که این امر شامل فعالیت های غیررسمی و فعالیت های معاف از مالیات است و براساس آمار، ۲۱ درصد از فعالیت های اقتصادی کشور، غیررسمی است<sup>۴</sup> که این فعالیت ها به دو گروه «سیاه» و «خاکستری» تقسیم بندی می شوند.<sup>۵</sup> آثاری که وضع مالیات بر سود این گونه سپرده ها به دنبال دارد به صورت زیر می باشد:

#### الف) آثار مثبت وضع مالیات بر سپرده های بانکی:

۱. افزایش پایه های مالیاتی و لغو معافیت های مالیاتی: دولت برای شکوفا شدن اقتصاد ملی و ایجاد رونق در بخش های تولید و صادرات غیرنفتی باید نظام مالیاتی فعلی را اصلاح نماید و همچنین پایه های مالیاتی جدیدی<sup>۶</sup> را تعریف و با توجه به ظرفیت اقتصادی کشور اجرا نماید. سود سپرده های بانکی نیز می تواند یکی از پایه های مالیاتی دولت، در زمینه افزایش درآمدهای خود (و پوشش هزینه های خود) باشد.

<sup>۴</sup> به نقل از: علی عسکری، رئیس سازمان امور مالیاتی کشور، در جمع خبرنگاران (به نقل از سایت ایستا: دوشنبه ۱۳۹۱/۶/۲۷ و ماهنامه مدیریت ارتباطات: سه شنبه ۱۳۹۱/۶/۲۸).

<sup>۵</sup> فعالیت هایی مثل قاچاق را فعالیت سیاه می نامند و فعالیت هایی که از پرداخت مالیات معاف می باشند را فعالیت خاکستری می نامند.

<sup>۶</sup> مالیات بر مجموع درآمد، مالیات بر ثروت و مالیات سبز، سه پایه مالیاتی جدیدی هستند که در لایحه پیشنهادی دولت گنجانده شده است.

۲. **قطع وابستگی دولت به درآمدهای نفتی:** قطع وابستگی دولت به درآمدهای نفتی و تکیه به درآمدهای مالیاتی برای تأمین هزینه‌های خود و ارائه خدمات مطلوب‌تر اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... به مردم از قطعی‌ترین اصول اقتصادی است که زمینه پیشرفت کشور را بیش از پیش فراهم می‌کند.

۳. **افزایش منبع تأمین مالی:** چنانچه هدف سپرده‌گذار از سپرده‌گذاری در بانک، کسب درآمد باشد کاهش سود سپرده‌گذار به هر دلیل، به کاهش انگیزه سپرده‌گذاری می‌انجامد. ولی اگر هدف از سپرده‌گذاری، چیزی غیر از کسب درآمد باشد، نظیر رسیدن به یک درآمد معین در آینده، تأمین مالی مخارج دوران بازنشستگی، تأمین مالی زندگی فرزندان از طریق پس‌انداز (ارث) یا کسب شهرت ناشی از پس‌انداز و ثروت و... باشد، کاهش سود سپرده بانکی نه تنها اثر نامساعدی بر سپرده‌گذاری نخواهد داشت، بلکه حتی در برخی موارد به منظور تأمین اهداف بالا (احتمالاً) انگیزه سپرده‌گذار حتی با افزایش مواجه خواهد شد.<sup>۷</sup>

<sup>۷</sup> به طور مثال، در برخی سال‌ها، همزمان با کاهش نرخ سود واقعی سپرده بلندمدت، میزان سپرده‌گذاری نیز کاهش پیدا کرده است، همزمان با کاهش نرخ سود واقعی سپرده از منفی ۸/۶ درصد در سال ۱۳۷۲ به منفی ۳/۱۹ درصد در سال ۱۳۷۳ رشد سپرده سرمایه‌گذاری از ۱/۳۰ درصد در سال ۱۳۷۲ به منفی ۲/۱۸ درصد در سال ۱۳۷۳ کاهش یافت (رابطه مستقیم بین نرخ سود سپرده واقعی و میزان سپرده‌گذاری). در حالی که در برخی سال‌ها، همزمان با کاهش نرخ سود واقعی سپرده‌های بلندمدت، میزان رشد سپرده سرمایه‌گذاری افزایش یافته است. مثلاً در سال ۱۳۷۴ همزمان با کاهش نرخ سود واقعی سپرده‌ها از منفی ۳/۱۹ به ۹/۳۰ درصد، رشد سپرده سرمایه‌گذاری از ۲/۱۸ درصد به ۲/۲۶ درصد افزایش یافت. به بیان دیگر با وجودی که نرخ سود سپرده واقعی کاهش یافت، رشد سپرده سرمایه‌گذاری افزایش را نشان می‌دهد (ارتباط معکوس بین نرخ سود سپرده واقعی و میزان سپرده سرمایه‌گذاری وجود دارد). بررسی سال‌های دیگر نیز مؤید وجود ارتباط معنادار بین نرخ سود سپرده واقعی و حجم سپرده سرمایه‌گذاری نمی‌باشد. این امر بیانگر عدم توجه سپرده‌گذاران در ایران به مسأله تورم و مقایسه نرخ سود بانکی با نرخ تورم می‌باشد (حداقل در کوتاه‌مدت). از طرف دیگر مقایسه رشد سپرده سرمایه‌گذاری با نرخ سود اسمی بلندمدت نشان می‌دهد که (احتمالاً) بین این دو متغیر ارتباط مستقیم وجود دارد. شاخص دیگری که می‌توان از آن در این زمینه کمک گرفت. مقایسه رشد سپرده سرمایه‌گذاری با رشد سپرده قرض‌الحسنه می‌باشد. بر همین اساس، با وجود این که به سپرده‌های سرمایه‌گذاری سود تعلق می‌گیرد و در مقابل به سپرده‌های قرض‌الحسنه هیچ گونه سودی تعلق نمی‌گیرد، رشد سپرده‌های قرض‌الحسنه در طی سال‌های ۷۱ تا

## ب) آثار منفی وضع مالیات بر سپرده‌های بانکی:

۱. خروج سپرده‌ها از بانک‌ها و کاهش پس‌انداز: به اعتقاد اقتصاددانان کلاسیک و نئوکلاسیک، هرچه نرخ بهره بیشتر باشد، افراد برای پس‌انداز، تمایل بیشتری می‌یابند؛ در نتیجه به نظر آنان پس‌انداز کل جامعه تابع مستقیم نرخ بهره است. (موسویان، ۱۳۸۴: ۷۸) کینز معتقد بود که پس‌انداز، به نرخ بهره بستگی ندارد، بلکه پس‌انداز بستگی به درآمد افراد دارد. افراد ثروتمند حتی اگر نرخ بهره صفر باشد، پس‌انداز خواهند داشت. طبقات متوسط نیز پس‌انداز خواهند کرد تا در آینده زندگی بهتری داشته باشند و طبقات کم‌درآمد، به علت پایین بودن سطح درآمدشان، حتی هنگامی که نرخ بهره بسیار بالا است، توانایی پس‌انداز را ندارند. کینز می‌گفت: بر خلاف اعتقاد کلاسیک‌ها، افزایش نرخ بهره چه بسا موجب کاهش پس‌انداز شود، زیرا با افزایش نرخ بهره، سرمایه‌گذاری کاهش یافته و در نتیجه درآمد کاهش می‌یابد و این به نوبه خود موجب کاهش پس‌انداز کل می‌شود. (گلریز و ماجدی، ۱۳۶۷: ۲۰۸) نظریه‌های بعد از کینز نیز در امر پس‌انداز بر عوامل دیگری غیر از تغییرات نرخ بهره متمرکز شده‌اند. در صورتی که لایحه پیشنهادی دولت، مبنی بر اخذ مالیات از سود سپرده‌های بانکی به قانون تبدیل شود، نتیجه عادی و طبیعی آن، افزایش نگرانی صاحبان پس‌انداز در بانک‌ها و خروج سپرده‌های آن‌ها خواهد بود. چرا که در حال حاضر نیز بسیاری از سپرده‌گذاران، تحت تأثیر واقعیت‌های اقتصادی کشور و با این ادله که تناسبی میان سود دریافتی از بانک‌ها و تورم وجود ندارد، با وضع مالیات بر سود سپرده‌ها نیز بر

---

۷۳ بیشتر از رشد سپرده‌های سرمایه‌گذاری می‌باشد. به بیان دیگر عوامل دیگر، غیر از سود سپرده بانکی مورد توجه سپرده‌گذاران در ایران قرار می‌گیرد. علاوه بر این، سهم بالای سپرده‌های کوتاه‌مدت در کل سپرده‌ها، مؤید این است که عوامل دیگر بیش از سود سپرده‌های بانکی مورد توجه سپرده‌گذاران بوده است. مجموع مباحث فوق نشان‌دهنده نقش غیرفعال سود سپرده‌های بانکی در جامعه ایران می‌باشد به بیان دیگر، انگیزه سپرده‌گذاری جامعه در سیستم بانکی، بیشتر ناشی از نگرش مردم به بانک‌ها به عنوان مأمنی مطمئن برای حفظ اصل پول و نه به جهت دریافت درآمد از آن (سود پرداختی) بوده است.

این نگرانی آن‌ها افزوده خواهد شد، زیرا علاوه بر نگرانی در مورد کاهش ارزش ذاتی پس‌اندازهای خود، نگران کاهش میزان سود دریافتی خود از محل سپرده‌های بانکی نیز هستند. با خروج سپرده‌ها از بانک‌ها، تعادل میان منابع و مصارف بانک‌ها به هم می‌خورد، میزان سفته‌بازی و سوداگری در بازار دارایی‌ها (بازار مسکن، ارز، طلا و...) افزایش می‌یابد<sup>۸</sup> و موجب افزایش شکاف بین نرخ‌های سود در بازارهای رسمی و بازارهای غیررسمی پول شده و انگیزه رانت و ربا را در جامعه افزایش خواهد داد، که منجر به بی‌انضباطی‌های پولی و مالی بیشتری در کشور خواهد شد.

۲. **تأثیر بر فعالیت‌های احتکاری، غیرمولد و غیررسمی:** اگر سود سپرده‌های مدت‌دار بانک‌ها با احتساب نرخ تورم و نرخ مالیات وضع شده، سود قابل قبولی برای صاحبان سپرده باشد، غالب افراد ریسک‌گریز و متعارف جامعه به سمت بانک‌ها می‌آیند و فقط افراد ریسک‌پذیر سراغ شرکت‌های سهامی و سرمایه‌گذاری می‌روند و زمینه فعالیت‌های احتکاری و غیرمولد و غیررسمی باقی نمی‌ماند، اما اگر نرخ سود بانک‌ها پایین باشد، به‌ویژه اگر کمتر از نرخ تورم باشد، بخش فراوانی از سپرده‌گذاران مدت‌دار، به تناسب سرمایه و سلیقه‌شان، بسوی زمینه‌های دیگری از سرمایه‌گذاری خواهند رفت.

۳. **تأثیر بر انگیزه‌های تولید و سرمایه‌گذاری:** یکی از مباحث مهم در علم اقتصاد، تأثیر نرخ بهره و سود بانکی بر تقاضای سرمایه‌گذاری است. اقتصاددانان کلاسیک و نئوکلاسیک معتقدند: سرمایه‌گذاری، تابع معکوس نرخ بهره است و هرچه نرخ بهره کاهش یابد، در حقیقت هزینه سرمایه‌گذاری کمتر می‌شود و در نتیجه،

<sup>۸</sup> در وضعیت کنونی اقتصاد ایران، با توجه به شرایط تورمی و نابسامانی در بازار ارز و طلا، اخذ مالیات از سپرده‌های بانکی برخلاف سیاست‌های اقتصادی که برای مهار تورم و مدیریت نقدینگی اجرا می‌شوند، تنها به رونق سفته‌بازی و خروج نقدینگی از شبکه بانکی کشور کمک خواهد کرد.

سرمایه گذاری افزایش خواهد یافت. (تفضلی، ۱۳۶۶: ۲۶۲-۲۵۸) در مقابل، کینز معتقد است که سرمایه گذاری صرفاً تابع نرخ بهره نیست، زیرا اگر سرمایه گذاران پیش بینی کنند که سود فراوانی به دست خواهند آورد، ممکن است حتی با نرخ بهره بالا نیز به اخذ وام و سرمایه گذاری اقدام کنند، چنان که اگر پیش بینی سود نداشته باشند، حتی در نرخ بهره های خیلی پایین هم به سرمایه گذاری اقدام نمی کنند. وی به همین دلیل، سرمایه گذاری را به پیش بینی های سودآوری مربوط می داند. (گلریز و ماجدی، ۱۳۶۷: ۲۰۹-۲۰۸) از این رو اساس اخذ مالیات، با تحریکاتی که به فعالان اقتصادی می دهد، می تواند باعث کاهش انگیزه های مثبت و مولد اقتصادی شود. از منظر کارآفرینی و تولید، مالیات، انگیزه ها را برای سرمایه گذاری و تولید بیشتر، سست می کند. حال اگر بر سود سپرده بانکی مالیات وضع شود، با خروج منابع از بانک ها، قدرت تسهیلات دهی آن ها کاهش می یابد، در نتیجه، توان اعطای تسهیلات و سرمایه گذاری در زمینه های مختلف از آن ها گرفته می شود.

### نتیجه گیری و پیشنهادها

۱. با توجه به نکاتی که مطرح شد، در مورد آثار اجرای سیستم مالیات بر سود سپرده های بانکی در اقتصاد ایران باید دقت کافی صورت گیرد. به بیان دیگر آثار اجرای این مالیات بستگی به تنظیم قانون مالیاتی مربوط دارد.
۲. به دلیل نوسانات درآمدهای نفتی و تجدیدنپذیری منابع طبیعی از جمله نفت خام و مشکلات اساسی ناشی از تحریم های اعمال شده از طرف کشورهای غربی علیه ایران در حال حاضر، نیاز به اصلاح نظام مالیاتی از اولویت بالایی برخوردار است. دولت در راستای افزایش درآمدهای با ثبات باید برای درآمدهای مالیاتی اهمیت قائل شود و به گونه ای برنامه ریزی نماید که حداقل هزینه های جاری سالانه خود را از محل مالیات ها پوشش دهد تا نیاز کمتری به درآمدهای نفتی باشد، زیرا اگر دولت برای جبران هزینه های جاری و سرمایه ای خود بخواهد صرفاً از محل درآمدهای حاصل از نفت خام استفاده نماید، تبدیل ارزهای نفتی به ریال منجر به افزایش نقدینگی می شود که

ضمن عدم افزایش قابل ملاحظه ظرفیت تولیدی در اقتصاد، موجب تشدید بیماری هلندی و تورم در کشور می‌شود.

۳. دولت درصدد است در ادامه طرح تحول اقتصادی اش نظام مالیاتی ایران را دگرگون کند و با گسترش پایه‌های مالیاتی، لغو معافیت‌های مالیاتی و تشویق مردم به دادن مالیات، درآمد خود را افزایش دهد و وابستگی بودجه عمومی دولت به درآمدهای نفتی را کم کند، این در حالی است که افزایش فشارهای اقتصادی در نتیجه تحریم‌های وضع شده علیه کشور، نابسامانی در بازار ارز و طلا، کمبود نقدینگی در واحدهای صنعتی و تولیدی و تورم از واقعیت‌های اقتصادی کشور است که مسائل و مشکلات زیادی را هم ایجاد کرده است. در چنین شرایطی آنچه از همه چیز مهم‌تر و ضروری‌تر به نظر می‌رسد، یافتن راه‌های ایجاد آرامش و ثبات اقتصادی است (یقیناً برای رسیدن به این نقطه، نقش مسؤولان بسیار مهم و اساسی است).

۴. محاسبه نرخ سود سپرده‌های بانکی بعد از اعمال مالیات، به صورت زیر پیشنهاد می‌شود:

نرخ سود سپرده = نرخ سود مورد انتظار بانک از تسهیلات - (نرخ مالیات + کارمزد + هزینه‌های ریسک + سود بانک)

با اجرای این سیاست، در محاسبه میزان نرخ سود سپرده‌ها، باید میزان نرخ مالیات نیز مدنظر قرار گیرد تا سپرده‌گذاران انگیزه کافی برای سپرده‌گذاری نزد بانک‌ها را داشته باشند، در غیر این صورت سپرده‌گذاران، سپرده‌های خود را وارد بازار سرمایه کرده و به خرید و فروش اوراق بهادار و سهام شرکت‌ها می‌پردازند. زیرا سود و معاملات برخی اوراق، مثل اوراق مشارکت، استصناع و... معاف از مالیات می‌باشد و تنها اوراق سهام شرکت‌های بورسی است که مشمول پرداخت مالیات ۵ درصدی است.

۵. هر نوع مالیات بر سود سپرده‌های بانکی وضع شود، بر سپرده‌های قرض‌الحسنه (جاری و پس‌انداز) تأثیر چندانی ندارد، اما سود سپرده‌های بانکی را دستخوش تغییراتی می‌نماید، به طوری که بر حجم منابع پولی تجهیز شده بانک‌ها نیز اثرگذار است، به گونه‌ای که میزان سپرده‌های بانکی کاهش خواهد یافت.

۱. بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، *نماگرهای اقتصادی*، سال های مختلف؛
۲. بهمند، محمد و بهمنی، محمود، (۱۳۷۴)، *بانکداری داخلی ۱ (تجهیز منابع پولی)*، تهران: انتشارات مؤسسه عالی بانکداری؛
۳. تفضلی، فریدون، (۱۳۶۶)، *اقتصاد کلان*، تهران: نشر نی؛
۴. جعفری صمیمی، احمد، (۱۳۷۱)، *اقتصاد بخش عمومی (۱)*، تهران: انتشارات سمت؛
۵. رضوی، مهدی و اسماعیل شمسیان، (۱۳۸۹)، «بررسی سیستمی تعیین نرخ سود بانکی»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی جستارهای اقتصادی*، س ۷، ش ۱۴؛
۶. سازمان امور مالیاتی کشور، «قانون مالیات های مستقیم»، مصوب سال ۱۳۶۶ و اصلاحات مورخ ۱۳۷۰/۱۱/۲۷؛
۷. سلامی، حبیب الله و علی بهمنی، (۱۳۸۰)، «اثر تعیین نرخ سود تسهیلات بر کارآیی بانکداری اسلامی»، *پژوهش های اقتصادی*، ش ۲؛
۸. فرزین و ش، اسدالله و فراهانی فرد، سعید، «ذخایر قانونی بر سپرده های بانکی؛ ماهیت حقوقی و کارکرد اقتصادی»، *فصلنامه علمی تخصصی اقتصاد اسلامی*، س ۲، ش ۷؛
۹. «قانون پولی و بانکی کشور» مصوب ۱۳۵۱/۴/۱۸؛
۱۰. گلریز، حسن و ماجدی، علی، (۱۳۶۷)، *پول و بانک؛ از نظریه تا سیاستگذاری*، تهران: مؤسسه بانکداری ایران؛
۱۱. ماهنامه مدیریت ارتباطات: سه شنبه ۱۳۹۱/۶/۲۸؛
۱۲. مجلس شورای اسلامی ایران، «قانون عملیات بانکی بدون رب»، مصوب سال ۱۳۶۲؛
۱۳. میرمعزی، سیدحسین، (۱۳۸۴)، «الگوی ذخایر سپرده های بانکی در بانکداری اسلامی»، *فصلنامه علمی تخصصی اقتصاد اسلامی*، س ۵؛

۱۴. موسویان، سیدعباس، (۱۳۸۱)، «طراحی سپرده‌های جدید در بانکداری بدون ربا»، فصلنامه علمی تخصصی اقتصاد اسلامی، س ۲، ش ۷؛
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، «ارزیابی سپرده‌های بانکی و پیشنهاد سپرده‌های جدید»، فصلنامه علمی تخصصی اقتصاد اسلامی، س ۴؛
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، «راهکار رسیدن به نرخ سود بانکی تعادلی»، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، ش ۱۷؛
۱۷. یوسفی، احمدعلی، (۱۳۸۳)، «راه‌های جبران کاهش ارزش پول در سپرده‌های بانکی»، فصلنامه علمی تخصصی اقتصاد اسلامی، س ۴؛
۱۸. یوسفی، محمدرضا، (۱۳۸۴)، «بررسی طرح منطقی کردن سود تسهیلات بانکی»، فصلنامه علمی تخصصی اقتصاد اسلامی، س ۵، ش ۱۹؛

## مجازات های تشهیری تردیلی و اهداف سودمدارانه کیفیر

سید شهاب الدین باقریان موحد<sup>۹</sup>

تاریخ دریافت ۹۰/۶/۸

تاریخ تایید ۹۰/۹/۲۲

### چکیده

بخشی از مطالعات رایج در مورد مقبولیت و پذیرش مجازات ها که یکی از مهم ترین نهادهای جزایی هر جامعه است، مطالعه از منظر اهداف حاکم بر مجازات ها است. این اهداف در یک تقسیم بندی کلی در دو دسته اهداف گذشته نگر و اهداف مبتنی بر نگاه به آینده جای می گیرند. اگر مجازات های تشهیری، تردیلی را که می توانند به شیوه های مختلفی اجرا شوند، از منظر تحقق اهداف سودمدارانه مجازات ها مورد مطالعه قرار دهیم، می یابیم که این مجازات ها در تحقق هدف بازدارندگی که مبتنی بر ارباب حاصل از اجرای مجازات است بسیار موفق هستند. از سوی دیگر مجازات های مورد بحث در رسیدن به هدف مهم اصلاح و بازپروری مجرم و هموار ساختن مسیر بازگشت سالم و مفید وی به جامعه، بسیار ناکارآمد هستند و حتی می توان گفت با هدف اصلاح و تربیت در تضاد قرار دارند.

**واژگان کلیدی:** اصلاح مجرمین؛ بازدارندگی عام؛ بازدارندگی خاص؛ مجازات های تشهیری؛ اجرای مجازات.

---

۹. دانش آموخته کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه مفید.

مجازات که نوعی تعدی و تجاوز به جسم و روح و روان انسان تلقی می شود، از مهم ترین نهادهای حقوقی است که به دلیل قدمت و اهمیتش همواره مورد توجه اندیشمندان و فلاسفه جوامع مختلف قرار داشته است. از آنجا که مجازات، می خواهد در لباس عدالت و قانون بر افراد جامعه تحمیل شود مطالعه مبانی و توجیحات و نگاه به اهداف و نتایج حاصل از آن همواره مورد توجه و نظر علمای فلسفه و حقوق قرار داشته است. بی شک داوری و اظهار نظر عالمانه و صحیح برای بقا یا حذف شیوه‌ای از اشکال مختلف مجازات، نیازمند مطالعه مبانی و اهدافی است که وجود مجازات را توجیه می کند.

در یک نگاه کلی، فلسفه مجازات را از دو دیدگاه می توان مورد مطالعه قرار داد. دیدگاه اول، دیدگاه گذشته‌نگر یا دیدگاهی است که سعی دارد مجازات را با توجه به آنچه رخ داده است و استحقاق مجرم و سنجش تناسب میان آنچه اتفاق افتاده است توجیه کند. تأکید این دیدگاه‌ها بر خطایی است که اتفاق افتاده و باید ترمیم شود. عمده ترین تئوری های مبتنی بر دیدگاه گذشته‌نگر را می توان در تئوری های ارضاء یا تشفی خاطر (انتقام)، جبران خسارت و تئوری عدالت جمع بندی کرد.

دیدگاه دوم در توجیه مجازات، دیدگاه آینده‌نگر است که مجازات را بر اساس اهدافی که به دنبال آن است توجیه می کند. در این منظر گرچه نباید از گذشته و آنچه اتفاق افتاده غافل بود، اما گذشته نباید وجه همت واکنش جامعه و زیربنای تئوریک مجازات باشد. تمامی نظریات آینده‌نگر را می توان تحت عنوان کلی سودمداری یا سودمندی جای داد. اندیشه‌های آینده‌نگر به دنبال آن هستند که با ایجاد تغییر و تحول در ساز و کار سنتی نظام جرایم و مجازات ها و مطالعه نقاط ضعف و قوت آن، روشی را اتخاذ کنند که متضمن منافع افراد و جامعه باشد و مهم ترین سودی که جامعه می تواند به دنبال آن باشد جلوگیری از انجام جرم و ممانعت از تکرار و ازدیاد آن است.

تئوری های سود محور مجازات را در یک تقسیم کلی می توان در دو اندیشه بازدارندگی و اصلاح گرانه مجازات ها خلاصه کرد و در این تحقیق برآنیم تا مجازات های تشهیری تزدیلی را که می تواند در اشکال و انواع مختلفی چون انتشار نام و مشخصات مجرم، گرداندن مجرم در اماکن عمومی، اجرای علنی مجازات و ... اعمال و اجرا شود از منظر اهداف سود مدارانه کیفر مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم تا بتوانیم میزان موفقیت این مجازات ها را در تحقق و رسیدن به این اهداف بسنجیم.

### گفتار اول: بازدارندگی

بازدارنده بودن مجازات به این معنا که مجازات بتواند در کنار سایر اقدامات و نهادهای حقوقی سهمی در جلوگیری و پیشگیری از جرم داشته باشد. امروزه بخش عمده‌ای از مطالعات و تحقیقات حقوقی را به خود اختصاص داده است. روش های پیشگیری را در یک تقسیم بندی کلی می توان به دو بخش تقسیم کرد. برخی از اقدامات به هدف تغییر شرایط و اوضاع فیزیکی و محیطی صورت می گیرد تا اندیشه مجرمانه به مرحله عمل نرسد، که به « پیشگیری وضعی »<sup>۱</sup> معروف شده است. (نجفی ابرند آبادی، ۱۳۷۷: ۱۵۵) و برخی دیگر از این اقدامات بازدارنده و پیشگیرانه، از طریق اجرای مجازات صورت می گیرد تا با اثرگذاری در ذهن و تفکرات مجرم و مخاطبان، از ارتکاب مجدد جرم جلوگیری نماید که به مقتضای موضوع تحقیق تنها به بخش دوم، یعنی پیشگیری از طریق اجرای مجازات پرداخته می شود.

اجرای مجازات به سه صورت می تواند بازدارنده باشد، اول تحمیل رنج و آزار به شخص مجرم و در نتیجه بازداشتن او از ارتکاب مجدد که به « پیشگیری خاص » یا « بازدارندگی خاص » معروف است. دوم، ایجاد هراس و عبرت در سایرین تا از این رهگذر نتیجه عمل خلاف را عملاً ببینند که به « پیشگیری عام » یا « بازدارندگی عام » معروف است و سوم شناساندن مجرم به بزه دیدگان بالقوه تا در آینده از او احتراز و دوری بجویند.

اینک به تبیین اجمالی هر یک از این سه قسمت و میزان تأثیر تشهیر و ترذیل مجرم در تحقق این اهداف می‌پردازیم.

### ۱. بازدارندگی عام<sup>۱۱</sup>

اندیشه ترساندن و ایجاد ارعاب عمومی به هدف بازدارندگی از دیرباز به عنوان یکی از مبانی انتخاب نوع، شدت و چگونگی اجرای مجازات‌ها محسوب می‌شده است. (پرادل، ۱۳۷۳: ۱۹) نمایش اجرای مجازات‌ها در جوی آکنده از ترس و وحشت و لزوم حضور افراد در صحنه اجرای مجازات به هدف عبرت آموزی امور رایجی بوده است که ذکر آن در این مجال نمی‌گنجد.

بسیاری از نظریه پردازان متأخر حقوق جزا نیز با تأکید بر این رسالت مجازات‌ها، هولناکی آن را توصیه می‌کردند. بنام در این زمینه پیشنهاد می‌دهد که مؤسسات تنبیهی همچون زندان باید رؤیت پذیر و قابل دید از سوی مردم باشد و آن‌ها از این مؤسسات بازدید کنند. این دانشمند پیشگیری همگانی را هدف اصلی اجرای کیفر می‌داند و می‌گوید این هدف با « اعلان و اجرای کیفر » حاصل می‌شود و پیشنهاد می‌کند مجازات‌هایی مانند داغ زدن، سرزنش در انظار عمومی و انتشار حکم متداول شود. (همان: ۶۳)

بکاریا نیز با بیان این امر که هدف از مجازات، رنجاندن بدن و جسم افراد نیست، بلکه این عمل راهی برای بازداشتن شهروندان و خود مجرم از پیروی از این راه است. (بکاریا، ۱۳۸۰: ۷۷) البته بکاریا در این راه از افراط خودداری کرده است و اجرای علنی احکام کیفری، استفاده از کیفرهای هولناک و ترذیلی را به صورت محدود و فقط در برخی موارد توجیه کرده است. (همان، ۱۲۲-۸۴) حتی برخی از نظریه‌پردازان چنان عبرت آموزی را آنقدر مهم می‌دانند که در تراحم میان هدف اصلاح مجرم و ارعاب، جانب ترس و ارعاب را بر اصلاح ترجیح می‌دهند و حذف جنبه اصلاحی مجازات را روا می‌دانند. (اردبیلی، ۱۳۸۰: ۹۲)

۱۱. General deterrence - prevention.

آموزه‌های اسلامی نیز مبین توجه متعادل به این جنبه از پیشگیری است. اصطلاحات حد و تعزیر که برای معرفی اکثریت مجازات‌های شرع مقدس اسلام بکار رفته‌اند، از نظر لغوی به معنای منع و جلوگیری هستند که خود نمایانگر جهت گیری کلی نظام جزایی اسلام در وضع مجازات‌ها است. (انصاری، ۱۳۸۵: ۶۵) بنابراین، توجه به مسأله پیشگیرانه بودن مجازات‌ها در تشریح اسلامی وجود دارد و در سیاست گذاری‌های جزایی نباید مغفول بماند.

اگر از این منظر به مجازات‌های رسواگر و تشهیری و مجازات‌هایی که در انظار عمومی اجرا می‌شوند نگریده شود، بدون شک باید گفت این گونه مجازات‌ها بسیار عبرت آور و هول انگیز هستند و ترس فراوانی در میان سایرین ایجاد می‌کنند و به بیان دیگر این مجازات‌ها به خوبی می‌توانند ایفاگر نقش اربابی باشند.

## ۲. بازدارندگی خاص<sup>۱۲</sup>

از دیگر نقش‌های این مجازات‌ها، منع مجرم از ارتکاب مجدد جرم و بازگشت دوباره وی به دنیای مجرمانه است. اندیشمندان حقوقی همواره تأکید می‌کنند که مجازات باید به گونه‌ای باشد که مجرم بفهمد درد و رنج حاصل از مجازات به چه جهتی به او تحمیل می‌شود و در او احساس شرمندگی و خجالت ایجاد کند. علاوه بر این که مجازات می‌تواند فرد را نادم و شرمسار کند، می‌تواند ترس و بیم از اجرای مجازات نیز پدید آورد. ترس و شرم از مهم‌ترین عوامل درونی بازدارنده‌ای هستند که می‌توانند افعال فرد را کنترل و جهت‌دهی کنند و بدین ترتیب به هدف جلوگیری از ارتکاب مجدد جرم کمک نمایند. مجازات‌های رسواکننده و تزدیلی در تحقق هر دوی این عناصر، یعنی ایجاد شرم و ندامت فزاینده و ترس از بی‌آبرویی مجدد و از بین رفتن وجهه و اعتبار، نقش به‌سزایی ایفا می‌کنند.

## ۳. اطلاع رسانی به زه‌دیدگان بالقوه

از دیگر رسالت‌هایی که می‌توان از اجرای مجازات انتظار داشت، اطلاع رسانی و

۱۲. Special deterrence - prevention.

آگاهی رساندن به افرادی است که ممکن است در معرض بزه دیدگی قرار بگیرند. بسیاری از انسان ها که خوی و سرشت انسانی و هنجار مدار خویش را فراموش کرده‌اند و یا از عقده‌ها و بیماری‌های روانی خاصی زجر می‌کشند، راه زندگی خویش را در زندگی مجرمانه و هنجارشکنی یافته‌اند. از این رو مجازات کردن آن ها بدون پیش بینی اقدامات اصلاحی و بدون توجه دقیق به زمینه‌ها و پیشینه‌های جرم‌زا و ایجاد حالت غیراجتماعی و رفع آن ها فایده‌ای برای آن ها ندارد و آن ها مجدداً پس از آزادی و اتمام مجازات و به دست آوردن امکان، راه و روش گذشته خود را ادامه می‌دهند.

فارغ از این بحث که مجازات کردن این افراد چگونه باید باشد، می‌توان گفت مجازات کردن این گونه افراد به طوری که دیگران با اسم و رسم آن ها و شیوه کار آن ها آشنا شوند علاوه بر این که می‌تواند وجه بازدارندگی عمومی داشته باشد، این فایده را دارد که دیگران با آن ها آشنا می‌شوند و با شناختن آن ها می‌توان ایجاد فرصت‌های مجرمانه را برای آن ها محدود کرد.

در فقه اسلامی پیش‌بینی مجازات تشهیر را می‌توان در همین راستا تفسیر کرد. (عکار، ۱۴۰۲ ق: ۱۲۰) تشهیر شاهد زور و یا محتال در جامعه عصر تشریع و ائمه معصومین (ع) که محدود و از رسانه‌های عمومی بی‌بهره بود، حداقل فایده‌ای که داشت این بود که دیگر افراد جامعه مجرمین را بشناسند و در مرادده با آن ها جانب احتیاط را رعایت کنند. به شهادت‌های آن ها توجهی نکنند یا این که در معامله و داد و ستد با آن ها دقت کنند. این شناسایی پیشینی، فرصت‌های مجرمانه و جرم‌زا را محدود و کمتر می‌کند و باعث می‌شود هدف بازدارندگی و پیشگیری در مقیاس محدودی محقق شود.

#### ۴. نقد نظریه پیشگیری و ارعاب

سؤال اساسی که به ذهن می‌رسد، این است که ارعاب و توجه به بازدارندگی مجازات ها بر پایه ارعاب و ترس ایجاد شده ناشی از مجازات، آیا حد و مرزی دارد؟ آیا می‌توان به بهانه پیشگیری و ایجاد ارعاب و رسیدن به هدف جلوگیری از تکرار

جرم، سایر اصول و قواعد اسلامی و انسانی حاکم بر نظام مجازات‌ها را قربانی کرد و نادیده گرفت؟

در پاسخ به این سؤال به برخی از تبعات منفی وانتقادات وارد شده از سوی اندیشمندان به توجه افراطی به ارباب اشاره می‌شود.

#### ۴-۱ سختی تعیین حد و مرز

ترس و ایجاد هراس از حالات روانی افراد است که در مورد هر شخص و فردی شاخصه‌ها و ویژگی‌های منحصر به خود را داراست. تعیین میزان متعادل که بتواند در اکثر افراد ایجاد رعب و هراس کند کاری بس دشوار و مشکل است و همین امر هم موجب آن بوده است که بشر سرکش و مستبد همواره به بهانه ایجاد رعب و هراس بیشتر و بازدارندگی، آتش هولناکی و تزدیلی بودن مجازات‌ها را شعله‌ورتر کند و پس از دوره‌ای سیاه و احاطه تفکرات انسانی و غلبه جنبه تعقل به مرور این شعله را خاموش و خاموش‌تر نماید. با تمام فوایدی که نظریه ارباب می‌تواند داشته باشد نباید مبنای نظام کیفی باشد چرا که استفاده گسترده از آن ما را به سوی مجازات‌های وحشتناک‌تر سوق می‌دهد. (ظفری، ۱۳۷۷: ۱۰۳)

#### ۴-۲ تأثیر اندک

علل گرایش ارتکاب به جرم و زمینه‌های پیدایش رفتارهای مجرمانه از چنان تنوع و گوناگونی برخوردار است که مقابله و برخورد با آن در چارچوب نظریه یا نظریات خاصی نمی‌گنجد. در بسیاری از موارد مجرمین بدون توجه به آثار و تبعات ناشی از عمل خود به جرم مبادرت می‌کنند و رعب و هراس ناشی از مجازات در محاسبه آن‌ها تأثیری ندارد. (مظلومان، بی تا: ۵۰)

ارباب در مجرمین خطرناک و جانبدار حرفه‌ای و بسیاری از مردم که به صورت عادی افکار مجرمانه و وسوسه‌های جرم‌زا در سر نمی‌پروراند تأثیری ندارد. (کاتینگهام، ۱۳۸۴: ۱۵۹-۱۶۰) علاوه بر این که به تجربه تاریخی ثابت شده است که هولناکی و شدت مجازات‌ها هیچ گاه تأثیر عمده‌ای در کاهش جرایم نداشته است. دورکیم، منتسکیو،

بکاریا و نئو کلاسیک ها و بسیاری دیگر از اندیشمندان به این امر اشاره داشته‌اند. (پرادل، پیشین: ۶۷)

متسکیو می‌گوید: «اگر در علت انحرافات دقت شود معلوم می‌شود که علت آن عدم تعقیب و تبعیض است نه خفت و کمی مجازات‌ها.» (محسنی، ۱۳۷۵: ۲۷)

از دیگر جنبه‌هایی که کارآمدی جنبه اربابی مجازات را کاهش می‌دهد، تأکید زیاد و بهره بردن فراوان از این جنبه و استفاده زیاد از قدرت افکار عمومی است. این امر به تدریج اثر آن را کم می‌کند و بی‌آبرو شدن شمار زیادی از افراد به هدف رسیدن به ارباب رفته رفته قبح عمل مجرمانه را از بین می‌برد. (بکاریا، پیشین: ۹۵-۸۰)

**۳-۴ کاهش زمینه اصلاح**

توجه هر چه بیشتر بر جنبه بازدارندگی و افزایش زمینه ارباب عمومی و به صحنه کشاندن مردم در اجرای مجازات‌ها موجبات کاهش زمینه‌های بازپروری و اصلاح مجرم و بازگشت وی به اجتماع را فراهم می‌کند. سنک اندیشمند رم باستان با اشاره به این امر می‌گوید: «وقتی فرد اعتبار و آبروی خود را کاملاً از دست نداده است، در رفتار و کردار خود مراقبت و دقت بیشتری به خرج می‌دهد، اگر مجازات مقصران را تقلیل دهیم، می‌توانیم آسان‌تر آنان را اصلاح کنیم.» (پرادل، پیشین: ۲۱)

### گفتار دوم: بازپروری و اصلاح<sup>۱۳</sup>

عالی‌ترین و مهم‌ترین هدفی که می‌تواند پشتوانه تئوریک مجازات باشد و توجیهی برای سلب حقوق و آزادی‌های طبیعی افراد شود، بازسازگار کردن فرد برای ورود سالم به عرصه اجتماع است. بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین رسالتی که جامعه و دستگاه قضا، می‌تواند دنبال کند آن است که روح و اندیشه شخص بزهکار را تغییر دهد. بزه و هنجارشکنی در بسیاری از موارد نشانگر روح نامتعارف و روان پریشان مجرم است. هرچند این اندیشه که مجازات‌ها باید اصلاح‌گر باشند، در نظریات فلاسفه اروپایی باستان ریشه دارد (پرادل، پیشین: ۱۸) و در متون و روایات اسلامی نیز به آن اشاره شده

۱۳. Rehabilitation.

است. حضرت علی (ع) در این زمینه می‌فرمایند: مجازات آخرین راه است. (ری شهری، ۱۳۸۲: ۳۶۶/۵) اما توجه عملی به آن و سعی در اصلاح نظام مجازات‌ها بر اساس آن، به قرن روشنگری باز می‌شود. اندیشه‌های کاربردی در زمینه اصلاح گرانه بودن مجازات‌ها بیشتر در آثار نظریه پردازان مکتب موسوم به دفاع اجتماعی نمود پیدا کرد. از منظر این مکتب اجرای تدابیر اصلاحی درباره تمام بزهکاران پیش از هر گونه اقدام کیفی ضروری است و اجرای کیفر به معنای خاص تنها در صورتی جایز است که تمام کوشش‌ها برای رسیدن به اهداف تربیتی به شکست انجامیده باشد. حتی در این صورت نیز کیفرها نباید حیثیت و شرافت انسانی را لکه دار کند و راه بازگشت به جامعه را به روی بزهکار ببندد. (اردیلی، پیشین: ۱۱۱)

حداقل ویژگی‌های کیفر درمانگر آن است که اولاً، با توجه به پیش‌زمینه‌های روحی، روانی و اجتماعی ارتکاب جرم انتخاب شود و ثانیاً، فرصت‌های اصلاح مجرم را از بین نبرد و یا این که حداقل اوضاع را وخیم‌تر نکند. اگر از این زاویه به مجازات‌های تزدیلی و تشهیری نگریسته شود، باید گفت این مجازات‌ها از این منظر هیچ جایگاه و مقبولیتی ندارند، چرا که هم موجب ایجاد مشکلات فردی و روانی در مجرم خواهند شد و هم این که راه را برای بازگشت وی به جامعه دشوار خواهند کرد. مسأله هدف اصلاحی مجازات‌ها در مقررات و اعلامیه‌های بین‌المللی نیز مورد توجه قرار گرفته است. از جمله در بخشی از اعلامیه کنگره بین‌المللی حقوق جزا که به سال ۱۹۵۴ تشکیل شد چنین آمده است:

«هیچ عقل سالمی نمی‌تواند از بزهکاران انتظار داشته باشد که آنان در رفتارهای بعدی خود زندگی شرافتمندانه‌ای پیش گیرند مگر آن که قبلاً درباره آنان اقدامات و رفتارهای متناسب با تمدن امروزی به کار برده شده باشد.» (محسنی، پیشین: ۲۷۳)

تلاش‌های فراوان مبتنی بر اندیشه اصلاح مجرمین و فراهم کردن شرایط بازپروری و بازگشت فرد به جامعه، امروزه بخش اعظمی از مطالعات حقوقی و جرم‌شناختی را به خود اختصاص داده است و تحولات مهمی را در نظام سنتی دادرسی و مجازات‌ها

ایجاد کرده است که طرد و نفی مجازات‌های سنگین و هولناک و مجازات‌های مبتنی بر تزدیل و تشهیر مجرمین از جمله این دستاوردها است.

### جمع بندی

کیفر به عنوان یکی از مهم ترین بخش های هر نظام جزایی، باید از جنبه های مختلفی مورد بررسی قرار گیرد و یکی از این ابعاد، مطالعه کیفر از منظر اهداف و ایده آل هایی است که جامعه به دنبال آن است. بخشی از این ایده آل ها، اهدافی است که سعی در بهبود و ساماندهی آینده جامعه و مجرم دارد. این هدف های سود محور عبارتند از هدف بازدارندگی یا به بیان دیگر پیشگیری از وقوع جرم و هدف اصلاح و تربیت مجرم.

مجازات های تشهیری، تزدیلی که عبارتند از مجازات هایی که تکیه اصلی آن رسواسازی و انگشت نما کردن مجرمین در میان مردم است، در محقق کردن این دو هدف نتایج متضادی را در پی دارند. از سویی این گونه کیفرها که به طور سنتی و معمولاً همراه با شیوه های رنج آور و سختی اعمال می شوند، از یک سو درجه بالایی از ارعاب، ترس و شرم را بر مجرم تحمیل می کنند و این عوامل در بازدارندگی خود مجرم و نیز دیگر افرادی که عاقبت ترحم انگیز او را می بینند می تواند بسیار مؤثر باشد و در نتیجه به پیشگیری از وقوع جرم بینجامد.

از سوی دیگر امروزه حقوق جزای نوین به دنبال هدف مهم اصلاح و تربیت مجرم و ایجاد بستر مناسب برای بازگشت مفید و کارآمد مجرم به جامعه است و از این منظر مجازات های مستلزم تحقیر و آسیب رساندن به روح و روان مجرم مطرود و غیرمنطقی است. این کیفرها علاوه بر صدمات روحی به مجرم، زمینه های بازگشت فرد به جامعه و پذیرش مجدد وی در محیط عمومی و فعالیت سالم وی را از بین می برد.

در این میان نه می توان از هدف پیشگیری غافل شد و نه می توان لزوم توجه به اصلاح و تربیت مجرم را نادیده گرفت و تعیین راهکارها و مجازات هایی که بتواند به نحو متعادلی به این اهداف جامعه عمل ببوشاند بسیار دقیق و ظریف است و بسیاری از

اشکال و شیوه های مجازات های تشهیری تزدیلی از این نگاه قابل دفاع نیستند. البته نباید از نظر دور داشت که تعیین مجازات های تشهیری همچون اعلام از رسانه های عمومی و نصب پلاکارد برای اشخاص حقوقی به ویژه فعالین بخش های اقتصادی بسیار مفید است و تبعات منفی روحی وارد بر اشخاص حقیقی را ندارد.

### منابع

۱. اردبیلی، محمدعلی، (۱۳۸۱)، حقوق جزای عمومی، تهران، انتشارات میزان، چاپ سوم؛
۲. انصاری، محمد، (۱۳۸۵)، تعزیرات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول؛
۳. بکاربا، سزاره، (۱۳۸۰)، رساله جرایم و مجازات ها، ترجمه: محمدعلی اردبیلی، تهران، نشر میزان، چاپ چهارم؛
۴. پرادل، ژان، (۱۳۷۳) تاریخ اندیشه های کیفری، ترجمه: علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول؛
۵. ظفری، محمد رضا، (۱۳۷۷)، مبانی عدالت جزایی در حقوق اسلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر؛
۶. کاتینگهام، جان، (۱۳۸۴)، «فلسفه مجازات»، ترجمه: ابراهیم باطنی و محسن برهانی، فصلنامه فقه و حقوق، سال اول، شماره ۴؛
۷. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۲)، دانشنامه امام علی (ع)، قم، انتشارات دارالحدیث؛
۸. نجفی ابرند آبادی، علی حسین، (۱۳۷۷)، دانشنامه جرم شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول؛
۹. مظلومان، رضا، (بی تا)، حقوق جزا و جرم شناسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

## اهداف مجازات ها در حقوق بین الملل کیفری

میثم نعمت الهی<sup>۱۴</sup>

تاریخ دریافت ۹۰/۲/۴

تاریخ تایید ۹۰/۸/۱۹

### چکیده

محاکم بین المللی بدنبال مجازات ها اهدافی را دنبال می کنند که نه تنها اعمال مجازات در این محاکم را توجیه می کند، بلکه مبنا و کارآیی این محاکم در گرو اهدافی است که در پی آن هستند. محاکم بین المللی در کنار اهداف سنتی مجازات ها از یافته های جدید علوم جنایی بی بهره نبوده و همواره به اهداف مدرن مجازات ها نیز توجه داشته اند. مبارزه با بی کیفری و توسعه حقوق بشر از جمله اهدافی است که این محاکم در پی آن هستند.

**واژگان کلیدی:** اهداف مجازات ها؛ حقوق بین الملل کیفری؛ بی کیفری؛ حقوق حاکم؛ اسناد بین الملل مجازاتی.

حقوق بین الملل کیفری، حقوق حاکم بر جنایات بین المللی، یعنی جنایاتی مانند جنایات علیه بشریت و یا جنایات جنگی است. به نحوی که می توان گفت این رشته حقوقی در نقطه همگرایی وجوه کیفری حقوق بین الملل، مشتمل بر مجموعه ای از قواعد حمایت از قربانیان درگیری های مسلحانه موسوم به حقوق بشر دوستانه بین المللی و وجوه کیفری حقوق داخلی قرار دارد. در مقابل می توان گفت که معنا و مفهوم حقوق کیفری بین الملل غیر از آنچه که در بالا ذکر شد، است، چرا که حقوق کیفری از آن جهت به وصف بین المللی متصف شده که یک عنصر خارجی (بین المللی) در آن دخیل است. در تعریف اصطلاح مزبور بیان داشته اند که، حقوق کیفری بین الملل، شاخه ای از علم حقوق است که کلیه موارد مربوط به نقش محاکم داخلی در جرائم بین المللی را در برمی گیرد، این موارد عبارت است از، مبانی صلاحیت دادگاه های داخلی در رسیدگی به جرائم بین المللی، قانون حاکم در دادگاه های داخلی برای صدور حکم در چنان جرائمی، معاضدت قضایی بین کشورها برای جلوگیری از جرائم، از جمله استرداد مجرمین. بنابراین مشخص می شود که حقوق کیفری بین الملل شاخه ای از حقوق داخلی است؛ در حالی که حقوق بین الملل کیفری شاخه ای از حقوق بین الملل است. لازم به ذکر است که پیدایش حقوق بین المللی کیفری از نتایج عمده محاکمات نورنبرگ و توکیو است، به طوری که بعد از این محاکمات رشته خاصی در حقوق بین الملل به وجود آمد که با حقوق جزای کلاسیک تفاوت کلی دارد، به گونه ای که سه هفته بعد از اعلام رأی محکمه نورنبرگ مجمع سازمان ملل تشکیل جلسه داد و اصول اساسنامه و آراء نورنبرگ را اصول و پایه حقوق بین الملل کیفری قرار داد.

با این حال حقوق بین الملل کیفری که رشد و توسعه این بخش از حقوق مرهون حقوق بین الملل بشر دوستانه و معاهدات کیفری است، برای برخی از نقض های آشکار مسؤولیت کیفری فردی را مقرر کرده است. اما در این معاهدات هیچ گونه رهنمودی

درباره مجازات‌های قابل اعمال یا دیگر موضوعات مرتبط با آن بیان نداشته است. اگر چه اولین گام‌های عملی پیرامون مجازات مجرمان جنایات بین‌المللی با تأسیس دادگاه نورنبرگ برداشته شد، به نحوی که مواد ۱ و ۲۸ اساسنامه این دادگاه به این موضوع پرداخته است؛ اما مسأله کیفر در حقوق بین‌الملل امر جدیدی است که دادگاه‌های بین‌المللی از جمله دادگاه بین‌المللی کیفری یوگسلاوی سابق موضوع قطعنامه ۸۰۸ و ۸۲۷ شورای امنیت و دادگاه بین‌المللی کیفری رواندا هر کدام سهم بسزایی در توسعه این بخش داشته‌اند. با تشکیل دادگاه کیفری بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق در سال ۱۹۹۳ و صدور آراء مختلف و ایجاد یک رویه قضائی، همچنین با منسجم شدن جامعه ملل، بحث مجازات‌ها و ضمانت اجرای کیفری در دیوان بین‌المللی کیفری به عنوان یک نماد کیفری بین‌المللی دائمی، تجربیات گذشته نمود پیدا کرد. چنان که علاوه بر مسائل ماهوی حول مجازات‌ها به طور کامل تری از نمونه‌های قبلی خود، دادگاه یوگسلاوی سابق و رواندا، به مسائل شکلی حول مجازات‌ها پرداخت شده است. به گونه‌ای که هم در اساسنامه و هم در قواعد دادرسی و ادله به بحث و تبیین مجازات‌ها و اجرای آن پرداخته شده است. با این حال در مقررات محاکم بین‌المللی کمتر به اهداف مجازات‌ها پرداخته شده است. در آراء صادره دیوان یوگسلاوی سابق و رواندا تا حدودی به اهداف مجازات‌ها اشاره شده است. بنابراین، پژوهش حاضر با تکیه بر مقررات و رویه محاکم بین‌المللی در صدد پاسخگویی به این پرسش است که محاکم بین‌المللی به دنبال مجازات مجرمین چه اهدافی را دنبال می‌کنند؟ مطالب ذکر شده در پاسخ به پرسش فوق در چهارگفتار ارائه می‌شود.

### گفتار اول: اهداف حقوق بین‌الملل

همواره هدفی که یک قاعده حقوقی برای تحقق آن وضع می‌شود، در ایجاد چگونگی مفاد آن بسیار مؤثر است، به طوری که هدف، رهبر و راهنمای وضع چنین قاعده‌ای خواهد بود. حقوق نیز مانند سایر علوم مکاتب مختلفی را در خود جای داده است، چنان که هر یک از مکاتب در ایجاد قاعده حقوقی موردنظر هدف خاصی را

دنبال می‌کنند. بدین صورت که هدف حقوق از نظر پیروان مکاتب اصالت فرد و فردگرایی «امنیت»، «رضایت» و «آزادی فردی» است. این در حالی است که طرفداران اصالت اجتماع، یعنی گروهی که به منفعت اجتماع توجه دارند هدف حقوق را عبارت از «نظم»، «صلح اجتماعی» و «حرکت و تعالی» انسانیت می‌دانند. ولی از جمع این نظرات و اهداف ذکر شده توسط مکاتب مختلف حقوقی می‌توان هدف قواعد حقوقی را سه امر «امنیت اجتماعی»، «عدالت» و «ترقی اجتماع مدنیت» دانست. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵۰۵)

همان‌گونه که بیان شد، حقوق بین الملل کیفی شاخه‌ای از حقوق بین الملل است. بنابراین، قبل از بررسی اهداف مستقیم مجازات‌ها در حقوق بین الملل کیفی ضروری است که اشاره ای به اهداف حقوق بین الملل شود، اما قبل از بررسی یادآوری این تذکر لازم است که حقوق بین الملل در عمل وسیله‌ای برای نفوذ قدرت‌های سلطه-طلب قرار گرفته و اهداف اصلی آن به دست فراموشی سپرده شده است. با این حال، برخی نویسندگان اهداف حقوق بین الملل را به چند دسته تقسیم بندی کرده‌اند، از جمله اهداف سیاسی مانند حفظ صلح و آزادی جوامع در برابر یکدیگر و اهداف حقوقی مانند برقراری روابط بین ملت‌ها از طریق وضع مقررات لازم و فراگیر دانسته‌اند و دسته دیگر اهداف اقتصادی، فرهنگی، بهداشتی، و اخلاقی را نیز برای آن برشمرده‌اند. (ابراهیمی و حسینی، ۱۳۸۱: ۱۴۲) از آن‌جا که ضمانت‌اجراهای حقوق بین الملل کیفی خود بخشی از حقوق به طور عام و حقوق بین الملل به طور خاص هستند، بنابراین اهداف ذکر شده پیشین را می‌توان بر آن‌ها افزود به طوری که مجازات‌های قابل اعمال در این بخش باید طوری تنظیم شود که نه تنها با اهداف ذکر شده در تضاد نباشد، بلکه به نوعی در جهت و راستای اهداف حقوق و حقوق بین الملل در حرکت باشد. به هر حال، نمی‌توان در جامعه بین المللی انتظار داشت، مجازات‌ها لزوماً همان معنا و مفهومی را داشته باشد که در حقوق داخلی دارد، زیرا در جامعه بین الملل رابطه میان سازمانی که مسئول اعمال ضمانت‌اجراهای کیفی است با اعضای خود قابل قیاس با رابطه‌ای که میان افراد یک اجتماع با قوه قضاییه وجود دارد نیست. در جوامع

داخلی، قوه قضاییه با استفاده از قدرت عمومی، با جرائم ارتكابی اشخاص مقابله می‌کند حال آن که، اعمال ضمانت اجراهای کیفری علیه یکی از اعضاء مستلزم همکاری عده‌ای از دولت‌هاست که باید به طور دسته جمعی اقدام کنند. به همراه سایر تحولات ایجاد شده در اجتماع، اهداف مجازات‌ها نیز متحول شده است، به طوری که اهداف مجازات‌ها با توجه به تحولات ایجاد شده در حقوق کیفری در سه بخش اهداف سنتی، مدرن و پسامدرن قابل بررسی هستند.

## گفتار دوم: اهداف سنتی مجازات‌ها

### ۱. حذف و انزوا

حذف و انزوا یکی از اهداف عمده حقوق کیفری سنتی بوده است. به صورتی که کثرت جرائمی که مجازات آن‌ها مرگ بوده است، دلیل این مدعاست. اما امروزه به این هدف کمتر توجه می‌شود و به حذف و خنثی کردن مجرم بیشتر توجه می‌شود. خنثی کردن مجرم از طریق تبعید از جمله شیوه‌هایی است که در جهت این هدف به کار گرفته می‌شود. در مجموعه اسناد بین‌المللی مجازاتی که به دنبال حذف و انزوی مجرم باشد به چشم نمی‌خورد، مگر در آراء دادگاه‌های یوگسلاوی و رواندا که به نوعی می‌توان گفت زندان ابد اعمال شده در این دادگاه‌ها به دنبال این هدف بوده است، چرا که در اسناد بین‌المللی با توجه به سایه حقوق بشر انتظار چنین هدفی معقول به نظر نمی‌رسد. علی‌رغم این که این هدف در حقوق داخلی دیگر مطلوبیت خود را از دست داده است، به نظر می‌رسد دادگاه‌های بین‌المللی معاصر با اعمال حبس ابد هنوز به دنبال این کارکرد و هدف هستند. (رضوی فرد، ۱۳۸۸: ۳۶۸)

### ۲. سزادهی و مکافات

از دیر باز مکافات عمل، بار سنگینی به شمار می‌آمد که بزهارک به جبران تقصیر خود باید به دوش می‌کشید. عدالت اقتضای این را دارد که کار زشت بی‌کیفر نماند. این اندیشه که از پیشینیان به یاد مانده هنوز در اعتقاد مردم ریشه دارد که بزهارک مدیون است و باید دین خود را به همان میزان بپردازد. دادگاه‌های نظامی بین‌المللی نورنبرگ و توکیو به صراحت به اهداف مجازات‌ها اشاره نمی‌کنند. با این حال بیانیه‌های

امضاکنندگان توافق‌نامه لندن و رویه قضایی آن‌ها مخصوصاً در مورد مجازات اعدام و حبس ابد نسبت به تعداد قابل توجهی از مجرمین دلالت بر تمایل آن‌ها نسبت به هدف سزادهی دارد. البته این نکته را هم باید یادآور شد که آن زمان قواعد حقوق بشر هنوز در حد زمزمه‌ای بیش نبود و در جایگاه امروزی خود قرار نداشت. بنابراین نباید انتظار داشت که کارکرد سزادهی تحت تأثیر قواعد حقوق بشری باشد. اگر چه اسناد دادگاه کیفری بین‌المللی گذشته تصریحی در خصوص اهداف و کارکرد مجازات‌ها ندارد، بررسی فعالیت‌های مقدماتی مانند اعلامیه‌ها، به ویژه مواردی که مربوط به شورای امنیت است، ما را وادار می‌کند تا باور کنیم که کارکرد سزادهی جایگاه مهمی در سامانه بین‌المللی کیفرها دارد.

دادگاه‌های کیفری بین‌المللی معاصر حاکی از آن است که سزادهی کماکان جایگاه خود را حفظ کرده است، چرا که در رسیدگی صورت گرفته در شعب بدوی به صراحت به این کارکرد به عنوان یکی از اهداف مجازات‌ها تصریح شده است. (همان: ۳۷۴)

### ۳. ارباب و بازدارندگی

باتوجه به تأثیرات دیدگاه‌های حقوق بشری بر اصل و اساس مجازات‌ها این هدف و کارکرد هنوز جایگاه مهمی دارد. هنوز اندیشه ارباب و عبرت‌انگیزی می‌تواند در مجرم‌ان باز دارنده باشند و از تکرار جرم توسط آن‌ها جلوگیری کند. به طور کلی با توجه به آثار سنگین جنایات بین‌المللی به نظر می‌رسد مجازات‌ها باید طوری باشد که دیگر مجرم‌ان را مرعوب کند و از ارتکاب جرم آن‌ها جلوگیری کند. اعلامیه‌ها و پیام‌های شورای امنیت از زمان شروع مباحثات پیرامون این دادگاه‌ها، ناظر به این هدف است که با پایان دادن نقض حقوق بین‌المللی بشر دوستانه به دنبال نوعی قدرت لازم برای ارباب دیگر اعضای متخاصم بوده‌اند. (همان: ۳۶۹)

دادگاه بین‌المللی کیفری برای یوگسلاوی سابق صراحتاً به اهداف سنتی مجازات‌ها تصریح دارد و بیان می‌دارد «شعبه رسیدگی (محاكمه) بر این عقیده است که در هنگام تحمیل مجازات در مقابل دادگاه بین‌المللی باز دارندگی و ارباب باید به

عنوان اهداف اصلی مدنظر قرار گیرد. در مورد بازدارندگی باید گفت، این هدف به منظور سزادهی دیگران همانند فرد مجرم است.» بدین معنا که تمامی افراد در گستره جهانی در صورت ارتکاب جنایات مشابهی علیه حقوق بشر دوستانه بین المللی، به مجازات محکوم خواهند شد.

همین معنا در یکی از آراء شعبه تجدیدنظر دادگاه بین المللی کیفری یوگسلاوی سابق بیان شده است. این شعبه در پرونده نیکولیا معنای بازدارندگی را منصرف کردن متهم از ارتکاب مجدد جرم بعد از تحمل کیفر و آزادی می‌داند، بدین گونه که مجازات باید تضمین کننده این باشد که افراد دیگر هرگز مرتکب چنین جرائمی نگردند. همچنین شعبه بدوی برای یوگسلاوی سابق در مورد عنصر بازدارندگی در یکی دیگر از آراء خود این گونه توضیح می‌دهد که «مجازات‌های تحمیلی دیوان بین المللی حاضر عموماً باید به حد کافی دارای صفت بازدارندگی باشند تا اشخاصی را که ممکن است به ارتکاب جرائم مشابه فکر کنند تنبه داده و از چنان فعلی باز دارد. (کسه، ۱۳۸۷: ۵۳۳)

دیباچه اساسنامه دیوان کیفری بین المللی نیز بیان می‌دارد که مجازات مسئولین جنایات بین المللی، منجر به بازدارندگی از جنایات خواهد شد. بند پنجم دیباچه اساسنامه مقرر می‌دارد: «مصمم بر این که به بی مجازات ماندن مرتکبان پایان داده و در نتیجه در پیشگیری از چنین جرائمی مشارکت کند.» چنان که ملاحظه می‌شود در صحنه بین المللی ارعاب و بازدارندگی مورد قبول محاکم بین المللی واقع شده و به صراحت می‌توان گفت که این کارکرد و هدف را می‌توان در ضمانت اجرای حقوق بین الملل کیفری نیز یافت. علاوه بر این که بازدارندگی یکی از اهداف مجازات‌ها است، از آن نیز به عنوان یکی از جنبه‌های مثبت تشکیل دادگاه‌های بین المللی نیز نام برده‌اند. به بیان دیگر پیشگیری از ارتکاب جرم توسط بزهکاران بالقوه توسط این محاکم یکی از دلایل مهم در جهت حمایت تشکیل این محاکم است، چرا که بدون در نظر گرفتن این مؤلفه رهبران نظامی برای ارتکاب این جرائم جرأت پیدا می‌کنند. همانند قتل عام وسیع گروه‌های قومی در تیمور شرقی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰.

## ۴. اجرای عدالت

۴۷

یکی از اهداف عمده مجازات‌ها تحقق عدالت است، به طوری که عدالت نه تنها از اهداف مجازات‌ها، بلکه به عنوان یکی از مبانی مشروعیت مجازات‌ها نیز به شمار می‌رود. این هدف و کارکرد ریشه در اندیشه پیشینیان و قدما دارد. افلاطون در این مورد می‌گوید: «عدالت وسیله رهایی از گناهکاری است و کیفر دیدن وسیله رهایی از بزرگ‌ترین بیماری‌ها. کیفر دیدن آدمی را دانا و عادل می‌سازد و عدالت دارویی است که بدی روح را از میان می‌برد.» (اردبیلی، ۱۳۸۴: ۷۴/۱) باید به این مسأله توجه داشت که امروزه مراد از عدالت، مفهوم عدالت از نوع کانتی آن نیست، بلکه با مفهوم قدیمی آن بسیار فرق دارد. به هر حال، می‌توان اذعان کرد که یکی از اهداف و کارکردهای مجازات که محاکم بین‌المللی به دنبال اجرای مجازات‌ها در پی آن هستند اجرای عدالت است، چنانکه در دیباچه اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی آمده است «با تصمیم بر این که احترام دائم به اجرای عدالت بین‌المللی را تضمین نمایند.» از آنجا که عدالت دارای مفهوم و معنایی یکسان نیست، از این‌رو کمتر به عنوان یک کارکرد و هدف مورد توجه قرار می‌گیرد.

### گفتار سوم: اهداف مدرن ضمانت اجرا

#### ۱. بازپروری و اصلاح بزهکار

در طول تاریخ، همواره رویکردهای مختلفی نسبت به مجازات‌ها وجود داشته است و در هر دوره با توجه به تحولات علمی و فرهنگی به کارکرد خاصی از مجازات‌ها توجه بیشتری می‌شده است، چرا که در موج سوم تحولات حقوق کیفری و وارد شدن مقولات حقوق بشری به این حوزه، دیگر مجرم فرد از دست رفته‌ای قلمداد نمی‌شد و بحث از اصلاح و بازپروری مجرم جنبه علمی و فلسفی به خود گرفت. با این حال نگاه و انتظار از این هدف در بعد بین‌المللی آن با تردید و شک به همراه است، چرا که وسعت جرائم ارتكابی انسانی به حدی است که این کارکرد را دور از انتظار قرار می‌دهد. به هر حال این رسالت را نیز در مورد مجرمان بین‌المللی نمی‌توان دور از انتظار قرار داد، هر چند در اسناد بین‌المللی به این کارکرد اشاره نشده است، اما در

آراء صادره از دیوان کیفری بین المللی برای یوگسلاوی سابق می‌توان این هدف را استخراج کرد. دیوان بین المللی یوگسلاوی سابق در قضیه اردموویک<sup>۱۵</sup> بیان داشته است. دادگاه بین المللی علاوه بر تحقیق، تعقیب، مجازات ناقضین قوانین حقوق بشر دوستانه بین المللی وظیفه‌ای نیز در جهت ایجاد اصلاح و آشتی مرتکبین جنایات در یوگسلاوی سابق دارد.

در برخی پرونده های دیگر شعب بدوی دیوان کیفری بین المللی برای یوگسلاوی سابق به اصلاح و تربیت متهم به ویژه در مورد متهمین جوان اشاره دارد، در قضیه فوروندژیا<sup>۱۶</sup> شعبه بدوی دیوان کیفری بین المللی برای یوگسلاوی سابق ابراز داشت «هیچ یک از اهداف مختلف مجازات مانند عقوبت، بازدارندگی و انگ منفی، نباید شعبه بدوی را از هدف موردنظر که عبارت است از برنامه اصلاح و تربیت برای متهم در حین محکومیت منحرف کند.» (کسه، ۱۳۸۷: ۵۳۲) در این خصوص شعبه بدوی به سن متهم عنایت خاص دارد. از طرز انشاء رأی، این مطلب به دست می‌آید که دادگاه اصلاح و تربیت را سرلوحه خود قرار داده و به بعد درمانی مجازات‌ها توجه خاص دارد.

## ۲. حمایت از حقوق متهم

اگر چه در گذشته همواره مجرم مقصر اصلی شناخته می شده است و او باید تاوان عمل خود را بدهد، اما با جنبشی که در دهه های اخیر به راه افتاده موجب شده که متهم نیز از حقوقی بهره مند شده و به او نیز به عنوان انسانی دارای کرامت نگرسته شود. محاکم بین المللی نیز از این موضوع غافل نبوده و به حقوق متهم توجه داشته اند. از جمله مواردی که این محاکم به آن توجه کرده اند منع محاکمه مجدد متهم برای ارتکاب یک جرم است. چنان که ماده ۲۰ اساسنامه دیوان بین المللی کیفری مقرر می دارد، کسی که به اتهام یکی از جرایم مندرج در ماده ۵ در این دیوان محکوم شده یا از آن تبرئه شده، در دادگاه دیگری به خاطر همان جرم محاکمه نخواهد شد. با ملاحظه این ماده مشخص می شود متهمینی که در این دادگاه محاکمه شده اند دیگر ترسی از

<sup>15</sup> . Er demovc

<sup>16</sup> . Fur undza

محاكمه مجدد در محاکم داخلی ندارند. از طرفی دیگر اساسنامه دیوان کیفری بین المللی با تخصیص ماده ای تحت عنوان حقوق متهم (ماده ۱۶۷ اساسنامه) به صراحت به حقوق متهمین پرداخته است.

### گفتار چهارم: اهداف پسامدرن کیفر

#### ۱. جبران خسارت بزه دیدگان

با جنبشی که در سال‌های اخیر در قالب حمایت از بزه‌دیدگان به راه افتاده است، دادگاه کیفری بین المللی نیز متأثر از این فضا و همچنین با توجه به تجربیات دادگاه‌های قبل از خود، به مسأله حمایت و جبران خسارت بزه‌دیدگان به گونه‌ای پرداخته است که گویی یکی از کارکردهای حقوق بین الملل کیفری است. توجه به حقوق بزه دیدگان در بعد بین المللی چنان اهمیت یافته است که برخی اساساً تشکیل برخی از دادگاه‌ها را با عنوان دادگاه ویژه بزه‌دیدگان نام برده‌اند، مانند دادگاه آیشمن در سرزمین‌های اشغالی و دادگاه کویت برای محاکمه نیروهای عراق بعد از جنگ خلیج فارس. (رضوی فرد، ۱۳۸۸: ۳۸۰) ولی این مسأله در دیوان کیفری برای یوگسلاوی سابق و رواندا کمتر مورد توجه است و فقط در ماده ۲۴ بند ۳ اساسنامه دادگاه یوگسلاوی و ماده ۲۴ بند ۳ اساسنامه دادگاه رواندا تنها به حق مجنی علیهم بر اعاده وضعیت اشاره شده است. (همان) در اساسنامه دیوان کیفری بین المللی به خوبی به بحث جبران خسارت از بزه‌دیدگان پرداخته و با اختصاص فصلی به جبران خسارت از بزه‌دیدگان و ارائه قواعدی در این زمینه این مسأله را انعکاس داده است.

#### ۲. مبارزه با بی‌کیفری<sup>۱۷</sup>

بر کسی پوشیده نیست که در موارد ارتکاب جرم و وقوع عمل خلاف قواعد حقوقی، یافتن مجرم اصلی و مجازات او از اهداف محوری حقوق کیفری است، چنانچه که متولیان اجرای عدالت کیفری در انجام این وظیفه کوتاهی کنند یا اهمال ورزند بخش عظیمی از عدالت کیفری مخفی خواهد ماند. دادگاه یوگسلاوی سابق در یکی از آراء خود هدف از وضع مجازات را این گونه بیان می‌کند که، یکی دیگر از

اهداف مجازات‌ها از نظر این دادگاه این است که به افراد نشان دهد، نه تنها افراد یوگسلاوی سابق، بلکه در سر تا سر دنیا، که هیچ بی‌مجازات‌ی و بی‌کیفری یا فرار از مجازات برای ارتکاب این جنایات وجود ندارد. علاوه بر این شورای امنیت در قطعنامه ۱۳۱۵، برای تأسیس دادگاه ویژه برای سیرالئون به مسئولیت تمام دولت‌ها در مبارزه با بی‌کیفر ماندن تأکید می‌کند. (قران‌نیا، ۱۳۸۷، ۴۵۶) همچنین در گزارش ماه می ۱۹۹۸ کمیته حقوقدانان حقوق بشر آمده است: «دلیل ضرورت یک دیوان بین‌المللی کیفری آن است که قادر باشد تا بر اساس حقوق بین‌الملل به فرار مجرمان بین‌المللی از مجازات‌ها خاتمه دهد، و محکمه‌ای برای رسیدگی و قضاوت کیفری باشد، در زمانی که سیستم‌های عدالت کیفری ملی از چنین محاکمه‌ای ناتوان باشد.»

بند نهم دیباچه اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی به صراحت به مسأله پرداخته است: «مصمم بر این که به بی‌مجازات ماندن مرتکبان این جرائم پایان داده و در نتیجه در پیشگیری از چنین جرائمی مشارکت کند.» علاوه بر این در اولین بازنگری اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی که در کامیالای اوگاندا برگزار شد، بند سوم قطعنامه این کنفرانس مجدداً به مبارزه با بی‌کیفری به عنوان یکی از اهداف تأسیس این دیوان تصریح شده است. از مجموع آنچه بیان شد، این چنین بر می‌آید که مبارزه با بی‌کیفری یکی از اهداف بنیادین ضمانت‌اجراهای حقوق بین‌الملل کیفری است، و همچنین یکی از دلایل مهم برای اصرار و پافشاری حقوق بین‌المللی کیفری است.

### ۳. حمایت و توسعه حقوق بشر و حقوق بشردوستانه

بین توسعه و ظهور حقوق بین‌الملل کیفری و حمایت از حقوق بشر ارتباط تنگاتنگی وجود دارد به طوری که نقطه مشترک این دو بخش از حقوق در حقوق بین‌الملل بشر دوستانه متجلی می‌شود. چنان که حقوق بین‌الملل کیفری و حمایت از حقوق بشر دو روی یک سکه هستند، و افراد بشری نیز موضوع حقوق و وظایف بین‌المللی هستند. به همین دلیل برای افعال و ترک فعل‌های خود دارای مسئولیت کیفری هستند، حقوق بین‌المللی کیفری ابزاری برای حمایت از حقوق بشراند، به طوری که این بخش از حقوق پاسخی برای کمبودهای سنتی حمایت از حقوق بشر است. بعد

حمایتی از حقوق بشر در جرم انگاری‌های جرائم علیه بشریت ماده ۷ اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی آشکارتر می‌شود، چرا که در این جرم انگاری حق زندگی و حق برخورداری از کرامت مورد حمایت قرار گرفته است.

هر چند در کنوانسیون‌های ژنو و لاهه و سایر معاهدات مربوط به حقوق بشردوستانه ضمانت اجرایی برای افراد در نظر گرفته نشده است، اما از آنجا که محتوای این مقررات در ماده ۸ اساسنامه دیوان بین‌المللی کیفری گنجانده شده است، می‌توان این طور گفت که هدف از قرار دادن موارد نقض حقوق بشر دوستانه و تعیین ضمانت اجرا برای آن‌ها در یک نهاد کیفری بین‌المللی به معنای حمایت از ارزش‌های مورد توجه این بخش از حقوق است. به هر حال حمایت از حقوق بشر، یکی از اهداف مهم حقوق بین‌الملل کیفری و حقوق بشر دوستانه دانسته‌اند. (پیسلوباشی، ۱۳۸۶: ۲۶۱)

#### ۴. ایجاد صلح و امنیت بین‌المللی

حقوق بین‌الملل کیفری می‌تواند به صلح و امنیت جهان به عنوان یکی از ارزش‌های اساسی و بنیادی جامعه بین‌الملل کمک کند. این ارزش‌ها، صلح و امنیت از اهدافی است که نمی‌توان آن‌ها را جدای از یکدیگر تصور کرد. صلح جهانی و امنیت بین‌الملل علاوه بر این که از ارزش‌های مورد حمایت جامعه ملل است و در قلب حقوق بین‌الملل کیفری نهفته است، همزمان از اهداف سازمان ملل نیز به شمار می‌رود. مفهوم صلح از منظر حقوق بین‌الملل کیفری دارای گستره وسیعی است به طوری که صرفاً ناظر به مخاصمات مسلحانه نیست، بلکه شرایط موجود در کشورها را نیز در بر دارد.

این کار کرد که امروزه تحت عنوان جایگزین‌های واکنش کیفری محض یاد می‌شود، در دادگاه‌های نظامی نورنبرگ و توکیو بعد از محاکمه و مجازات مجرمین تا حدودی مشهود بوده است. (رضوی فرد، ۱۳۸۸: ۳۷۹) این مسأله در دادگاه‌های یوگسلاوی و رواندا نیز مورد توجه بوده است. به طوری که دادگاه بین‌المللی برای یوگسلاوی سابق بیان داشته است، که هدف کلی این دادگاه بازگرداندن صلح و امنیت

در منطقه یوگسلاوی از طریق تعیین و اعمال کیفر است. چنانکه همین موضوع در دادگاه رواندا در پرونده آکایسو<sup>۱۸</sup> بیان شده است.

محاكم كیفری بین المللی از این هدف غافل نبوده است، اعلامیه‌ها و قطع نامه‌های شورای امنیت که به تأسیس این محاکم اقدام کرده است، به این هدف نیز پرداخته است. این شورا در قطعنامه ۱۵۳۴ (۲ مارس ۲۰۰۴) خود بر اهمیت همکاری دادگاه‌های بین المللی برای یوگسلاوی سابق و رواندا برای برقراری صلح و امنیت پایدار، در کشورهای مذکور تأکید و از آن استقبال می‌کند. (رضوی فرد، ۱۳۸۸: ۳۷۹)

چنان که ملاحظه می‌شود، این هدف هم در اسناد بین المللی و هم در آراء محاکم بین المللی مورد قبول واقع شده است، به گونه ای که از فردای جنگ جهانی به عنوان مبنا و اساس حقوق بین الملل برای جلوگیری از جنگ جهانی دیگر مورد قبول همه ملل دنیا واقع شده است. مهم ترین اهداف ضمانت اجراهای حقوق بین المللی کیفری همان بود که بیان شد، اما علاوه بر آنچه ذکر شد اهداف دیگری را نیز می‌توان بر شمرده از جمله حفظ منافع عالیه مورد حمایت حقوق بین الملل، محافظت از کرامت و فضیلت کلیه ملل که این اهداف نیز در سایر اهداف متجلی است.

در پایان بیان این نکته ضروری است که مجموع اهداف بیان شده با آنچه در حقوق داخلی به دنبال آن هستیم کمی متفاوت است و قرائت و نمود خاص خود را می‌طلبد. ضمن این که دسترسی به این اهداف یا لاقلاً جزئی از آن در گرو همکاری تمام ملل و دولت‌های جهان است.

### نتیجه گیری

با توجه به این که حقوق بین الملل کیفری از شاخه های حقوق بین الملل است، اهداف بر شمرده برای مجازات ها در عرصه بین الملل نه تنها با اهداف حقوق بین الملل در تضاد نیست، بلکه گاهی با یکدیگر همپوشانی دارد از این رو، اهداف ذکر شده برای حقوق بین الملل می تواند به عنوان بخشی از اهداف مجازات ها ذکر شود.

<sup>18</sup> . Akayesu

مبارزه با بی‌کیفری و پایان دادن به بهشت امن مجرمان علاوه بر این که به عنوان یکی از اهداف مجازات‌ها است، یکی از دلایل مهم برای اصرار و پافشاری بر وجود حقوق بین‌الملل کیفری هم هست، به طوری که در اسناد مختلف به نگرانی جامعه بین‌المللی از بی‌مجازات‌ی مرتکبین جنایات بین‌المللی تصریح شده است. علاوه بر این، محاکم بین‌المللی یوگسلاوی سابق و رواندا نیز در آراء متفاوتی هدف از اعمال مجازات را مبارزه با بی‌کیفری اعلام داشته‌اند. اگر چه در اسناد مرتبط با محاکم بین‌المللی کیفری به هدف اصلاح و در مان بزه‌کاران تصریح نشده است، ولی رویه و آراء صادره از محاکم بین‌المللی موردی سابق به این هدف به ویژه در مورد متهمین جوان تصریح دارد. حقوق بین‌الملل کیفری رشد و توسعه خود را مرهون حقوق بشر دوستانه می‌داند، اما این رابطه یک طرفه نبوده است، چنانچه حقوق بین‌الملل کیفری در مسیر خود یکی از اهداف مجازات‌ها را حمایت و توسعه حقوق بشر دوستانه قرار داده است.

### منابع

۱. ابراهیمی، محمد و حسینی، علیرضا، (۱۳۸۱)، *اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی*، تهران: انتشارات سمت؛
۲. اردبیلی، محمد علی، (۱۳۸۴)، *حقوق جزای عمومی*، تهران: نشر میزان؛
۳. پیسلو بازشی، ریکاردو، (۱۳۸۶)، «جبران خسارت افراد به دلیل نقض حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه دولت‌ها، حال و آینده»، ترجمه: سید حسین سادات میدانی، *سالنامه ایرانی حقوق بین‌الملل و تطبیقی*، ش ۳؛
۴. رضوی فرد، بهزاد، (۱۳۸۸)، «دور نمای کیفرهای بین‌المللی در تعامل میان حقوق بین‌المللی کیفری و حقوق کیفری بین‌المللی»، *تازه‌های علوم جنایی* (مجموعه مقاله‌ها زیر نظر دکتر علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران: نشر میزان)؛
۵. قربان‌نیا، ناصر، (۱۳۸۷)، *حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه*، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

۶. عظیمی، عبد الرسول، (۱۳۴۱)، محاکمه نور نبرگ از منظر حقوق جزای بین الملل، تهران: انتشارات کیهان؛
۷. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، (فلسفه حقوق)، تهران: شرکت سهامی انتشارات؛
۸. کسسه، آنتونیو، (۱۳۸۷)، حقوق کیفری بین الملل، ترجمه: حسین پیران؛  
اردشیر امیر ارجمند و زهرا موسوی، تهران: انتشارات جنگل؛
۹. کریانگ ساک، کیتی شیایزری، (۱۳۸۳)، حقوق بین المللی کیفری، ترجمه:  
بهنام یوسفیان و محمد اسماعیلی، تهران: انتشارات سمت.

# بنیادگرایی رادیکال در افغانستان، ریشه ها و تحولات فکری

اسدالله احسانی<sup>۱۹</sup>

تاریخ دریافت ۹۱/۷/۳

تاریخ تایید ۹۱/۱۲/۱۹

## چکیده

بحران های داخلی، سلطه طلبی های خارجی، تداوم جنگ و جهاد، بی قراری های ساختاری و تزلزل گفتمانی، مهم ترین علل و مؤلفه در ظهور و گسترش بنیادگرایی اسلامی در افغانستان، به مثابه یک گفتمان و مجموعه شناسه هایی همچون جزم اندیشی، جمود فکری، قشری گری و اقتدارگرایی محسوب می شوند. اما بنیادگرایی اسلامی از نوع رادیکال در افغانستان، پیوند نزدیکی با منازعات قومی - قبیله ای داشته و برخلاف آنچه ادعا می شود، هژمون ساختن گفتمان قبیله و بازاستقرار حاکمیت انحصاری قومی - قبیله ای در افغانستان، راهبرد اصلی آن ها را تشکیل می دهد. در این مقاله سعی می شود تا نشان داده شود که بنیادگراها از آن جهت به دین و آموزه های دینی پناه می برند و شعار استقرار خلافت و اجرای شریعت اسلامی را سرلوحه برنامه ها و استقرار نظام سیاسی مبتنی بر دین در دنیای نوین را مطلوب نهایی خود اعلام می نمایند، تا با خلق فضای استعاری و اسطوره ای، گفتمان غیر عقلانی، اقتدارگرا و مبتنی بر ارزش های قبیله ای را مشروع و به مثابه «عقل سلیم» جلوه دهند.

**واژگان کلیدی:** بنیادگرایی؛ رادیکالیسم؛ فئاتیسم؛ قوم؛ جامعه شناسی سیاسی.

<sup>۱۹</sup> - دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مفید

بنیادگرایی اسلامی، امروزه مفهومی آشنا در علوم سیاسی و اصطلاحی جاافتاده در جامعه شناسی سیاسی است که بازتاب دهنده آراء، اندیشه ها و آموزه های افراد و گروه هایی است که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعبیر اسلامی استفاده می کنند، واژگان نهایی خود را در متن دین جستجو می کنند، آینده سیاسی خویش را در آئینه اسلام می بینند و از طریق خصومت و ضدیت با گفتمان مدرن غرب، خود را تعریف و بازنمایی می کنند.

بنیادگرایی اسلامی معاصر، به لحاظ فکری ریشه در آموزه ها و الگوهای دارد که در متن دین وجود دارد، زیرا تلاش مسلمانان برای احیای هویت، همواره از معبر دین و برگشت به اصول اولیه اسلام صورت گرفته است. اما از لحاظ سیاسی، می توان آن را واکنشی پنداشت در برابر اوضاع و شرایط جدید، که ناشی از ظهور فرهنگ و تمدن غرب و حالت گسترش یابنده الگوی غربی زندگی در سراسر جهان و جاذبه های حیات فکری و عقلی تمدن نوین در میان مسلمین است.

در این مقاله تلاش شده تا تبار تاریخی، ریشه های فکری و اندیشه های دینی - سیاسی بنیادگرای رادیکال، به مثابه یک جریان عقل ستیز، به طور اختصار مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته و نسبت این جریان با عقلانیت و مدرنیسم مورد کاوش قرار گیرد.

### گفتار اول: رهیافت های متفاوت در تحلیل بنیادگرایی اسلامی

همان گونه که بنیادگرایی اسلامی دارای ماهیت متفاوت و روش های متنوع است، مطالعات مربوط به آن ها و تحلیل چرایی و چگونگی پیدایش بنیادگرایی نیز با رویکردهای متفاوت و رهیافت های مختلف و مخالف صورت گرفته است: «یکی از عمده ترین رهیافت ها در تحلیل شرایط و علل پیدایی جنبش های اسلامی معاصر، رهیافت اجتماعی - سیاسی است که دکتر هرایر دکمچیان و حسن حنفی، از این منظر به مطالعه بنیادگرایی پرداخته اند. رهیافت های دیگر، رهیافت ایدئولوژیک - عقیدتی دکتر رضوان سید، رهیافت های فکری - سیاسی ژاک برک، رهیافت فرهنگی،

سیاسی، اجتماعی، قومی برهان غلیون، تحلیل جامعه شناختی ژیل کیپل «و تحلیل گفتمانی بابی سعید هستند.» در این مقاله، بنیادگرایی رادیکال با تأکید بر افغانستان، به مثابه یک گفتمان در نظر گرفته شده که در عصر بی قراری های ساختاری و تزلزل گفتمانی ظهور نمود و با استفاده از وجه استعاری دین و خلق فضای آرمانی واسطوره ای، گفتمان بنیادگرایانه را پاسخ مناسب برای برون رفت از بحران ها و بی نظمی های موجود تلقی و ارائه نمود.

### گفتار دوم: بنیادگرایی اسلامی، از خلافت اسلامی تا امارت قومی

ایدئولوژی بنیادگرایی و گفتمان رادیکال آنان، بردو باور ذهنی، بنیادی اما ساده اندیشانه استوار است. بنیادگراها با تلقی از خود به عنوان راست کیشان واقعی و محدود افراد ممتازی که میراث داران اصلی میراث اسلامی اند نخست، اعتقاد به رسالت جهانی در دفاع و ترویج ارزش ها، باورها و آموزه های دینی به جا مانده از سلف دارند. دوم، اعتقاد به این اصل که تحقق این رسالت، آزادی عمل برای آن ها به ارمغان آورده و دست زدن به اقدامات یک جانبه و حتی خشونت آمیز را مشروعیت می بخشد. این گونه برداشت ها و تلقی های خودخواهانه از خود، بنیادگراها را جزم گرا، مطلق اندیش، اقتدار گرا، ستیزه جو و خشونت طلب به بار آورده است. در حالی که می توان گفت آنان در گفتمان ایدئولوژیک خود دچار توهم خودبزرگ بینی و «استغنا» و گرفتار «پندار کمال» هستند. این پندار های توهمی باعث شده که آنان راه داد و ستد معقول با افراد و رابطه گیری مثبت با جهان را ببندند.

همان طور که تلقی از خویشتن بنیادگراها خودخواهانه، ساده لوحانه و دور از واقعیت است، ایده ها، آرزوها و دعاوی آنان نیز در راستای ترسیم، توجیه و ایجاد یک نظام جهانی از امت اسلامی که در آن فرصت کافی برای عبادت و عبودیت و امکانات بیشتر برای تامین سعادت وجود داشته باشد، کمترین تماسی با واقعیت نداشته و از عقلانیت مدرن، اندک بهره ای نبرده اند، زیرا این دعاوی، نه تنها منطبق با خواسته های اساسی جامعه نیستند و هیچ کمکی به پیشرفت مناسبات تعاملی و رشد نهادهای

دموکراتیک نمی کنند، بلکه به نهادینه کردن قدرت استبدادی، خودکامه و اقتدارگرا منجر خواهند شد. طنز نهفته در ادعای بنیادگراها مبنی بر پیرایش دین و رهایی انسان ها از بندگی غیر خدا نیز در همین جاست که سنتزی جز اسارت و بندگی شدید انسان ها و تقید آنان تحت حاکمیت استبدادی خلیفگان دینی و سلاطین قبیله ای نخواهد داشت و استبداد، صورت مضاعف دینی و سیاسی به خود خواهد گرفت.

در توجیه اقدامات و عمل کردهای خارج از عرف و تفسیرآموزه های ناموجه خود، بنیادگراها بازگشت به گفتمان خلفاء، اندیشه های قدما و سیره سلف صالح به شوق دست یابی به کمال را مستمسک قرارداده و یگانه راه نجات بشر از گفتمان مسلط جهالت مدرن بر جهان مدرن، و انحطاط حاکم بر جامعه مسلمین را رجعت به «دوران طلایی» و گذشته با شکوه می دانند، اما کم ترین تأمل در اندیشه ها و عمل کردهای آنان آشکار خواهد نمود که این ادعاها و اسطوره سازی ها از گذشته ای نه چندان با شکوه، در راستای پنهان سازی ریشه های سیاسی گفتمان سیاست قدرت است که با واژگان دینی توجیحات شرعی می شوند. و از این طریق، در صدد طبیعی سازی حاکمیت توتالیتری خود و جلوه دادن آن به مثابه عقل سلیم هستند. و آنان از ما می خواهند که سلطه استبدادی آنان و برآیند مصیبت بار و فجایع ناگوار آن را تقدیر الهی پنداشته و با رضایت و سکوت دینی، بدرقه نماییم.

بنابراین، برای درک و فهم ریشه های دینی - تاریخی رویکرد های بنیادگراها، ناگزیر از رجوع مجدد به امر خلافت، به عنوان یکی از سرچشمه های اندیشه بنیادگراها هستیم، زیرا یکی از اصول اساسی تفکر بنیادگرایی، اندیشه بازگشت به «عصر طلایی» بوده و مضمون و محرک آنان را می توان در مفهوم رجعت به «گذشته آرمانی» تحلیل کرد. اما این برداشت بنیادگراها از گذشته با شکوه، حاوی عناصری است که پس زمینه پیدایش اندیشه های متصلب، مطلق نگر و اقتدارگرا را فراهم ساخته است، زیرا خلافت به باور عمومی، با واسطه یا بدون واسطه به حاکمیت خدا منتهی می شود.

تقریر خلافت در هر دو نظام فکری شیعه و سنی، بر آیندی جز اقتدارگرایی نمی تواند داشته باشد، زیرا هر دو سیستم فکری، گرچه ممکن است در مبادی و مقدمات اندک تفاوت هایی با هم داشته باشند، اما به نتایج یکسانی می رسند، و آن، تئوری مشروعیت الهی حاکمان است. بنابراین، حاکم نه نیازی به کسب مشروعیت از مردم دارد و نه خود را پاسخ گو در مقابل آنان می داند. هر دو نظام فکری، امنیت را بر آزادی و نظم استبدادی را بر توهّم بی نظمی ترجیح داده اند. « نظریه های قدیم نظام سیاسی در جهان اسلام، ناتوان از آشتی بین آن دو (آزادی و نظم و امنیت) سرانجام آزادی را به نفع امنیت و اقتدار به حاشیه راندند، و طرحی از نظام سیاسی در انداختند که خود کامگی و اقتدار از ارکان اصلی آن بود.» (فیرحی، ۱۳۸۷: ۴۹)

در پرتو چنین نظامی است که فلسفه سیاسی مسلمانان، برای مردم هیچ حقی قائل نشده است، زیرا شاه و خلیفه به عنوان جانشین خدا و پیامبر، مشروعیت خود را از مبادی لاهوتی و فراطبیعی می گیرند و به مثابه پاسداران نظم شاهانه و حافظ و مجری شریعت تلقی گردیده و خود کامگی آنان، به سان تقدیر الهی پذیرفته می شود. «نظریه های قدیم نظام سیاسی، اعم از شیعه و سنی، همواره کوشش نموده اند که اقتدار گرایی مکنون در نظام سیاسی گذشته مسلمانان را به گونه ای به تقدیر الهی نسبت دهند. علی عبدالرازق ... می نویسد: خلیفه قدرت خود را مستقیماً از خداوند می گیرد، این رأی همان است که روح آن در بین تمام علما و عامه مسلمانان جاری و ساری است. آنان خلیفه را ظل الله تلقی می کردند ... به طور خلاصه این اندیشه که خلیفه قدرت خود را از خداوند متعال می گیرد، اندیشه ای است جاری بر زبان ها و فاش و شایع بین مسلمانان.» (همان: ۵۰) در حقیقت می توان گفت که همین اقتدارگرایی مکنون در نظام خلافتی است که بنیادگرایان اسلامی را به خود جلب و جذب نموده است. نظامی که در آن خلیفه ای بی رقیب و امیرنمیرا، بسان میخ آسمان و زمین پنداشته می شود.

بنابراین، اگر آمال و آرزومندی های بنیادگراها برای بازگشت به گذشته، عصر حضور پیامبر و بازتولید چنان اوضاع و شرایطی باشد، این امر به خاطر ماهیت ویژه ای کار پیامبری، غیرممکن خواهد بود، زیرا عصر پیامبر از تمامی ابعاد یگانه، غیر قابل تکرار و بازآفرینی است. در آن زمان همه امور و مسائل بر محور شخص وی معنا و مفهوم می یافت. او هم قانون بود و هم قانون گذار، همان طور که هم قاضی بود و هم مجری. اعتراض از موضع دین بر ایشان غیر ممکن بود، چه او خود عصاره دین بود. اطاعت محض، کمترین چیزی بود که یک فرد مؤمن می توانست با آن، صداقت و راست آیینی خود را به اثبات برساند. « حکم خدا و پیامبرش ... قانون بالاتر (supremelaw) است که اهل ایمان می توانند تنها روش اطاعت و بندگی را در پیش گیرند، در اموری که خداوند و پیامبرش فیصله کرده اند، هیچ مسلمانی نمی تواند آزادانه در آن تشبث نماید و انحراف از این فیصله ضد و منافی ایمان است.» (مودودی، ۱۴۰۵: ۲۲)

اگر هدف بنیادگراها، بازگشت به عصر خلفاء باشد، باید خاطر نشان کرد که، به خاطر نهادینه نشدن آموزه های پیامبر اسلام، اختلافات قبیله ای و تمسک به تفاخرات عصر جاهلی بلافاصله بعد از رحلت پیامبر خود را بازتولید نمود و خلافت با همزاد خود، یعنی اختلاف به وجود آمد. بنابراین، بازگشت به عصر خلافت، یعنی بازگشت به عصر اختلاف و زنده کردن مجدد ارزش ها و منازعات گفتمان قومی و قبایلی، زیرا خوش باورانه است اگر بپنداریم که تعصب های قبیله ای، در حدود دو دهه حضور پیامبر کاملاً از بین رفته و تعالیم انسانی وی، جانشین رسوبات کهن قبیله ای شد. «دوره فرد سازی و تهذیب و تزکیه نفوذ مسلمین در زمان پیامبر به حدی نبوده است که آنان را از حجاب های رقابت قبیله ای و حسادت و جهالت عبور داده و به مرز قدرت انتخاب واقعی سوق دهد.» (خدایاری، ۱۳۷۹: ۲۴۴)

### گفتار سوم: تبارفکری بنیادگراهای اسلامی

گفتمان بنیادگرایانه، با شناسه هایی مانند: جزم اندیشی، اقتدار گرایی و خشونت طلبی که در پی تابع ساختن همه حیات عقلانی بشر در برابر قدرت مذهبی، مسلط

ساختن شور و احساسات دینی بر تعقل و خردورزی، هژمون ساختن گفتمان های مبتنی بر خشونت و خصومت بر گفتگو و رقابت و ترجیح منش های سنتی بر بینش های مبتنی بر روش های عقلانی هستند، درنواحی مختلف عالم اسلام و ادواتاریخی گوناگون، زمانی چند به ظهور رسیده و هرچند بعد از مدتی راه افول و زوال را پیموده است، اما اندیشه بنیادگرایانه هم چنان در لایه های ذهن و ضمیر فرد مسلمان و لایه لای کتب و متون قدیمی اسلامی به حیات خود ادامه داده است و در محیط های بحرانی و بسته به تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، خود را در قالب جنبش های احیاء اسلامی باز تولید نموده است. «جریان افراط گرایی، مانند خوارج، با آمیختگی امر دینی و امر سیاسی مشخص می شود، گرچه عنصر سیاست در آن تعیین کننده است، اما دیگر عوامل اصلی از جمله نظام فرهنگی، اجتماعی، فکری یا روان شناختی در توضیح این پدیده نباید مورد غفلت قرار گیرد.» (عشماوی، ۱۳۷۹: ۶۷)

بنیاد گراها با خشونت گفتمانی خود سعی می کنند متون مقدس و روایت های تاریخی را اسیر اسطوره های چارچوب خود نموده و تفاسیر مخالف را نابود، و یا حداقل به حاشیه های گفتمانی خود برانند، زیرا بنیادگراها به گفته پوپر: «به جنگ با کلام نه شمشیر برکشیده از نیام» اعتقادی ندارند. در یک سلسله طولی و طولانی، بنیادگرایان رادیکال در ادعاهای و روش ها بسیار شبیه خوارج، در قشری گری و ظاهری شبیه حنبلی ها و اهل حدیث، و در اندیشه ها متأثر از ابن تیمیه و در اتخاذ روش های افراطی و انحرافی مشابه کلی به وهابی ها دارند. با بررسی دال های مفهومی آنان، از شباهت گفتمانی آن ها می توان سخن گفت. بیان این وجوه تشابه از این جهت لازم و ضروری است که بدانیم افکار و اقدامات مشابه، نتایج یکسانی را به بار می آورد. بنابراین، گفتمان بنیادگرایی معاصر نیز فراتر از سلف های خود نه چیزی برای عرضه دارند و نه به نتایج درخشان تر از آنچه آن ها رسیدند، خواهد رسید.

### الف. خوارج

در جریان رقابت سنتی بنی امیه و بنی هاشم که منجر به جنگ صفین شد، خوارج اولین گروه مسلمان با ریش های دراز و پیشانی های پینه بسته بودند که در جریان این

جنگ ظهور نمودند و بر اثر عواملی مانند: جهالت، جمود، خودخواهی و تعصب مذهبی و قشری نگری، با خروج از مرز حق و عدالت و پیشی گرفتن از کتاب، سنت و قرآن ناطق، فریب ظاهر را خورده با عدم درک مکر و حيله مذهبی دشمن، شکاف و شقاق عظیم در صفوف مسلمانان به وجود آوردند.

خوارج، از آن جا که علیه امام خروج کردند، به خوارج معروف شدند و زمانی که در صدد توجیه این خروج برآمدند و تمرد و شورش خود را بر یک عقیده مذهبی و شواهد وحیانی و روایی مبتنی نمودند، به فرقه مذهبی تبدیل شدند. خوارج، مقدس های قشری، متظاهر به تقدس و تعبد، ولی سطحی و بی تدبیر بودند که سماجت در پیروی از دین و لجاجت جاهلانه در عقیده را با هم داشتند. آنان تمام کمبودها و کسری های خود را می خواستند با فشار آوردن بر روی رکوع و سجود طولانی جبران کنند. با آن که در افضی بسیار پست فکر می کردند، اما خود را در حرکت های دینی پیشگام و پیشتاز می دانستند. آنان با محصور کردن اسلام و مسلمانی در چار دیواری اندیشه های محدود خود، کوتاه نظرانه مدعی بودند که دیگر اندیشان بد می فهمند. از این رو به فکر ریشه یابی و کشف مفاسد و انحرافات در جوامع اسلامی و مبارزه با آن ها، با سازوکار امر به معروف و نهی از منکر برآمدند و در این راه از خشونت، افراط و تندروی ابایی نداشتند.

در گفتمان حاکم بر اندیشه خوارج، چند ویژگی برجسته و نقطه ای کانونی وجود دارد که به اجمال به آن ها اشاره می شود.

۱. اولین ویژگی خوارج این بود که، همه آنان قراء قرآن، اهل زهد، عبادت، شب زنده دارای و پیشانی های پینه بسته در اثر عبادت بودند. چنانچه ولهاوزن درباره قاریان قرآن و تحلیل آنان می گوید: «اینان همان خاک پاکی هستند که خوارج در آن روئیدند.» (صابری، ۱۳۸۷: ۳۲۳) این ها در نهایت به دزدهای سرگردنه و آدم کش های حرفه ای تبدیل شدند.

۲. ویژگی دیگر گفتمان خوارج، استقرار توحید منهای امامت بود. «کلمه حق می گفتند اما از آن اراده باطل می کردند.» شعار و دعوت خوارج مبنی بر «ان الحکم الا لله» کلمه حقی بود که اراده باطل از آن شده بود.

۳. یکی دیگر از اصول فکری و مفهوم محوری در گفتمان خوارج این بود که، تمامی دگراندیشان را کافر و شهرهای آنان را بلاد کفر تلقی می کردند و تنها خود را مسلمان و بلاد خود را بلاد اسلام می دانستند و بر این باور بودند که فقط آنان از جمله راست دینان و درست کیشان هستند. «آنان (خوارج) ضمن انجام فرامین الهی، به خود اجازه می دهند که همه رقبای خود، و به طور کلی همه کسانی را که از نظر آنان مرتکب کوچک ترین خطا، و کمترین تخلف از شریعت می شوند، کافر محسوب کنند.» (عشماوی، ۱۳۷۹: ۶۲)

۴. روحیه ستیزه جویی: خوارج، در راه یقین برآمده از تفکر غلط خود حاضر بودند دست به هر کاری بزنند و برای پیشبرد اهداف خود متوسل به هر امری مانند ترور و قتل نیز بشوند. گفتمان سعادت محور و آخرت گرا و رویکرد آرمان گرایانه افراطی خوارج، آنان را به نوعی ایستایی فکری و تعصب کشاند و زمینه را برای گرایش های تدریجانه در میان آنان فراهم ساخت. «خوارج از مرگ اندیشه نمی کردند و در جنگ ها پیش قدم بودند و چنین می پنداشتند که به سوی بهشت می روند.» (محسن امین، ۱۳۸۷: ۱۸۲)

۵. رکود، جمود و کج فهمی از دیگر ویژگی های گفتمانی است که خوارج در درون آن گفتمان، فکر کرده و دست به اقدام می زدند. آنان از خرمای افتاده در راه پرهیز می کردند، ولی مرد روزه دار قرآن به گردن آویخته از اصحاب رسول خدا را سر می بریدند. به عنوان نمونه می توان به شهادت عبدالله بن خباب و همسر آستن و فرزندش اشاره نمود.

۶. قشری نگری، سطحی نگری، ظاهرگرایی و تمسک به ظاهر آیات و روایات را می توان از دیگر خصایص خوارج دانست. خوارج و کسانی که در اندیشه با آنان مشارکت دارند برای اثبات ادعاهای خود به ظواهر متون مقدس و روایات استدلال می کنند و آن ها را پشتوانه ای برای مدعای خود می دانند، غافل از این که متن مقدس، ساکت،

صامت و قابل هرنوع برداشت و تفسیری است. به گفته شکسپیر: «شیطان هم می تواند کتاب مقدس را به نفع خود تفسیر کند.» (ویل دورانت، ۱۳۵۸: ۱۱۶)

۷. از دیگر مختصات فکری خوارج، تعصب قبیله ای بود. دین در دعوت آنان انگیزه اصلی محسوب نمی شد، بلکه عوامل سیاسی و تعصبات نژادی و قبیله ای، دستمایه کار آن ها بود.

۸. یکی دیگر از اصول فکری خوارج، وجوب امر به معروف و نهی از منکر، جهاد در این راه و رواداری خشونت در اجرای آن است. آنان امر به معروف و نهی از منکر را یک مسأله تبعدی می دانند که باید در هر شرایطی و با هر روشی انجام شود. «امر به معروف و نهی از منکر در همه درجات و اجب است، حتی اگر به قتال بینجامد. آن ها برای قتل و پیکار با کسانی که آن ها را کافر می شمارند هیچ گونه قید و شرطی نمی شناختند.» (برنجکار، ۱۳۷۹: ۲۵)

درباب خوارج همین بس که این «گروه، با تعصب های احمقانه خود بزرگ ترین ضربت را بر پیکراسلام زدند، آن هم با این باور که تنها مسلمان واقعی آن ها هستند و اسلام درگروهوس های شان قرار دارد.» (جعفری، ۱۳۷۳: ۹)

### ب. اهل حدیث

در این جا لازم است که ضمن اشاره به یکی دیگر از سرچشمه های فکری بنیادگرای اسلامی، تداوم و بازتولید اندیشه های خوارج را در گرایش های اعتقادی و نظرات فقهی جریانی به نظاره بنشینیم که شباهت های فراوانی به خوارج دارند. یعنی آموزه های متحجرانه و اندیشه های قشری گرایانه اهل حدیث. آنان که با هر چیزی که ریشه در سنت نداشت و یا از طریق سنت اثبات نمی شد، سرمخالفت داشتند. با هر بدیعی به نام بدعت، مبارزه می کردند و تمامی مخالفان فکری خود را به نام خودرأی و بدعت گذار، تکفیر می کردند. ظاهر گرایان و اهل حدیث، اهل تفکر را بدعت گذار می خواندند و متفکران و صاحب نظران را تکفیر می کردند. احمد بن حنبل، متکلمان را زندیق و مالک، آنان را خودرأی و اهل بدعت می دانست. این قشری گری به شدت مانع از پیشرفت علم و صنعت بود. آنان دایره شرع را بسیار تنگ گرفته، به نام سلف

صالح همه وضعیت ها را به همان وضع ویژه گذشتگان محدود می کردند. (موتقی، ۱۳۷۴: ۱۰۹)

به طور کلی، همه گفتمان های موجود در میان مسلمانان فرق اسلامی، به مسموعات شرعی و متون مقدس وحیانی و روایی، اعتقاد و اشتراک عقیده دارند. اما در حوزه فکر و اندیشه، می توان از شکل گیری دو گفتمان مؤثر و دو جریان عمده سخن گفت: گفتمان «اصالت نقل» مانند اهل حدیث و ظاهر گرایان که با تکیه بر روش سمع و نقل و اعتماد بر ظواهر متون دینی، از کار عقل در امر شناخت جلوگیری نمودند. و گفتمان «اصالت عقل» مانند معتزله که امور ذهنی و نیروی عقلانی را در تصحیح مسائل ایمانی دخالت می دادند. اهل حدیث، یکی از نخستین جریان ها و گرایش های مهم فقهی در اسلام به شمار می رود که شیوه فقهی خویش را در عقاید نیز به کار گرفتند و آن ها را تنها از ظواهر قرآن و احادیث اخذ کردند. «آنان نه تنها عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند، بلکه مخالف هر گونه بحث عقلی پیرامون احادیث اعتقادی بودند. به دیگر سخن، این گروه، هم منکر کلام عقلی بودند که در آن عقل منبع مستقل عقاید است، و هم مخالف کلام نقلی بودند که در آن عقل، لوازم عقلی نقل را استنباط می کند. آن ها حتی نقش دفاع از عقاید دینی را نیز برای عقل نمی پذیرفتند.» (برنجکار، ۱۳۷۹: ۱۲۱)

احمد بن حنبل، امام مذهب چهارم از مذاهب چهارگانه اهل سنت و جماعت، از عمده ترین پیروان مکتب اهل حدیث به شمار می آید که با هر گونه اندیشه ورزی در حوزه دین مخالفت می کرد. علم کلام را از اساس انکار می کرد و صرفاً به قرآن و حدیث استناد می نمود. «نسب احمد بن حنبل به حرقوص بن زهیر مشهور به ذی الثدیه، رئیس خوارج می رسد که در جنگ نهروان به دست علی (ع) کشته شد.» (موسوی نژاد، ۱۳۵۳: ۱۹)

وی بر اساس اصول نقل محور خود، از عقل و رأی بیزاری می جست و به جای رأی، عقل، قیاس و استحسان، به ظواهر قرآن و حدیث تمسک می ورزید و بیشتر احادیث و روایات تکیه می کرد تا بر عقل و رأی. به همین خاطر با معتزلی ها از در

مخالفت درآمد. «از دیدگاه او، حدیث اهمیت والاتری دارد و هرچه را در حدیث آمده باشد باید پذیرفت، حتی اگر شنونده با آن احساس بیگانگی کند و آن را در نیابد.» (صابری، ۱۳۸۳: ۲۱۵/۱) این درحالی است که اگر انسان بخواهد در آشفته بازار جعل حدیث، به احادیثی با مضامین متفاوت عمل کند، به تناقض و در زندگی عملی به بن بست خواهد رسید. «اگر احمد بن حنبل به دیده خوش بینی به احادیث موجود در عصر خود می نگرد و تعداد صحیح را متجاوز از هفت صد هزار، می اندیشد، محدث معاصر او، بخاری، احادیث صحیح خود را که تعداد آن از چهار هزار تجاوز نمی کند، از شش صد هزار حدیث برمی گزیند، یعنی از هر صد و پنجاه حدیث، فقط یک حدیث، نزد او صحیح بوده و آن را در صحیح خود آورده است.» (سبحانی، ۱۳۷۳: ۷۸/۳)

### ج. ابن تیمیه

ابن تیمیه دشمن سازش ناپذیر تشیع، تصوف، عقل و خرد و پیرو بی چون و چرای نقل و حدیث بود. اظهار عقایدی که مخالف تمامی مذاهب اسلامی بود، او را تا مرز تکفیر به پیش برد و علمای مدینه و مکه از او ابراز براءت نمودند. «پس از بالاگرفتن اندیشه های ابن تیمیه، قضات مذاهب چهارگانه، همگی تصمیم بر طرد او گرفتند، تا او را به خاطر جسارت های زیاد از پیکر امت اسلامی جدا سازند و سرانجام او را یک مرد منحرف معرفی کردند که باید از نشر اندیشه های خود دست بردارد.» (همان: ۴۸/۳)

ابن تیمیه «به عنوان یک فقیه و متکلم حنبلی با هر چیزی که ریشه در عقل داشت و یا از طریق سنت اثبات نمی شد، سرمخالفت داشت، و همواره در برابر بدعت مبارزه می کرد.» (روزنتال، ۱۳۸۷: ۴۷) وی پیرو گفتمان نقل محور حنبل و مروج مذهب حنابله بود و مانند آن ها، با رد علم کلام، متکلمان را اهل بدعت نامید و در تضاد با گفتمان عقل محور معتزله، با محکوم نمودن هر گونه عقل گرایی و استفاده از ابزار خرد در فهم دین، صفات خبریه را بدون هر گونه تأویل و توجیه پذیرفت. وی علاوه بر پذیرش دیدگاه های اهل حدیث، عقاید بدیعی را ابداع و نظریات جدیدی را ابراز نمود که تا آن زمان سابقه نداشت.

ابن تیمیه و گرایش های ضد عقل او گرچه در حصار زندان مدفون شد، ولی در قرن ۱۲ هجری قمری، این افکار در منطقه نجد که عاری از تمدن و فاقد فرهنگ بود، مجددا منتشر شد و پس از آن توسط قدرت سعودی و با پشتیبانی قدرت های استعماری به ترویج آن ها پرداخته شد. (رضوانی، ۱۳۸۰: ۲۶) همان گونه که گفتمان خردستیز ابن حنبل و اندیشه های او به افول حنابله پیش از قرن هشتم هجری، توسط قیام ابن تیمیه شکلی تازه به خود گرفت، گفتمان خشن و خارج از منطق و عقاید رانده شده خود او نیز به دست محمد بن عبدالوهاب رونق دوباره یافت. « تا مدت ها پیروان او (ابن تیمیه) معدود و نفوذ او ناچیز بود ... آن گاه در قرن هجدهم، مورد اعتنای وهابیون قرار گرفت. » (بلک، ۱۳۸۶: ۲۵۵)

#### د. وهابیت

جنبش وهابیت به نوعی در ادامه همان جریان سلفی گری گذشته، در عربستان تحت سلطه عثمانی به رهبری محمد بن عبدالوهاب است. محمد بن عبدالوهاب، اسلام گرای رادیکال، گفتمان دینی - سیاسی و حرکت شبه نظامی خود را با شعار تصفیه حکومت ها و جوامع اسلامی از نسخه انحرافی اسلام آغاز کرد. وی مبارزه تبلیغاتی خود را علیه تمامی کسانی که به تفسیرهای ریاضت گرایانه و سلوک ساده سلف صالح متعهد نبودند خصوصا شیعیان، آغاز کرد. راهکار او برای خلوص ایمانی، زدودن خرافه ها و اجرای شریعت، بازگشت به عرف و التزام به عادات و دلبستگی به روش های سلف قرن هفتم هجری بود و هر گونه اصلاح و تجدید در این عرف را به نام بدعت غیر قابل تحمل دانسته و مردود می دانست.

اصول، مبانی و ریشه های فکری گفتمان وهابی ها را می توان در گفتمان های سابق بر آن مانند: خوارج، اهل حدیث، حنبلی ها، ابن تیمیه و افکار رشید رضا در مجله المنار، یافت. همه آن ها لجاجت در برابر حق را به نام مقاومت در راه عقیده تفسیر کرده و با استفاده از آموزه های دینی، بر عقاید خود لعاب تقدس می بخشیدند. و اسطوره بازگشت به اسلام راستین را، اقبال و دلبستگی به ظواهر قرآن و احادیث، طرد عقل و خرد از مسائل اعتقادی و دوری از فلسفه و کلام تفسیر می کردند. محمد بن

عبدالوهاب، عقل‌گریزی و مخالفت با خرد را از اصحاب حدیث و حنابله، جمودگرایی و نادیده‌انگاشتن نقش عقل در کشف حقایق را از اشعری و قتل و کشتاری رحمانه را از خوارج، یکجا به ارث برده بود.

خلاصه این که وهابیت، در عصر حاضر یکی از بارزترین جلوه‌ها و نمودهای بنیادگرایی به شمار می‌رود که علی‌رغم تمامی شعارهای اصلاح‌طلبانه و احیاگرانه خود، به خاطر ماهیت واپس‌گرایانه و گذشته‌نگر و دوری از اندیشه‌های اجتهادی و انتقادی، به جمود، رکود و قشری‌گری دامن زده و خشونت‌های فرقه‌ای را ترویج نموده است. در عین حال، جریان وهابیت توانسته است روی برخی از جنبش‌های دینی و شخصیت‌های مذهبی، تأثیر فراوان بگذارد. در حال حاضر نیز در سطح جهان اسلام این نوع روحیه‌ها، بینش‌ها و خط‌مشی‌ها که آکنده از جزمیت و جمود، قشری‌گری و سطحی‌نگری و جزئی و فرعی‌نگری است، به شدت رایج است. مطالعه تجربه وهابیان و عبرت گرفتن از آن از نظر فکری و جامعه‌شناختی بسیار با اهمیت و ضروری است. این تجربه، تجربه‌ای بسیار زیانبار و تشدیدکننده عقب‌ماندگی داخلی مسلمانان و حرکتی انحرافی و ارتجاعی بود. (موثقی، ۱۳۷۴: ۱۵۶)

تب و اپیدمی‌گفتمان‌های بنیادگرایی و آن‌هم از نوع وهابی آن، چنان در جهان اسلام شیوع یافته است که اکثر گفتمان‌های با ماهیت دینی و افراد مذهبی و جریان‌های سیاسی را آلوده کرده است. حتی می‌توان گفت که اکثر جریان‌های دینی-سیاسی در دنیای اهل سنت متأثر از اندیشه‌ها و آراء وهابیون هستند. اگر واژگان کلیدی و دال‌های مرکزی گفتمان بنیادگراها را «شریعت»، «بازگشت»، «جامعه جاهلی»، «تکفیر» و «جهاد» بدانیم، تمام یا اکثر این واژگان کانونی را در گفتمان‌های افراد و جنبش‌های اسلامی معاصر، به خوبی می‌توان مشاهده نمود. به عنوان نمونه می‌توان به رشید رضا و اندیشه به شدت ضد شیعی و تکفیری وی اشاره کرد. همچنین، حسن البنا شاگرد رشید رضا که از او تأثیر فراوان پذیرفت و اندیشه سلفی‌گری و ابن‌تیمیه‌گرایی را از او به ارث برد. «مهم‌ترین شخصی که مبانی اعتقادی بنای را پس از مراجعه به مصر شکل داد،

محمد رشید رضا بود که یک سلفی خالص و سنت‌گرای محض بود.» (سلطانی فرد، ۳۸۶: ۷۶) همچنین، اقبال لاهوری که جنبش وهابیت را بهترین تجلی روح تعلیمات ابن تیمیه و نخستین تپش زندگی در جهان جدید اسلام خوانده است. او برخلاف شخصیت فکری خود به اشتباه، محمد بن عبدالوهاب را مصلح دینی و پالایش‌گر بزرگ می‌نامد و می‌گوید: «همه نهضت‌های بزرگ اسلامی جدید در آسیا و آفریقا، ملهم از اوست.» (فرازی، ۱۳۷۸: ۲۱۰) ابوالاعلی مودودی یکی دیگر از شخصیت‌های اسلامی متأثر از اندیشه سلفی است که برای نفی حاکمیت انسان و تحقق حاکمیت خدا از طریق جهاد، اصرار فراوان دارد. «وی معتقد است که اهمیت جهاد به قدری است که سایر عبادات مانند نماز، روزه و زکات و حج به منزله مقدماتی برای آماده‌سازی انسان جهت انجام جهاد به شمار می‌روند.» (نجفی، ۱۳۷۷: ۲۰۵) به گفته آنتونی بلک: «مودودی نخستین متفکر بزرگ اسلامی بود که صریحاً و با تمام قلب برنامه مدرنیستی سید جمال الدین و دیگران، یعنی استراتژی انطباق شریعت با جهان مدرن را از طریق احیای اجتهاد مردود دانست. او به دیدگاه حروفی انقلاب بازگشت: شریعت تغییر ناپذیر است. بدین ترتیب او دومین بنیانگذار بنیادگرایی (بعداً حسن‌البناء) است ... بدین ترتیب مودودی از مدرنیسم برید، با دیدگاه حروفی در قبال وحی الهی و تأکید بر طبیعت ضرورتاً سیاسی برنامه اسلامی، بیش از دیگران به ایجاد آنچه که به بنیادگرایی منجر شد، کمک کرد.» (بلک، ۱۳۸۶: ۵۱۳)

همچنین تأثیر اندیشه‌های وهابیت را بر آراء افرادی مانند سید قطب و گروه‌های تکفیری و تندرو منشعب از جنبش اخوان المسلمین، می‌توان آشکارا ملاحظه نمود. سید قطب در کتاب *معالم فی الطریق* و همچنین کتاب *جاهلیه القرن العشرين* آشکارا جوامع امروزی را به مفهوم قرآنی، جوامع جاهلی دانست ... فتوای سیاسی او روشن بود: «باید با قدرت در برابر این جاهلیت ایستاد و نظام اسلامی را بنیاد نهاد.» (فرازی، ۱۳۷۸: ۲۱۰) با عنایت به ماهیت و محتوای این نوع تفکر و اندیشه، می‌توان گفت: سید قطب، از نظر انکار نیاز به فراگیری از غرب درباره جامعه و سیاست، و همه چیز که

در میانه راه ارزش های اسلامی و غربی باشد، ضدمدرنست است. (همان: ۵۱۶) و احتمالاً رهیافت او فقط برای اذهان جستجوگر، رانده شدگان اجتماعی و آنان که در زندگی در جستجوی نقشی هستند، جذابیت دارد. (همان: ۵۴۴)

در خصوص گفتمان رادیکال بنیادگرای معاصر نیز می توان گفت که برخلاف آنچه ادعا می شود، گفتمان آن ها قدرت محور و مبتنی بر نظریه و تئوری «قدرت برای قدرت» است. برخلاف ادعا و اصرار بر سیاست اخلاقی در گفتمان بنیادگراها، آنچه در عالم واقعیت به وقوع پیوسته و قابل مشاهده است، قدرت در چهره حاکمیت مطلقه هابزی با پشتوانه نظریات فلسفی ماکیاولی، مبتنی بر تقدم ابزار نامقدس بر اهداف مقدس است. بنابراین، اجرا و تطبیق شریعت صرفاً ادعای انحرافی در راستای مخفی نمودن هدف اصلی، یعنی کسب قدرت و دال کانونی اراده معطوف به قدرت است و زمانی که این قدرت به لباس تقدس آراسته شود، نقدناپذیر و غیرقابل کنترل شده و در نتیجه، مورد سوء استفاده حاکمان قرار خواهد گرفت، زیرا به نظر بسیاری از متفکران دواصل «تلازم ارزشی اخلاق و قدرت» و «مهاردرونی قدرت» اصولی انسانی و متعالی اند، اما پس از خروج از وادی ذهنیت و گام نهادن در عرصه عمل، الزامات عملی اجازه نمی دهد که قدرتمندان و حاکمان به این اصول وفادار بمانند. (نبوی، ۱۳۸۶: ۳۶۶) به گفته مونتسکیو «هرگاه همه امکانات و اختیارات به یک نفر تعلق بگیرد، یک قدرت از او سلب می شود و آن، قدرت عادل بودن است. و دیگر از آزادی خبری نیست ... تجربه ای جاویدان، نشان می دهد که هر انسان صاحب قدرتی را گرایش به سوء استفاده از آن است.» (قاضی، ۱۳۷: ۳۳۵)

### گفتار چهارم: بنیادگرایی اسلامی، عقلانیت و تجدد

علاقه به نجات جهان، تأمین سعادت بشر و فراهم سازی زمینه زیست و زندگی بهینه برای انسان ها، یک ایده عمومی و ایده آل همه مکاتب و اندیشمندان از قدیم الایام بوده و هست، اما تفاوت اصلی میان اندیشه شرق اسلامی و غرب دردوره معاصر در این است که غرب زبان علم را برای بهبود زندگی دنیوی برگزید و شرق، زبان دین

را برای سعادت اخروی انتخاب کرده است. غرب، از عصر تاریکی و ظلمت با چراغ علم و رنسانس علمی بیرون آمد و قدم به عصر نور و روشنایی نهاد. اما شرق، هم چنان گرفتار در چنبره سنت های فسیل شده و وفادار به ته نشست های مذهبی در بن ذهنش، خود را تکرار می کند تا به سعادت اخروی برسد. آنان عقل را برگزیدند و ما نقل را تکرار می کنیم. بنابراین، راز تفاوت میان شرق عقب مانده و اسیر در انحطاط و غرب مترقی و پیشرفته را باید در نوع رویکرد ها، راهبردها و اتخاذ روش ها و شیوه ها، برای رسیدن به مقصود دانست.

این گونه تفاوت های راهبردی سبب می شوند که علی رغم ظهور جنبش های مدعی اصلاح و ترقی در حوزه جغرافیایی اسلام، هیچ تفاوتی در ماهیت سلطه، بهبود در زندگی و گشوده شدن افق های نوین در چشم انداز انسان مسلمان پیدا نشود. علت این است که حکومت های دینی و جنبش های اسلامی، بدون توجه به ماهیت بحران، علت انحطاط و نوع نیازها، به نیازهای با ماهیت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، پاسخ های صرفاً دینی می دهند. تقاضای دنیوی را با وعده ها و وعیدهای اخروی تأمین می کنند. محصولات کهنه و قدیمی را از دفرینه تاریخ بیرون آورده، در کسوت و لعاب جدید ارائه می دهند. باورها، آموزه ها و ارزش های طاقت فرسا و تحمل ناپذیر خود را با زورسرنیزه و توسل به خشونت بر مردم تحمیل می کنند. به جای عقل و تفکر عقلانی، به سنت ها و افکار جاافتاده و محافظه کارانه رو می آورند. و به جای تبیین جهان واقعی بر پایه استدلال منطقی و تحقیق تجربی، به جهان انتزاعی مابعدالطبیعی با ماهیت توهمی عنایت ویژه می نمایند. به همین خاطر، امیدواری به تحقق دگرگونی های نمایان اجتماعی، توسعه سیاسی، رشد اقتصادی و گشایش فرهنگی از طریق طرح ها و برنامه های اصلاحی جنبش های اسلامی رادیکال، نه تنها غیر واقع بینانه و دور از ذهن به نظر می رسد، بلکه خود بر روند انحطاط کنونی خواهد افزود.

بحث از بنیادگرایی رادیکال، تحلیل معرفت شناختی، تبارشناسی فکری، عقیدتی و افشای ماهیت و راهبردهای اصلی آنان، از آن رو اهمیت ویژه دارد که مبانی اعتقادی و

گفتمان سنتی آن‌ها دقیقاً در تضاد با گفتمان حاکم بر دنیای مدرن و مبانی معرفتی مدرنیته و عقلانیت حاکم بر اندیشه‌های مدرن قرار دارد. و از طرف دیگر مشابهت‌های فراوانی با اندیشه‌های حاکم بر قرون وسطی و عصر تاریکی دارد.

مدرنیته محصول و دستاورد عصر روشنگری است. عصری که کانت روح حقیقی آن را این‌طور خلاصه نمود: «روشنگری ظهور بشر از عدم بلوغ و ناپختگی ایجاد شده توسط خودش است. منظور کانت از عدم بلوغ ناتوانی فرد در استفاده از درک خودش بدون راهنمایی دیگری بود. کانت روشنگری را به عنوان آغاز عصر جدیدی که در آن بشر می‌تواند روی پای خود بایستد می‌داند. کانت بر این باور بود که بشر نیازی به راهنمایی از بیرون ندارد و می‌تواند روی توان فیزیکی و فکری خودش برای توسعه خود تکیه کند.» (لوآی. م. صفی، ۱۳۸۰: ۸۶) در این میان، هسته مرکزی روشنگری، خرد و عقلانیت است که نوید آزادی و خوشبختی را می‌دهد. چنان‌که به گفته هابرماس تا آن هنگام که نظریه مدرنیته جهت‌گیری خود را از مفاهیم اساسی فلسفه باز اندیشی، یعنی انگاره‌های دانش، آگاهی و خود آگاهی اخذ کند، پیوند طبیعی آن با مفهوم خرد یا عقلانیت آشکار است. (پدرام، ۱۳۸۲: ۳۱)

بنابراین، اگر بتوان در مبانی مدرنیته، مبنایی را برجسته کرد، همانا باید به خرد و عقلانیت اشاره کرد. پس برای فهم ماهیت ویژه خرد که خود را در سنت روشنگری می‌نمایاند، مناسب خواهد بود اگر به انگاره خرد و عقلانیت و سپس، پروژه مدرنیته به مثابه محصول روند عقلانی‌سازی امور، توجهی ویژه شود، زیرا همان‌گونه که عقلانیت از وجوه برجسته مدرنیته محسوب می‌شود، بنیادگرایی با جمود و تحجر و عقل ستیزی و تجدد ستیزی تعریف می‌شود. بنابراین، عقل‌گریزی و تمدن ستیزی را می‌توان از ویژگی‌های تفکر بنیادگرایانه دانست. در حقیقت، بنیادگرایی به مثابه یک گفتمان، در تضاد پارادایمی با گفتمان مدرنیته قرار دارد. اگر بنیادگراها، شریعت را در کانون اقدام سیاسی خود قرار داده‌اند، مدرنیته واژگان نهایی خود را در عقلانیت جستجو می‌کند. البته این طبیعی است که سنت و مدرنیته، هر کدام بیان خود از حقیقت

را معتبر بدانند، زیرا هر کدام حقیقت را با موازین خود می‌سنجند، اما تجارب بشری و مقایسه زندگی عملی در دنیای متمایز سنت و مدرنیته، ما را قادر خواهد ساخت که سخن‌های متفاوت را باهم بسنجیم و با مقیاس عقل و ترازوی تجارب زندگی روزانه، آن‌ها را بسنجیم و از این طریق با استدلالی محکم به داوری اخلاقی و سیاسی بنشینیم.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شده است تا با رویکرد انتقادی نسبت به باورهای اعتقادی و فکری بنیادگرایان رادیکال که تداوم تاریخی جریان عقل ستیز محسوب می‌شوند، و بازاندیشی در ماهیت، هدف و مشروعیت نظام سیاسی-دینی مبتنی بر تفکر بنیادگرایی، نشان داده شود که بینش جاهلی بنیادگراها چشم انداز تاریکی را برای جامعه ترسیم خواهند نمود که در آن، تفکر قومی-قبیله‌ای به جای تفکر منطقی و شور مذهبی، به جای شعور سیاسی تکیه زده است. بنابراین، افشای ماهیت توهمی و خیالی داعیه بنیادگرایان مبنی بر استقرار حاکمیت اسلامی و اجرای شریعت محمدی (ص) و افشای محتوای فکری آنان مبنی بر ادعای رساندن آدم‌ها به کمال انسانی و رستگاری اخروی، به عنوان سازه‌های ذهنی و صرفاً تخیلی، جنبه‌ای حیاتی داشته و در این تحقیق از اهمیت والایی برخوردار است. توجه به این مسأله لازم است که، دین و شریعت در گفتمان رادیکال بنیادگراها، پوششی است بر مطالبات و آرزومندی‌های قومی، استقرار دوباره گفتمان قبیله‌ای، و سلطه انحصاری امیرنامیرا بر سریر قدرت و هژمون ساختن گفتمان تک‌گفتار، مونولوگ و تا ابد معتبر.

### منابع

۱. نهج البلاغه، خطبه ۵۹؛
۲. امین، سید محسن، (۱۳۸۷)، تاریخ و نقد و هابیت، ترجمه: علی اکبر فائزی پورتهرانی، قم، نشر مطبوعات دینی؛

۳. برنجکار، رضا، (۱۳۷۹)، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، تهران، انتشارات طه، چاپ دوم؛
۴. بیات، عبدالرسول و دیگران، (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ، چاپ دوم؛
۵. بلک، آنتونی، (۱۳۸۶)، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمد حسین قاجار، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ دوم؛
۶. پدرام، مسعود، (۱۳۸۲)، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران، گام نو؛
۷. سلطانی فرد، محمد حسین، (۱۳۸۶)، *ریشه ها و تاریخچه اصولگرایی در مصر*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بالملل وزارت خارجه؛
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۳)، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، قم، انتشارات توحید؛
۹. جعفری، یعقوب، (۱۳۷۳)، *خوارج در تاریخ، تهران*، چاپ دوم؛
۱۰. خدایاری، ناصر و مرادی، صادق، (۱۳۷۹)، *تاریخ تحلیلی سیاسی اسلام*، تهران، معارف اسلامی، چاپ دوم؛
۱۱. خدایی، احمد، (۱۳۵۳)، *بررسی مسند امام احمد بن حنبل*، قم، دارالتبلیغ اسلامی؛
۱۲. رضوانی، علی اصغر، (۱۳۸۰)، *وهابیان رابتهرشناسیم*، قم، انتشارات دلیل ما؛
۱۳. روزنتال، اروین آی. جی، (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده های میانه*، ترجمه: علی اردستانی، تهران، قومس؛
۱۴. صابری، حسین، (۱۳۸۳)، *تاریخ فرق اسلامی (۱)*، تهران، انتشارات سمت؛
۱۵. صفی، لو آی. م، (۱۳۸۰)، *چالش مدرنیته*، ترجمه: احمد موثقی، تهران، نشر دادگستر؛

۱۶. ع شماوی، محمد سعید، (۱۳۷۹)، *اسلام گرایی یا اسلام؟*، ترجمه: امیر رضایی، تهران، قصیده سرا؛
۱۷. فراتی، عبدالوهاب، (۱۳۸۷)، *رهیافتی بر علم سیاست و جنبش های اسلامی معاصر*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی؛
۱۸. فیرحی، داود، (۱۳۸۷)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سمت و باقرالعلوم، چاپ ششم؛
۱۹. قادری، حاتم، (۱۳۷۵)، *تحول در مبانی مشروعیت خلافت*، تهران، انتشارات بنیان؛
۲۰. قاضی، ابوالفضل، (۱۳۷۳)، *حقوق اساسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران؛
۲۱. موثقی، سیداحمد، (۱۳۷۴)، *جنبش های اسلامی معاصر*، تهران، انتشارات سمت؛
۲۲. مودودی، ابوالاعلی، (۱۴۰۵ق)، *خلافت و ملوکیت*، ترجمه: خلیل احمد حامدی، تهران، انتشارات بیان و پاوه؛
۲۳. نجفی، موسی، (۱۳۷۷)، *تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی؛
۲۴. نبوی، سید عباس، (۱۳۸۶)، *فلسفه قدرت*، تهران، انتشارات سمت؛
۲۵. ویل دورانت، (۱۳۵۸)، *تاریخ تمدن*، عصرخرد، ترجمه: اسناعیل دولشاهی، تهران، چاپ ۱۲.

## رویکردی بر مبانی نظری و ویژگی های فاشیسم<sup>۲۰</sup>

طاهره بیژنی<sup>۲۱</sup>

تاریخ تایید ۹۲/۷/۱۸

تاریخ دریافت ۹۲/۳/۱۴

### چکیده:

فاشیسم را بطور کلی می توان یک نظام فلسفی یا نوعی جهان بینی و برنامه ی اجرایی دانست که در شرایط بحرانی جهت بهبود وضع سیاسی و اقتصادی نابسامان قابلیت ظهور و پذیرش توده ای را به دنبال داشته و سعی در حل بحران ها و رهایی جوامع داشته و مدعی بهترین نوع حکومت است، اما با توجه به اصول و مبانی که در نظر و عمل بکار گرفته است، تاکنون کمتر اجماعی درباره تعریفی واحد از آن صورت گرفته است. و بین اندیشمندان و محققان در تبیین مبانی نظری و اصول عملی آن اختلافات بسیاری مشهود است. و در تعریف این مفهوم، ابهامات عدیده ای را رقم می زند. به همین دلیل در این مقاله مهم ترین پرسش مطرح شده حول مبانی نظری و ویژگی های فاشیسم می باشد که با بهره گیری از روش توصیفی تحلیلی و به صورت موردی حکومت فاشیسم به رهبری موسولینی در ایتالیا را مورد مطالعه قرار می دهد.

**واژگان کلیدی:** فاشیسم؛ توتالیتاریسم؛ موسولینی؛ ایتالیا.

<sup>۲۰</sup> - این مقاله بر گرفته از فصل اول پایان نامه کارشناسی ارشد نگارنده، تحت عنوان «بررسی علل سیاسی و اقتصادی موثر در ظهور فاشیسم بعد از جنگ جهانی اول در ایتالیا» می باشد.

<sup>۲۱</sup> - دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اروپا، دانشگاه آزاد اسلامی واحد داراب، ایران.

واژه فاشیسم بیشتر مفهومی سیاسی-فلسفی است، که برای نوع خاصی از حکومت های دوران معاصر، به ویژه در ابتدای قرن بیستم به کار می رود که در بسیاری از کشورهای اروپایی همانند ایتالیا، آلمان، اسپانیا، نروژ، پرتغال و ... سیطره یافتند. اما برای اولین بار بنیتو موسولینی پس از آن که ایتالیا در جنگ جهانی اول و بعد از آن نتوانست به مقاصد خویش دست یابد و همچنین دچار بحران های عدیده ای در ابعاد اقتصادی، سیاسی و اجتماعی نیز شده بود، با بهره گیری از شرایط موجود که جامعه و حکومت در آن دچار گسیختگی شده بود توانست، در سال ۱۹۲۲م قدرت را به دست گرفته و از سوی پادشاه ایتالیا به عنوان نخست وزیر انتخاب شود. این سرآغازی بود بر ۲۳ سال حکومت موسولینی و حزب فاشیست در ایتالیا که فراز و فرودهای بسیاری را در پی داشت. در نهایت در پایان جنگ جهانی دوم و با کشته شدن موسولینی در سال ۱۹۴۵م این طلعه شوم از ایتالیا رخت بر بست. اما همچنان که در عرصه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پیامدهای بسیاری برجای گذاشت، در عرصه نظری و فکری برای اندیشمندان و پژوهشگران عرصه سیاست نیز میراثی به ودیعه نهاد که همچنان محل مناقشه و بحث برانگیز است.

در بررسی ادبیات و پیشینه این تحقیق به زبان فارسی نیز آنچنان که شایسته هست و ضرورت تبیین این موضوع برای جلوگیری از تکرار تاریخ می طلبد، به صورت مفصل و همه جانبه مورد نقد و بررسی و کندوکاو قرار نگرفته است. البته برخی کتب و مقالات هستند که از زبان های انگلیسی و لاتین به فارسی ترجمه شده اند که مهم ترین آن ها عبارتند از: کتاب فاشیسم اثر ریچارد تورلو، که در آن خاستگاه و دوران حکومت نازیسم آلمان و فاشیسم ایتالیا و دیگر شکل های فاشیست را به صورت تطبیقی مورد مطالعه و بررسی قرار داده است. از دیگر منابع پژوهشی در این زمینه می توان به کتاب فاشیسم اثر مارک نئوکولوس اشاره کرد. که نگارنده در آن به لحاظ

مضمونی به موضوع فاشیسم پرداخته و تلاش دارد نتیجه تازه ای از موضوع به دست دهد.

بدین سان در مقاله پیش رو نگارنده با رویکردی متفاوت نسبت به فاشیسم و مبانی نظری و ویژگی های آن تلاش دارد با روشی توصیفی تحلیلی به این موضوع بپردازد. چون فاشیسم بیش از آن که مبین ویژگی های خاص و منسجم باشد، از منظر اندیشمندان و مکاتب مختلف فکری و تاریخی مجموعه ای از اصول و ویژگی های متناقضی هست که بیشتر موجب سردرگمی است.

### مفهوم و مبانی نظری فاشیسم

فاشیسم از لفظ «fascism» ایتالیایی، واژه ای ایتالیایی و به معنای «داس» است که علامت رسمی دولت فاشیستی در ایتالیا بود. این واژه همچنین معنای گروه و دسته را می دهد که ریشه در روم باستان داشته است. جایی که فاسز یعنی یک دسته چوب های نازک توسط یک سر تبر (نشانه رهبری) به یکدیگر بسته شده اند (نشانه وحدت مردمی). سوسیالیست ها و سندیکالیست های ایتالیای قرن نوزدهم این واژه را در معنادهی گروه ها و سازمان های انقلابی به کار می بردند. (مک لین، ۱۳۸۱: ۲۹۶) تا این که در اواخر قرن نوزدهم کارگران کشاورزی ناراضی در سیسیل انجمن هایی با نام «گروه های انقلابی» تشکیل دادند و در نهایت، فاشیسم به عنوان پدیده ای کاملاً متفاوت با شکل های رایج سیاسی، برای اولین بار در ایتالیا متولد و قدرت را از سال ۱۹۲۲ تا ۱۹۴۵ م به رهبری موسولینی در دست گرفت.

قبل از آن که به مبانی نظری و ویژگی های فاشیسم بپردازیم، اول باید به این مسأله توجه داشت که، تفکر فاشیستی گسترده تر از آن است که فقط به دوران حکومت موسولینی در ایتالیا، یعنی بین سال های ۴۵-۱۹۲۲ و یا حکومت هیتلر بین سال های ۴۵-۱۹۳۳ محدود شود. این نظام فقط در آلمان هیتلری و ایتالیای دوران موسولینی به نوعی واقعیت دوران ساز نمود پیدا کرد. پس الگوی فاشیستی و ساخت این دو رژیم را باید در تاریخ متوجه این دو حکومت نماییم. دوم این که، مکاتب سیاسی که در قرن

بیستم مورد بررسی قرار می‌گیرند، معمولاً از فلاسفه گذشته یعنی عهد یونان باستان تا به امروز در سیر تکامل خود به نحوی از انحاء تأثیر پذیرفته است. به بیان دیگر، معمولاً قسمت‌هایی از عقاید فلاسفه قدیم و جدید را با هم جمع کرده و یک مکتب التقاطی مانند «چپ نو» پدید آورده‌اند. مانند دموکراسی و لیبرالیسم؛ ولی فاشیسم بر خلاف آن‌ها از درون تضادهای جامعه اواخر قرن نوزدهم و به‌ویژه اوایل قرن بیستم میلادی و بنابر ضرورت آن زمان اروپا یعنی عدم کارایی لیبرالیسم از یک طرف و رشد کمونیسم و وحشتی که سرمایه‌داری از آن داشت، به عنوان یک جنبش و دولت فراگیر که بتواند ضعف‌های لیبرالیسم و خطرات کمونیسم را برطرف نماید در ایتالیا و سپس آلمان برای اولین بار موجد حکومت شد. از طرف دیگر چون این جنبش از هر نظریه یا مکتبی (از قدیم تا جدید) که در جهت توجیه اهداف خود ضروری می‌دانسته، استفاده برده، پس می‌توان آن را به نوعی یک نظریه التقاطی نیز دانست. (صلاحی، ۱۳۸۳: ۹۵) به عبارت دیگر می‌توان گفت مکاتب مختلف سیاسی در طول زمان همواره در تقابل با انتقادات و کمبودهای خویش سعی در جبران نواقص و بازتولید مبانی و اصول اساسی خویش را داشته‌اند. اما «فاشیسم فاقد چنین مشخصاتی است و همواره در برابر تضادهای درونی خود، سکوت اختیار کرده و سعی نموده با حالتی اسرار آمیز و با خرد ستیزی مخصوص به خود از کنار انتقادات و کمبودهای خویش بگذرد. به همین جهت رهبران این نظام، یعنی موسولینی و هیتلر نظامی را پایه‌ریزی کردند که در مخیله هیچ اندیشمند صاحب‌نامی نقش نبسته است. اگرچه بعضی‌ها براین عقیده هستند که متفکران نسبتاً زیادی (مانند افلاطون، ارسطو، ماکیاولی، داروین، فیخته، هگل، نیچه و ... در بنیاد فکری این نظام و جنبش، خواسته یا ناخواسته نقش داشته‌ و سهمیم هستند.» (همان: ۹۶)

علاوه براین میان اندیشمندان و مورخان نیز درباره مبانی نظری و ویژگی‌های آن اتفاق نظری وجود ندارد. ریچارد تورلو معتقد است احزاب سیاسی راست‌گرا و سیاست‌مداران راست نیز به جهت در خطر بودن از سوی سرمایه‌داران نوین و از طرف دیگر دیدگاه‌های لیبرالی و چپ، با ایدئولوژی فاشیستی احساس غرابت بیشتری دارند، اما در

اصول کلی، فاشیسم پا را از محافظه کاری فراتر گذاشته و تبدیل به راست افراطی می شود. به بیان دیگر، ماهیت محافظه کاری خود را از دست می دهد و تبدیل به مهاجم به دیدگاه های لیبرالی و همچنین کمونیستی می شود. در حکومت محافظه کار صاحبان قدرت با هر ابزاری از قدرت دفاع می کنند و در این بین دیدگاه های فاشیستی بهترین حربه برای مقابله با سایر سرمایه داران خارج از حوزه قدرت اجرایی و دیگر بخش های جامعه نظیر کارگران است. به بیان دیگر در میانه مبارزه طبقاتی میان پرولتاریا و بورژوازی، زمانی که بورژوازی دیگر قادر نیست سلطه خود را از طریق پارلمانی حفظ کند به حمایت از دیدگاه های تندرو و افراطی روی می آورد. (تورلو، ۱۳۸۰: ۲۲)

البته ناگفته نماند نیروهای فاشیست پس از به دست آوردن قدرت اجرایی به مخالفت و مقابله با نیروهای محافظه کار می پردازند، زیرا فاشیسم برای بقا در سیستم حکومتی نیاز به همراهی توده دارد و این در گرو جدا شدن از محافظه کاران است. همچنین نظام فاشیستی برای برقراری امنیت اقتصادی و سیاسی راهکاری مشخصاً قهری دارد. ترور دولتی، تحریک ارادل و اوباش و استفاده از نیروی احساسی توده از جمله ی این راهکارها است. استفاده از نیروی نظامی در برقراری نظم و امنیت اجتماعی، کنترل مخالفین و سرکوب آن ها از موارد قابل پیش بینی در حکومت فاشیستی است. که مجموعه ای از ویژگی ها و مبانی متضاد و متناقض را در این مکتب فراهم می آورد. به همین دلیل بیشتر محققان در این باره معتقدند، در تبیین ویژگی های فاشیسم نمی توان به وحدت نظر میان اندیشمندان و محققان اشاره داشت، از این رو به صورت کلی برای آن ویژگی هایی در نظر گرفته شده است که به این شرح است: «فاشیسم به عنوان یک گرایش کلی در امر سیاست و حکومت در مورد جنبش های افراطی، راست اقتدار طلب، ضد سرمایه داری بزرگ، ضددموکراتیک، ضد لیبرال، ضد سوسیالیسم، ضد آنارشیزم، ضد مارکسیسم و گذشته گرا به کار برده می شود ... در حقیقت فاشیسم بیشتر از روی آنچه که نفی می کند مشخص می شود.» (آلاردیس، ۱۳۷۱: ۳۱۵) اما گیلبرت آلاردیس براساس دیدگاه های هیتلر و موسولینی در تبیین مبانی فاشیسم به اصول از

قبیل: دولت، حکومت و حزب واحد، ضدیت با مارکسیسم و دموکراسی، توتالیتریانیسم و کولکتیویسم، ناسیونالیسم، توتالیتریسم، میلیتاریسم، افسانه نژادی و حزب واحد اشاره دارد. که در ذیل برخی از آن ها تشریح می شود:

**الف. دولت:** دولت نتیجه همان ایدئولیزاسیون دولت ملی هگل است. « دولت در مکتب فاشیسم، موجودی معنوی به شمار می آید. به بیان دیگر سازمانی مقدس است که همه باید به آن احترام بگذارند و از آن اطاعت کنند. دولت فاشیستی از قدرت مطلق برخوردار است و می تواند در همه مسائل دخالت کرده و به تنظیم امور بپردازد.» (لوکاس، ۱۳۸۵: ۵۱۴/۲)

**ب. حکومت و حزب:** حکومت بر پایه قدرت و زور و نیروی برهنه استوار است (ماکیاولیسم) و طبقه حاکم (الیت)، هم حزب و هم حکومت را تشکیل می دهد و جدایی این دو از یکدیگر غیرممکن است.

**ج. ضدمارکسیسم و ضد دموکراسی:** پس از پایان جنگ جهانی اول، گروه های کمونیستی تحت تأثیر انقلاب روسیه در کشور ایتالیا فعال شدند، فعالیت این گروه ها که هواداران زیادی در بین کارگران داشتند، موجب نگرانی سرمایه داران ایتالیایی و توده مردم شد. نظامیان بازگشته از جنگ که اکنون بیکار شده بودند، بار دیگر دور هم جمع شده وانجمن هایی شبیه انجمن های زمان جنگ، موسوم به فاشیو تشکیل دادند. این گروه های شبه نظامی به مبارزه با گروه های کمونیستی پرداختند که این امر با استقبال و حمایت سرمایه داران و طبقه متوسط جامعه روبرو شد. این انجمن های شبه نظامی به تدریج تقویت شده و جنبش فاشیسم از درون آن متولد شد. (پهلوان، ۱۳۶۶: ۲۱۶)

**د. ابرسیونالیسم فلسفی:** فاشیسم، مخالف وجود عقل و فلسفه عقلی و اصالت عقل بوده است و به وجود نیرویی کور در ماورای طبیعت انسان که آن را اراده می نامد، معتقد است و عقیده دارد که این اراده، بدون هدف و مقصود به نحو استمرار الی غیرالنهاییه می سازد و خراب می کند.

و. افسانه نژادی: که در آلمان آن را «ایده آل ژرمنیک» نیز نامیدند. براساس این عقیده، نژاد «بوردیک آراین» بر تمام نژادهای جهان تطبیق دارد و باید بر کل جهان آدمی تسلط یابد. (آلاردیس، ۱۳۷۱: ۸)

«ریک ویلفورد» نیز معتقد است که دولتی کردن و دولت محوری، نژادگرایی امپریالیسم، نخبه گرایی و سوسیالیسم ملی، مضمون‌های اصلی تفکر فاشیستی هستند، البته تأکید بر هریک از آن‌ها برحسب سنت‌های گوناگون ملت‌هایی، که رژیم‌ها و جنبش‌ها یا حزب‌های فاشیست پرورش دادند، متفاوت بود. در جای دیگر، اصول اساسی فاشیسم، که موسولینی برخی از آن‌ها را در دایره المعارف ایتالیا در سال ۱۹۳۲م، ابراز داشته بود، چنین بیان شده است:

۱. عدم اعتقاد به سودمند بودن صلح: چهره و ساختار سیاسی فاشیسم با خشونت عجین شده است. فاشیسم با تمام وجود، اعتقاد به خشونت و کاربرد آن و همچنین توسل به جنگ به‌عنوان یک اقدام سیاسی عادی دارد. به تبع همین ویژگی اعتقادی، نظام و ساختار سیاسی فاشیسم رابطه‌های شغلی را بر اساس سلسله مراتب تعریف می‌کنند.

۲. مخالفت با امپریالیسم.

۳. مخالفت با اندیشه‌های سوسیالیستی: فاشیست‌ها علاوه بر مخالفت با نظام سرمایه‌داری با جدیت و قاطعیت تمام از نظام سوسیالیستی و طبقه کارگر فاصله می‌گرفتند. آنان در برابر طبقه کارگر بر پایگاه اجتماعی خود به‌عنوان مالک ابزار تولید تأکید می‌ورزیدند و خود را طبقه متوسط می‌نامیدند و معتقد بودند که شیوه زندگی‌شان باید کاملاً با طبقه کارگران تفاوت داشته باشد.

۴. تبعیت زندگی همه گروه‌ها از دولت.

۵. تقدس پیشوا تا سر حد ممکن: «در نظام‌های فاشیستی یک رهبر قدرتمند به نام «پیشوا» وجود دارد که مافوق قانون است. همه مردم و همه نهادها و سازمان‌ها باید از او اطاعت کنند، زیرا به عقیده آن‌ها، رهبر از هر گونه خطا و اشتباهی مصون

است. به نظر می‌رسد این مکتب الگوی رهبر سیاسی خود را از ارتش اقتباس کرده باشد.» (کونل، ۱۳۵۸: ۳۶)

۶. سیستم تک حزبی.

۷. مخالفت با دموکراسی.

۸. اعتقاد شدید به قهرمان پرستی و حمایت از تبعیض نژادی.

۹. تبلیغ روح رزمجویی. (منصورنژاد، ۱۳۸۶: ۲۱۳)

لارنس بریت هم که رژیم‌های هیتلر (آلمان)، موسولینی (ایتالیا)، فرانکو (اسپانیا)، سوهارتو (اندونزی) و پینوشه (شیلی) را تحت عنوان فاشیسم مورد مطالعه قرار داده بود، در بررسی ویژگی‌های فاشیسم دریافت که همه این رژیم‌ها ۱۴ ویژگی مشترک داشته‌اند. او این ویژگی‌ها را، ویژگی‌های معرف فاشیسم نامید که عبارتند از:

۱. ملی‌گرایی نیرومند و مداوم: رژیم‌های فاشیستی تمایل دارند به صورت دائمی شعارها، رجزخوانی‌ها، نمادها، سرودها و سایر ژست‌های میهن پرستانه را مورد استفاده قرار دهند.

۲. تحقیر حقوق به رسمیت شناخته شده مردم در رژیم‌های فاشیستی به دلیل ترس از دشمنان و نیاز به امنیت ترغیب شده‌اند که در موارد معین به دلیل «نیاز» می‌توان حقوق بشر را مورد چشم‌پوشی قرار داد.

۳. تعیین هویت دشمنان به عنوان مقصر همه گرفتاری‌ها.

۴. برتری طلبی نظامی حتی هنگامی که مشکلات داخلی در سطحی گسترده همه جا را فراگرفته است، نیروهای نظامی: مبالغه‌ناگفتی از وجوه دولتی را به خود اختصاص می‌دهند.

۵. تبعیض جنسیتی گسترده: دولت‌های کشورهای فاشیستی تمایل دارند تقریباً منحصر به حکومت مردان گردند.

۶. کنترل رسانه های گروهی: گاهی اوقات رسانه ها مستقیماً توسط دولت کنترل می شوند.

۷. وسواس ذهنی و نگرانی «امنیت ملی»: این بیم به عنوان ابزار انگیزش بیش از حد توده ها توسط دولت استفاده می شود.

۸. درهم پیچیدگی دولت و مذهب: دولت های فاشیستی تمایل دارند رایج ترین مذهب در کشور را به عنوان ابزاری جهت دستکاری افکار عمومی مورد استفاده قرار دهند.

۹. محدود بودن قدرت شرکت ها.

۱۰. سرکوب طبقه کارگر.

۱۱. اهانت به روشنفکران و هنرمندان.

۱۲. وسواس فکری دائمی در برابر جرم و مجازات.

۱۳. پارتی بازی گسترده و فساد.

۱۴. انتخابات فریب آمیز گاهی اوقات در کشورهای فاشیستی انتخابات یک تظاهر تمام عیار است. (بریت، ۱۳۹۱)

## تبیین برخی از مهم ترین مبانی و مفاهیم فاشیسم

### ۱. توتالیتریزم

توتالیتر در لغت به معنای جامع و فراگیر است و به عنوان صفت بر آن دسته از نظام های سیاسی اطلاق می شود که دارای این مشخصات باشند: نظارت دولت بر کلیه شئون فعالیت های اقتصادی و اجتماعی، انحصار قدرت سیاسی در دست یک حزب حاکم، حذف کلیه اشکال نظارت دموکراتیک بر جامعه، توسل به ترور برای سرکوب هر نوع مخالفت، تسلط یک فرد در راس حزب و دولت؛ تلاش برای شکل دادن به جامعه بر اساس ایدئولوژی حزبی، تجهیز مجموع قوای جامعه در راه هدف های حزب و دولت، از میان بردن استقلال فرد. (غفاری فرد، ۱۳۸۷: ۵۲۹)

توتالیتریزم ریشه در واژه «totus» به معنای «کل» دارد و به آن دسته از ایدئولوژی ها و اندیشه های سیاسی، مذهبی، اخلاقی و مانند آن گفته می شود که هیچ گونه

مرزی بین زندگی جمعی و زندگی فردی قائل نبوده و خود را مجاز به دخالت در تمامی شؤون زندگی حتی جنبه های خصوصی آن می دانند. (علیزاده، ۱۳۸۷: ۲۷۷) این واژه نخستین بار در آغاز دهه ۱۹۳۰م در ایتالیا و توسط موسولینی به کار رفت که آشکارا حکومت تحت رهبری خویش را توتالیتر خواند و به ستایش از دولت توتالیتر پرداخت. بعد از دهه ۱۹۳۰م این واژه در توصیف نظام های فاشیسم، نازیسم و کمونیسم چونان دشمنان لیبرال دموکراسی رواج یافت. (انتخابی، ۱۳۸۰: ۱۸۲) البته برخی افراد از مفاهیم استبداد و دیکتاتوری به جای توتالیتراریسم استفاده می کنند که باید اذعان کنیم این معنا اشتباه بوده و حداقل باید تفاوت ظریفی بین توتالیتراریسم به مفهوم تمامیت خواهی حکومت و استبداد و دیکتاتوری در توجه به منبع قدرت و فراگیرندگی آن ها مبذول کرد. البته هرچند دیکتاتوری یکی از ویژگی های توتالیتراریسم است، و اما توتالیتراریسم دارای ویژگی های دیگری نیز هست که آن را از نظام های دیکتاتوری در معنای سنتی، متمایز می سازد. یا به تعبیری دیگر توتالیتراریسم شکل افراطی، ایدئولوژیک و ارباب گر دیکتاتوری است.

در معنای دقیق اصطلاح شناختی، مفهوم توتالیتراریسم با برآمدن فاشیسم در ایتالیا، برآمدن ناسیونال سوسیالیسم در آلمان و تثبیت استالینسم در روسیه همراه بود و در مورد آن ها به کار بسته شد. مفهوم توتالیتراریسم که به شکل و حالت خاصی از دیکتاتوری مدرن مربوط بود، در ده های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ پا گرفت. پس از دگرگونی هایی که در پی مرگ استالین (۱۹۵۳) رخ داد، روز به روز بحث انگیز تر شده بود. بنابراین، می توان گفت: توتالیتراریسم پدیده ای مربوط به قرن بیستم است که در وهله نخست مشروط به امکاناتی از قبیل سازمان های جدید ارتباطات، تبلیغات و وسایل کنترل همه جانبه، بسیج همه جانبه و سازمان دادن وحشت آفرینانه زندگی و تفکر تک تک شهروندان دانسته می شود که صنعت و تکنولوژی نوین در عصر توده ها در اختیار ژریم ها قرار می دهد. (وینر، ۱۳۸۷: ۳۷۵) آنچه مورد اتفاق صاحب نظران در تعریف این مفهوم است، این واقعیت است که دیکتاتوری در توتالیتراریسم، به مدل افراطی کنترل متمرکز

و یک دست همه قلمروهای حیات سیاسی و اجتماعی و فکری گرایش دارد. این گرایش در توتالیتاریسم از حد و حدود آن در رژیم های مطلق گرا و خودکامه بسی فراتر می رود. بنابر تعاریف فوق، بسیاری از اندیشمندان و محققان، فاشیسم (که مشتمل بر نازیسم آلمان نیز می شود) را همراه با کمونیسم، مهم ترین نمود عینی توتالیتاریسم بیان می کنند. کارل فریدریش در مقام ارائه مدلی برای این مفهوم می گوید: «علائم ویژه یک نظریه توتالیتاریستی در تجربه از انواع گوناگون تاریخی، منجر به ظهور یکی از انواع نوین دیکتاتوری می شود و با برخورداری از ایده آل های مفاهیم توتالیتاریسم به آن کلیت می بخشد و به یک نظریه عمومی درباره ذات و هستی حاکمیت توتالیتری، با ادعایی معتبر در خصوص نظام حاکمیت فاشیستی و کمونیستی، در ایتالیا، آلمان و روسیه به ویژه در دوران قدرت استالین پس از جنگ جهانی دوم منجر می شود.» (روریش، ۱۳۷۲: ۲۸۸) هانا آرنت نیز توتالیتاریسم را شکل نوین و افراطی دیکتاتوری بیان کرده و در کتابی با عنوان «خاستگاه های توتالیتاریسم» به نظریه پردازی در این باره پرداخته است. از نظر او فقط رژیم نازی در آلمان هیتلری و کمونیسم استالینیستی در شوروی، مهم ترین نمونه عملی توتالیتاریسم هستند. البته در تبیین ویژگی های فاشیسم به عنوان مهمترین نمود عینی توتالیتاریسم، و با توجه به تمام اختلافاتی که وجود دارد: «فاشیسم به عنوان یک گرایش کلی در امر سیاست و حکومت در مورد جنبش های افراطی، راست اقتدار طلب، ضد سرمایه داری بزرگ، ضددموکراتیک، ضد لیبرال، ضد سوسیالیسم، ضد آنارشیسم، ضد مارکسیسم و گذشته گرا به کار برده می شود ... در حقیقت فاشیسم بیشتر از روی آنچه که نفی می کند مشخص می شود.» (بشریه، ۱۳۸۳: ۳۱۵)

کارل فریدریش، نظریه توتالیتاریسم را چنین تعریف کرده است که ابتدا هردو نهاد، یعنی جامعه توتالیتر فاشیستی و کمونیستی را از نظر ویژگی اصلی برابر انگاشته به همین دلیل عقیده دارد، این دو جامعه نسبت به دیگر جوامع و نظام های حکومتی، به یکدیگر بیشتر شباهت دارند. دیگر این که جامعه توتالیتر از نظر تاریخی جامعه ای خود ساخته

واصولاً منحصر به فرد است. بدین ترتیب گسترش این نظریات، پنج ویژگی مشترک به هم پیوسته و مرتبط به هم را که اساس چنین نظام های حکومتی توتالیتریستی است، بنا می نهد: ایدئولوژی مشترک؛ حزب واحد فراگیر؛ نظارت انحصاری بر تمام ابزار و وسایل مهم نظامی؛ نظارت انحصاری بر تمام وسایل و ابزار ارتباطات عمومی؛ سیستم کنترل پلیسی - تروریستی. (روریش، همان: ۲۸۶) در عین حال همه رژیم هایی که به اشکال توتالیتری حکومت تمایل دارند با رابطه ی دو پهلوئی که با دموکراسی دارند، از اشکال قدیمی تر مطلق گرایی و دیکتاتوری متمایز می شوند. چنین رژیم هایی در حین حالی که اساساً و اصولاً بانظام پلورالیستی پارلمانتاریسم انتخابی مخالفند، اما مدعی شکل والاتری از حکومت مردمی و خلقی و مشروعیت دموکراتیک هستند. آن ها این امر را با تأیید توده های در صحنه یا صحنه گذاشتن براعمال یک رهبر یا حزبی که مدعی است نماینده اراده عمومی در دولت و جامعه است، می خواهند اثبات کنند و به نمایش بگذارند.

همچنین می توان گفت: رژیم های توتالیتری حق حیات برای احزاب و گروه های سیاسی رقیب قایل نیستند و به آزادی فردی نیز اعتقادی ندارند، تحمل بخش های خود مختار زندگی و فرهنگ با ذات توتالیتاریسم تناقض دارد در عین این که روساخت ایدئولوژیکی ممکن است قصد رسیدن به شکل والاتر و قطعی تری از آزادی برای همه داشته باشد، اما پیامدهای عملی آن الغای آزادی های شخصی و نفع همه فعالیت های خارج از چارچوب دولت ورژیم است. افراد و گروه ها باید در یک نظام اجباری بسته که برحسب نظم آتی دولت و جامعه تعریف شده است، گردهم آیند و با حس ایدئولوژیکی انجام مأموریت برای ملتی بزرگ تر، نژادی بهتر و طبقه ای مسلط بسیج شوند. این امر ناشی از این است که در توتالیتاریسم حکومت در انحصار مطلق یک حزب، یک دارو دسته سیاسی، یا یک رهبر است. این حاکمان برتر که به خود آرایه خطا ناپذیری می بندند، خواستار نوعی ستایش شبه مذهبی از توده ها هستند. سه شاخص عمده هست که با این سه شاخص می توان شباهت ها و تفاوت های میان

دیکتاتوری های توتالیتری را سنجید: این که چگونه به قدرت می رسند، این که چگونه خود را تفسیر می کنند و این که چگونه در قیاس با سایر دیکتاتوری های گذرا متحول شوند یا تحول پیدا می کنند. (وینر، ۱۳۸۷: ۳۷۶)

در دولت توتالیتر حدود قانونی برای مداخلات دولت در حیات جامعه وجود ندارد. دولت با در دست گرفتن تمام وسایل ارتباط جمعی و یکسان کردن تعلیم و تربیت، مجموع نیروهای جامعه را در خدمت می گیرد و هدایت می کند. دولت توتالیتر وجود گروه ها یا افرادی را که بخواهند از حوزه قضاوت و نظارت آن خارج باشند یا در جهت هدف هایش وظیفه معینی نداشته باشند، تحمل نمی کند. البته حدود نظارت دولت نمی تواند مطلق باشد و توتالیتریانیزم به طور اساسی مفهومی نسبی دارد. ایتالیای فاشیست و آلمان نازی مهم ترین نمونه های حکومت توتالیتر هستند. (غفاری فرد، ۱۳۸۷: ۴۲۹)

## ۲. میلیتاریسم

میلیتاریسم را در فارسی می توان همان «نظامی گری» ترجمه کرد، و وضعیتی است که در آن دولت در تعقیب اهداف سیاسی خود، جنگ و استفاده از آن یا تهدید نیروی نظامی را در صدر اولویت های خود قرار می دهد. به بیان دیگر می توان گفت: وضعیتی که در آن ارزش های نظامی (میهن پرستی، وحدت سلسله مراتب، نظم و...) بر جامعه مدنی غلبه پیدا می کند. با توجه به این امر که هسته های اولیه جنبش فاشیسم را نظامیان تشکیل می دهند، قوانین و مقررات نظامی در بین اعضای این جنبش به مورد اجرا گذاشته می شود. جوامع فاشیستی، نظامیان بر غیر نظامیان برتری دارند و مهم ترین مسؤولیت ها و مشاغل در اختیار نظامیان است. در این مکتب، سرباز نمونه، انسان واقعی است و جنگ، امری مقدس و عالی ترین فعالیت بشری به حساب می آید. (دانیل، ۱۳۸۲: ۵۴)

فاشیسم با کنار گذاشتن مفهوم طبقه و مبارزه طبقاتی به عنوان نماینده همه طبقات لباس مبدل به تن می کند و چون واحدی ملی درک می شود. فاشیسم تاریخ را از سیاست می زداید و آن را با طبیعت پر می کند. فاشیسم با تصاحب مفهوم انقلاب آن را

در خدمت کنش گرایی قرار می دهد و انقلاب را فقط جلوه ای از جنگ جهان شمول اعلام می دارد... . دو ویژگی اصلی فاشیسم از مخالفت با عقل و خرد و جایگزینی آن ها با اراده و روحیه نتیجه می شود. هرچند این دو ویژگی ریشه در همان ذهنیت فاشیستی داشت. نخستین ویژگی مخالفت با نظریه و دیگری ایجاد این تصور بود که سیاست و جامعه قلمرو مبارزه و جنگ دائمی است. از این رو موسولینی معتقد بود فاشیسم از زندگی راحت و فراغ بال متنفر است. (نوکوس، ۱۳۹۱: ۳۲)

### ۳. ناسیونالیسم

ناسیونالیسم در اصطلاح عقیده‌ای است که تا حد ممکن مرزهای ملت (که حافظه تاریخی مشترک، زبان مشترک، فرهنگ و آداب و رسوم مشترک و سرزمین مشترک و مانند این ها را در برمی گیرد) با مرزهای دولت منطبق باشند و ملت سرنوشت خود را در دست داشته باشد و دولت ملی مهم ترین سازمان سیاسی آن باشد. تعریف دیگری که از ناسیونالیسم وجود دارد، این است که ناسیونالیسم «ایدئولوژی است که «دولت ملی» را عالی ترین شکل سازمان سیاسی می داند و مبارزه های ملت باورانه بر ضد چیرگی بیگانه، برای پاسداری از چنین ملتی است. بنابراین، رشد ملت باوری باعث شد که اصل «حاکمیت ملی» شناخته شود و این دوره برای اروپا از قرن هفدهم تا اواخر قرن نوزدهم و در آسیا و آفریقا به ویژه نیمه دوم قرن بیستم را در برمی گیرد.» (مک لین، ۱۳۸۱: ۵۴۷) در مجموع می توان گفت: ناسیونالیسم فداکاری در راه ملت را به اصول یا برنامه ها تبدیل می کند. بدین ترتیب ناسیونالیسم نسبت به میهن پرستی صرف که می تواند فداکاری به ملت یا کشور خود فارغ از هر گونه پروژه ای برای اقدام سیاسی باشد، بُعد متفاوتی دارد.

مکتب فاشیسم خواستار بازگشت به عظمت گذشته است؛ از این رو به تبلیغ ملی گرایی می پردازد. این مکتب با یادآوری افتخارات تاریخی سعی می کند در بین پیروان خود نوعی همبستگی همراه با غرور ایجاد کند تا از این طریق بتواند آن ها را برای انجام کارهای بزرگ بسیج کند. (هی وود، ۱۳۷۹: ۳۹۴)

## ۴. ایدئولوژی

ایدئولوژی دارای معانی متعددی است که در برخی موارد تفکیک آن ها از یکدیگر دشوار است، اما رابطه نزدیکی باهم دارند. از این رو «این واژه همیشه به نظامی از ایده ها یا اعتقادات اطلاق می شود که گوینده آن را به نحوی از انحاء محدود و مرزبندی شده می داند... . ایدئولوژی به معنای اعم، تمامی ایده ها و اعتقادات مردم را در بر می گیرد.» (پلامناتز، ۱۳۷۴: ۱۸) بدیهی ترین ویژگی اغلب ایدئولوژی ها (که شاید مهم ترین ویژگی آن ها نباشد) آن است که نام آن ها به ایسم ختم می شود. مثل لیبرالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم و... همچنین می توان گفت ایدئولوژی مجموعه ای از اندیشه هاست که به طور منطقی با یکدیگر ارتباط دارند. البته باید توجه داشت که فاشیسم خود اندیشه نیست. روی مک ریسیس عقیده دارد که برای تمیز ایدئولوژی از اندیشه چهار معیار وجود دارد: جامعیت: یک ایدئولوژی تکامل یافته، دربرگیرنده اندیشه های بسیاری درباب ماهیت انسان، تاریخ، مذهب، اقتصاد و... است؛ قابلیت اشاعه: مجموعه اندیشه های هر ایدئولوژی نه تنها برای دوره ای طولانی شناخته شده، بلکه باورها و کنش های سیاسی بسیاری از مردم را شکل داده است؛ قابلیت گسترش: این مجموعه اندیشه ها از سوی بسیاری از مردم پذیرفته می شود و نقش مهمی در امور سیاسی یک یا چند ملت دارد؛ پرشوری: این مجموعه اندیشه ها تعهد سنگینی را از سوی بسیاری از پیروان خود طلب می کند و در باورها و کنش های سیاسی آن ها بسیار تأثیر می گذارد. اما آستین رنی در تعیین اجزای فکری یک ایدئولوژی پنج موضوع اصلی از قبیل: ارزش ها، تصویر جامعه سیاسی آرمانی، مفهوم سرشت بشر، استراتژی عمل و تاکتیک های سیاسی را معرفی می کند. (رنی، ۱۳۷۴: ۱۰۵)

فاشیسم ایتالیا نیز ایدئولوژی خویش را «علیه پوزیتیویسم ماتریالیستی سست عنصر سده ی نوزدهم تثبیت می کند... فاشیسم انسان پویا را می طلبد، انسانی که با همه ی انرژی هایش درگیر فعالیت می شود؛ انسانی که مردانه از مشکلات موجود در عمل آگاه است. از این رو انسان ها را فقط تا جایی به عنوان افراد مطرح می کند که با دولت منطبق هستند و این نیز در مفهوم زندگی ریشه دارد و متکی بر درک شهودی

بیشی منسجم است. دولت در این مفهوم فاشیستی اراده معطوف به قدرت محسوب می شود.» (نوکلوس، ۱۳۹۱: ۳۳) هر فردی موظف است، ایدئولوژی حزب که همان ایدئولوژی کشور است را بپذیرد و تعبدا از آن پیروی کند.

بنابراین، می توان گفت: حزب فاشیست نیز در صدد تهیه اصول یک ایدئولوژی بود. ایدئولوژی که پس از نیل به قدرت اتخاذ نشد یک روش منطقی فکری و اصولی نبود، بلکه ترکیبی بود از چندین «اسطوره» که هدف آن تحریک اراده ها و جمع آوری انرژی ها بود، ملی گرایی جنبه ی اصلی آن به شمار می رفت، آن هم نوعی از ملی گرایی مهاجم و جنگ جو و امپریالیستی، پرستش دولت جنبه دوم آن بود. نمایندگی ملت هیچ نقش واقعی نداشت و سرانجام نیز از میان رفت. دموکراسی پارلمانی جای خود را به «دولت صنفی» داد که متکی بر سازمان های حرفه ای کشاورزی و صنعتی و بازرگانی و مانند آن ها بود. همچنین سندیکاها و اصناف، هیچ گونه استقلالی نداشتند و تحت رهبری فاشیست ها تنها به مثابه چرخ های دستگاه هایی به شمار می رفتند که هدف آن ها تسلط بر ایتالیا و ایتالیای ها بود. (گریمرگ، ۱۳۷۱: ۶۲) «به نظر می رسد سیاست تقویت یکپارچگی و همبستگی اجتماعی رژیم های فاشیستی از طریق آموزش ایدئولوژی فاشیست، تا حدود زیادی در القاء این ایدئولوژی و تحکیم و تقویت همبستگی در زمان جنگ ناکام بوده است. تجربه تاریخی این سیاست در مورد ایتالیا به یک شکست خفت بار منجر شد.» (بروکر، ۱۳۸۴: ۲۶۲)

در همین باره «گرگینی ایتالیایی می نویسد: «فاشیسم مذهب میهنی است.» در بعد ازظهر روز لشکرکشی به روم، موسولینی گفت: اسطوره ما ملت است. اسطوره ما بزرگی ملت است. جنتیزون می نویسد: «مذهبی جدید در ایتالیا زاده شده... خداپرستی یعنی میهن... و حرمت گذارده شده به آن نیازمند عبارات مقدس است. روزنامه های فاشیستی را بخوانید! در هر صفحه، این عبارات را می بینید: ایتالیا ی مقدس، ایتالیای خدایی! مردان میلشیا در دعای هر روزشان فریاد سر می دهند: خدایا تویی که هر شعله را روشنی بخش و هر قلب را ایستاده ای! شور و شوق به ایتالیا را هر روز در من از نو

تازه کن! و اکنون این دو آیین یکی می شوند. دعای مردان میلشیا با این عبارت تمام می شود: خدایا ایتالیا را به دست شخص دوچه نجات ده !» (دانیل، ۱۳۸۳: ۱۰۱)

ولپه می نویسد: «درنخستین روزهای فاشیسم، مسائلی فراتراز سیاست و مشکلاتش وجود داشتند که مهم تر از همه آن‌ها، جوانی بود. جوان ایتالیایی، جوان پس از جنگ و سرشار چنان که گویی ملت از نو جوان شده است. انقلاب فاشیستی، کار خود را خوب انجام داده است. بنابراین اسطوره جوانی با پرهیزگاری رشد می کند، پرهیزگاری که رهین زندگی یک مرد چهل ساله است.» جنتیزون اصرار دارد که فاشیسم نه تنها دوره جوانی را چون یک دوره گذار بین کودکی و مرد شدن در نظر می گیرد، بلکه آن را مرحله ای جداگانه می داند با مشخصه ها، نیازمندی ها و ضرورت های ویژه خودش. پیش از فاشیسم جوان ایتالیایی، آن گونه که می گویند، در مرحله ای بینابینی میان نا آگاهی کودکی و دوره مردانگی بود، اما فاشیسم با اعطای قوانین جوانی به جوان، او را به خودی خود، با ارزش ساخته است.» (همان: ۱۰۴)

### ۵. یهودستیزی

هرچند یهودستیزی مشخصه نازی های آلمان است، اما فاشیست های ایتالیا نیز در بهره برداری از موضوع نژادپرستی به خشنودی طبقه میانی اطمینان داشتند و در برابر نارضایتی مردم از پشتیبانان مالی خود حمایت می کردند و گرایشات ضدسرمایه داری توده ها را به سوی یهودی ها منحرف می کردند. درایتالیا، یهودیان در اقلیت مطلق بودند (پنجاه یا شصت هزار نفر از جمعیت چهل و چهار میلیونی) و این عوام فریبی فرصت کمی برای موفقیت داشت، اگر چه فاشیسم اصلا از آن غافل نماند. روزنامه ایل توره (ILTevere) پس از چاپ منشور کارگری بیان داشت که اکنون زمان تسلط بانکداران یهودی سرآمده است. (افراطی های) فاشیست به آسانی حساب های نادرست اقتصادی رژیم خود را به عمل بانکداری بین المللی یهود، نسبت می دادند. تا ژوئیه ۱۹۳۸، فاشیسم ایتالیا به تقلید از متحدش هیتلر وبا توجه انحرافی به مشکلات جاری خود یهودی ستیزی را به زرادخانه عوام فریبی خود افزود. (همان: ۱۱۹) ماکسیم مورن نیز می گوید: از وقتی که زعمای ایتالیا مسأله نژاد و برتری نژادی (راسیسم) را پیش

کشیدند بر مخالفت پاپ با رهبران کشور افزوده شد. در ۱۴ ژوئیه ۱۹۳۸، جمعی از پرفسورهای ایتالیایی گزارشی مبنی بر وجود نژاد مستقلی بنام نژاد ایتالیایی تدوین کردند و پاپ پیروان خود را به خطری که از عواقب شوم ناسیونالیسم افراطی حزب فاشیست ناشی می‌شد، متوجه ساخت و اظهار داشت که کلیسا جز نژاد واحد انسانی نژاد دیگری را نمی‌شناسد. آنگاه پاپ راسیسم ایتالیا را محکوم ساخت و روز به‌روز بر وخامت روابط کلیسا با حکومت ایتالیا افزوده شد. فاشیست‌ها اظهار می‌داشتند که در برابر ۴۴ میلیون نفر از نژاد ایتالیایی فقط ۴۴ هزار نفر (یک هزارم جمعیت ایتالیا) یهودی در سراسر کشور زندگی می‌کنند. بنابراین اقلیت یهودی حق دارد فقط در یک هزارم از فعالیت‌های ملت ایتالیا سهیم باشد. (مورن، ۱۳۷۹: ۴۵۹)

در نهایت می‌توان گفت که رژیم موسولینی قبل از هر چیز استبدادی بود، یعنی همه قدرت‌ها از موسولینی ناشی می‌شد و در صفوف فاشیست‌ها انتشار می‌یافت. همچنین توتالیتر بود. دولت بر همه بخش‌های زندگی اجتماعی فعالیت‌های صنفی، تربیت و فرهنگ نظارت داشت. همه عوامل برای مجبور ساختن فرد به اطاعت و تسلط بر حیات فرهنگی و عاطفی او به کار می‌رفت. دوچه، اصلی متنوع را به هموطنانش القا می‌کرد که عبارت بود از قدری از عقاید ماکیاولی، مقدار نسبتاً زیادی از افکار نیچه، اندکی از سندیکالیسم و مقدار زیادی از ناسیونالیسم که منطق در آن جای زیادی نداشت، ولی امری که در نظر طرفداران فاشیسم حایز اهمیت بود این بود که باید از منطق مانند اسطوره استفاده کرد و ایمانی به وجود آورد که افراد را به عمل برانگیزد و بدین ترتیب فاشیسم می‌توانست خلایق را پر کند که تعداد زیادی از ایتالیایی‌ها پس از عقب‌نشینی فلسفه‌های سیاسی متکی بر مذهب، گرفتار آن شده بودند. فاشیسم می‌توانست تنفر بسیاری از ایتالیایی‌ها را از تمدن جدید مورد استفاده قرار دهد. دیکتاتوری موسولینی به سهولت برقرار نشد، بلکه به تدریج بر مردم تحمیل شد. با یک قانون انتخاباتی جدید و با انواع فشارها و فسادها در آوریل ۱۹۲۴ دوسوم کرسی‌های «فهرست ملی» که توسط فاشیست‌ها تهیه شده بود در اختیار آن‌ها گرفته بود مطبوعات

مخالف، محکوم به سکوت شدند. دولت حق تجمع و هرگونه تضمین قضایی را ملغی ساخت. فاشیست‌ها مقامات و مناصب مهم را به دست گرفتند. ترمرد از حکم دیکتاتور مترادف با توقیف و تبعید یا مرگ بود. فاشیست‌ها دولت را حمل می‌کردند. دوچه همه قدرت‌های واقعی کشور را در دست داشت. اراده او در ایتالیا به منزله قانون محسوب می‌شد و یک دستگاه پلیسی مواظب حسن اجرای آن بود. (گریمرگ، ۱۳۷۱: ۶۳)

### ساختار و نهادهای سیاسی - اجتماعی فاشیسم

ساختار حزب فاشیست در ایتالیا مرکب بود از:

۱. شورای عالی، مرکب از ۲۰ عضو که طرح قوانین، پرکردن محل‌های خالی حزب و تعیین اعضای راهنمای ملی، رابر عهده داشته است.
۲. هیأت مدیره، مرکب از دبیرکل حزب و نه عضو به ریاست موسولینی.
۳. سازمان‌های کمکی مانند سازمان «بالیلا» پسران ۸ تا ۱۴ ساله، سازمان «اوانگواردیا» شامل پسران ۱۴ تا ۱۸ سال، و سازمان «جیوانی فاشیست» پسران ۱۸ تا ۲۱ ساله و سازمان سربازان فاشیست یا پیراهن سیاهان که خدمت سربازی برایشان اجباری بود. (اسنایدر، ۱۳۴۲: ۱۱۰)

علاوه بر این، نظام‌های فاشیستی علی‌رغم وجوه تمایزی که در بین آن‌ها وجود دارد، دارای مرزهای مشترکی هستند که نهادهای سیاسی از جمله آن‌هاست.

۱. رهبر: در این‌گونه از نظام‌ها رهبر یا رئیس کشور همه قدرت را در دست خود متمرکز ساخته است.

۲. حزب واحد: نظام‌های فاشیستی به لحاظ تک حزبی بودن شبیه نظام‌های مارکسیستی هستند، ولی از آنجایی که حزب واحد در نظام‌های سوسیالیستی و مارکسیستی را تنها طبقه کارگر تشکیل می‌دهد، میان این دو تفاوت به وجود می‌آید.

۳. مالکیت خصوصی: مالکیت خصوصی و اختیار آن درست همان چیزی است که خرده مالکان و خرده بورژواهای مستقل را از کارگران و طبقه کارگر متمایز می‌سازد.

۴. میلیتاریسم: منظومه فکری و معنایی فاشیسم را نظامی‌گیری معنا می‌بخشد. (نوکوس،

## علل اختلاف در مبانی نظری و ویژگی های فاشیسم

فاشیسم در مرحله‌ای از مبارزه شدید طبقاتی میان پرولتاریا و بورژوازی پیدا شد که بورژوازی دیگر قادر نبود سلطه خود را از طریق پارلمانی حفظ کند، از این رو به استبداد، ترور و سرکوب خونین جنبش کارگری و هر جنبش دموکراتیک دیگر و نیز به عوام فریبی‌های گرافه گویانه متوسل می‌شد. فاشیسم سیاست داخلی خود را به ممنوع کردن احزاب کمونیست، سندیکاها و سایر سازمان‌های مترقی القای آزادی‌های دموکراتیک و نظامی گری دستگاه دولتی و همه حیات اجتماعی کشور مبتنی می‌سازد. فاشیسم برای اجرای این مقاصد از دسته جات ضربتی، قاتلین و اوباش در آلمان هیتلری و پیراهن سیاهان در ایتالای موسولینی استفاده می‌کند. نژادپرستی و شوینیسم و تئوری‌های نظیر آن حربه‌های اساسی ایدئولوژیک فاشیسم را تشکیل می‌دهند.

بنابراین، در فضای جنگ‌زده و آکنده از خشونت ایتالیایی آن زمان نیز عقلانیت سیاسی چندان فروخته بود که وعده‌های متعارض رهبران جنبش فاشیسم در ایتالیا، مانع از رویش نیروهای فاشیستی در متن آن جامعه نمی‌شد. عدم تکوین و وضوح مبانی فاشیسم، نه تنها امکان بررسی سازگاری وعده‌های فاشیست‌ها با مبانی فکری‌شان را از جامعه ایتالیا گرفته بود، بلکه فاشیسم را به طرحی برای فردا بدل کرده بود. به بیان دیگر، مردم ایتالیا فاشیسم را نه در گذشته که در آینده جست‌وجو می‌کردند. فاشیسم پدیده‌ای بود که در تاریخ ایتالیا رخ ننموده بود و مردم این کشور به هیچ وجه نمی‌توانستند کارنامه آن را مورد قضاوت تاریخی قرار دهند. از همین رو بود که موسولینی به سادگی می‌توانست فاشیسم را به مثابه عصاره فرهنگ و اندیشه مردم ایتالیا معرفی کند. او در این باره می‌گفت: «فاشیسم یک اندیشه جمهوری خواهی نیست، سوسیالیسم نیست، دموکراتیک نیست، محافظه کار نیست، ملی گرا نیست، بلکه برآیند و نتیجه تعامل همه خوبی‌ها و بدی‌هاست.» (پلامناتز، ۱۳۸۱: ۲۱۶) این وضعیت باعث می‌شد که فاشیسم بسیاری از مطالبات سوسیالیستی و کمونیستی را نیز در برگیرد.

فاشیسم نوعی از حکومت در قرن بیستم است که نوعی فلسفه و جهان بینی سیاسی نیز هست و از یک سو در تقابل با کمونیسم شوروی قرار می گرفت و از سوی دیگر لیبرالیسم و دموکراسی غربی را نیز مورد غیریت و دشمنی قرار می داد. در بیان مبانی و مؤلفه های نظری و ویژگی های این حکومت می توان به قداست رهبری، حزب واحد، ایدئولوژی، نظامی گری، ستایش از جنگ و خشونت و نکوهش صلح اشاره کرد. همچنین تمامیت خواهی و استبداد از دیگر مشخصه های این حکومت است که بعد از جنگ جهانی اول در برخی کشورهای اروپایی مانند آلمان، اسپانیا و برخی کشورهای آمریکای جنوبی مثل مکزیک و شیلی سربرآوردند. ژاپن در آسیا و کمونیسم شوروی نیز بعد از جنگ جهانی اول تحت عنوان حکومت فاشیسم بیان شده اند. در نهایت می توان گفت فاشیسم اختلاطی شگفت انگیز بود که می شد آن را به انواع مختلف تفسیر کرد، یعنی در حالی که اصولاً یک نهضت سرمایه داری بود. شعارهایی را سر می داد که برای سرمایه داری خطرناک می نمود و از این راه عناصر و اشخاص گوناگونی را در لابلای تشکیلات خود گرد می آورد. ستون فقرات و تکیه گاه اصلی فاشیسم طبقات متوسط و مخصوصاً بیکاران و قشرهای پایین طبقات متوسط بودند. کارگران بیکار و ناماهر و عادی که در سازمان های اتحادیه های کارگران متشکل نشده بودند، به تدریج و به نسبتی که قدرت فاشیست ها بیشتر می شد به آن ها پیوستند. ارتشی ها و نظامیانی که از جنگ برگشته بودند نیز، از دیگر هواخواهان و حامیان فاشیسم در ایتالیا بودند. در واقع برای موسولینی پیروزی بزرگی بود که این همه عناصر گوناگون و متضاد را در اطراف خود گرد می آورد و همه را با هم پیوسته نگاه می داشت، به طوری که هر گروه تصور می کرد که فاشیسم مخصوصاً به خاطر منافع همین گروه است. همین امر نیز همراه با رفتار و تناقضات موسولینی از مهم ترین علل ابهام در مبانی نظری و بیان ویژگی های فاشیسم توسط اندیشمندان است.

۱. آلودیس، گیلبرت، (۱۳۷۱)، جایگاه فاشیسم در تاریخ اروپا، ترجمه: حشمت‌الله رضوی، تهران، انتشارات کیهان، چاپ اول؛
۲. اسنایدر، لوئیس.ل، (۱۳۴۲)، جهان در قرن بیستم، ترجمه: محمد ابراهیم آیتی، تهران، مؤسسه انتشاراتی فرانکلین، چاپ اول؛
۳. انتخابی، نادر، (۱۳۸۸)، رمون آرون؛ نقد تاریخ و سیاست در روزگار ایدئولوژی‌ها، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول؛
۴. ایان، مک لین، (۱۳۸۱)، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه: حمید احمدی، تهران، نشر میزان، چاپ اول؛
۵. بروکر، پل، (۱۳۸۴)، رژیم‌های غیر دموکراتیک، ترجمه: علیرضا صمیعی اصفهانی، تهران، انتشارات کویر، چاپ دوم؛
۶. بریت، لارنس، «ویژگی‌های فاشیسم»، ترجمه: مسعود امید، پایگاه اطلاع‌رسانی فرهنگ توسعه: [www.farhangetowsee.com](http://www.farhangetowsee.com)، ۱۳۹۱؛
۷. بشیریه، حسین، (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر نی، چاپ دهم؛
۸. پلامناتز، جان، (۱۳۸۱)، ایدئولوژی، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم؛
۹. پهلوان، پهلوان، (۱۳۶۶)، اندیشه‌های سیاسی، تهران، انتشارات کتیبه، چاپ اول؛
۱۰. تورلو، ریچارد، (۱۳۸۰)، فاشیسم، ترجمه: باقر نصیری، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ اول؛
۱۱. دانیل، گرن، (۱۳۸۳)، فاشیسم و بنگاه‌های کلان اقتصادی، ترجمه: رضا مرادی اسپیلی، تهران، نشر قطره، چاپ اول؛
۱۲. رنی، آستین، (۱۳۷۴)، حکومت، ترجمه: لی لا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول؛

۱۳. روریش، ویلفرید، (۱۳۷۲)، سیاست به مثابه علم، ترجمه: ملک یحیی صلاحی، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول؛
۱۴. صلاحی، ملک یحیی، (۱۳۸۳)، اندیشه های سیاسی غرب در قرن بیستم، تهران، انتشارات قومس، چاپ دوم؛
۱۵. عزیزاده، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ خاص علوم سیاسی، تهران، انتشارات روزنه، چاپ دوم؛
۱۶. غفاری فرد، عباسقلی، (۱۳۸۷)، تاریخ اروپا از آغاز تا پایان قرن بیستم، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ اول؛
۱۷. کونل، راین هارد، (۱۳۵۸)، فاشیسم مفر جامعه سرمایه داری از بحران، ترجمه: منوچهر فکری ارشاد، تهران، انتشارات توس؛
۱۸. گریمرگ، کارل، (۱۳۷۱)، تاریخ بزرگ جهان، ترجمه: اسماعیل دولتشاهی، تهران، انتشارات یزدان، چاپ اول؛
۱۹. لوکاس، هنری، (۱۳۸۵)، تاریخ تمدن، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم؛
۲۰. منصورنژاد، محمد، (۱۳۸۶)، «صهیونیست ها و فاشیسم؛ مبانی و کارکردها»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۳۱؛
۲۱. نئوکلوس، مارک، (۱۳۹۱)، فاشیسم، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران، انتشارات آشیان، چاپ اول؛
۲۲. وینر، فلیپ پی، (۱۳۸۷)، فرهنگ اندیشه های سیاسی، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران، نشر نی، چاپ دوم؛
۲۳. هی وود، اندرو، (۱۳۸۷)، مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ترجمه: حسن سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

## جواز یا عدم جواز اسلامی نامیدن فلسفه

امیر معصوم خانی<sup>۲۲</sup>

تاریخ دریافت ۹۱/۱۰/۱۱

تاریخ تایید ۹۱/۱۲/۲۲

### چکیده

مهم ترین دلایل وجود یا عدم فلسفه اسلامی چیست؟ این پرسش اگر به طور دقیق پاسخ داده شود، شاید بتوان به یک معیار درست برای شناخت فلسفه از غیر فلسفه و این که آیا فلسفه اسلامی وجود دارد یا خیر، دست یافت. در مقاله حاضر ضمن طرح دیدگاه های مطرح شده درباره «فلسفه اسلامی» دلایل هر یک از مخالفین و موافقین مورد بررسی قرار گرفته و از این نظریه که فلسفه در ذات خود نسبت به هیچ دینی از جمله اسلام، اقتضایی ندارد، دفاع می شود تا معیار و ملاکی برای جواز یا عدم جواز اسلامی نامیدن فلسفه ارائه شود. مخالفین وجود فلسفه اسلامی مشکلاتی مانند سرایت تقدس دین به فلسفه، تناقض بین دین و فلسفه و از دست رفتن ماهیت فلسفی فلسفه و تبدیل شدن آن به کلام را مطرح می کنند. موافقان نیز مسائلی چون تساوی دین و عقل، تأثیر اسلام در اولویت بندی مسائل فلسفی و نیز ارائه استدلال را مورد توجه قرار داده اند.

**واژگان کلیدی:** فلسفه اسلامی؛ فلسفه الحادی؛ فیلسوف مسلمان؛ مخالفان فلسفه؛ سیر آزاد عقل.

رابطه دین و فلسفه از مسائل مورد توجه متفکرین است که در دوره های مختلف به شکل های گوناگون مطرح شده است. در این مورد دو دیدگاه متفاوت وجود دارد، گروهی به همراهی و ارتباط بین دین و فلسفه اعتقاد دارند و گروهی دیگر معتقدند که این دو کاملاً جدای از یکدیگرند. در جهان اسلام اهل حدیث و اخباریون به نظریه تفکیک اعتقاد دارند و از این باور دفاع کرده اند، ولی بیشتر متکلمان عقل گرا به ویژه مکتب اعتزال به هماهنگی میان عقل و دین اصرار می ورزند. با توجه به اختلاف موجود در این زمینه ملاک مشخصی برای اسلامی نامیدن فلسفه وجود ندارد و به همین دلیل نمی توان در مورد این که آیا فلسفه ای به نام «فلسفه اسلامی» وجود دارد یا خیر داوری کرد. در این مقاله سعی شده با در کنار هم قرار دادن نظرات موافقین و مخالفین معیاری برای جواز یا عدم جواز اسلامی نامیدن فلسفه ارائه شود و این امر در نهایت به بیان این دیدگاه ختم می شود که فلسفه در ذات خود مطلق بوده و مقید به هیچ قیدی نیست، بلکه خودش مسیر خودش را پیدا می کند.

مهم ترین دلیل مخالفین اسلامی نامیدن فلسفه این است که اگر قید «اسلامی» همراه فلسفه بیاید، فلسفه ماهیت فلسفی خود را از دست داده و به کلام تبدیل می شود، چراکه در این صورت نمی تواند بدون تعلق خاطر به دین به کشف حقایق پردازد. همچنین آنان معتقدند که با اسلامی نامیدن فلسفه، مشکلاتی چون مقدس شدن فلسفه و در نتیجه نقدناپذیری آن و نیز تناقض بین فلسفه که متکی به عقل است و دین، که بر وحی تکیه دارد، پیش می آید.

### تعریف فلسفه

از آن جا که برخی اساساً فلسفه اسلامی را فلسفه نمی دانند، بلکه آن را نوعی کلام یا عرفان می پندارند، باید بررسی شود که معیار فلسفه بودن چیست تا بر آن مبنا فلسفه موجود، اسلامی نامیده شود یا این عنوان از آن دریغ شود. البته این بحث به فلسفه اسلامی اختصاص ندارد و مکاتب فلسفی دیگر نیز گاهی به یکدیگر چنین نظر دارند.

نزاع های علمی بدون وجود معیاری برای داوری چیزی جز اتلاف وقت نیست، پس باید در پی معیاری برای تشخیص فلسفه از غیر فلسفه باشیم. به همین دلیل پیش از آن که به بحث درباره دلایل موافقین و مخالفین فلسفه اسلامی بپردازیم، لازم است که تعریفی از «فلسفه» ارائه شود. یکی از تعاریفی که برای فلسفه ارائه شده از این قرار است: «فلسفه بررسی مبانی اصیل فکری بر پایه عقل مستقل و آزاد است.» (علی پور، ۱۳۸۹: ۲۶)

در مورد جواز یا عدم جواز اسلامی نامیدن فلسفه دو دیدگاه وجود دارد. معمولاً اهل حدیث و اخباریون در جهان اسلام به جدایی دین از فلسفه اعتقاد دارند و بیشتر متکلمان عقل گرا بر این باورند که این دو هماهنگ و سازگار هستند. ابتدا به بررسی دلایل مخالفین می پردازیم.

### دلایل مخالفین اسلامی نامیدن فلسفه

#### ۱. عنوان «فلسفه اسلامی» و مشکل ارتباط آن با دین

آیا می توان برای وحی و دین آنچنان نقشی قائل شد که به موجب آن فلسفه ای دینی داشت، به نحوی که هم ماهیت فلسفی فلسفه حفظ شود وهم دینی باشد، یا به محض این که دین به کمک فلسفه آید فلسفه از فلسفه بودن خارج می شود؟ فلسفه یعنی هستی شناسی عقلی و به صرف این که گزاره ای مضمون صادق و هستی شناسانه داشته باشد فلسفی نخواهد بود، بلکه باید صدق آن از طریق عقل درک شود، پس گزاره های هستی شناسانه ای که صدقشان از طریق دین باشد فلسفی نیستند.

برخی از مدافعان فلسفه اسلامی معتقدند که بی گمان در سیر استدلال های فلسفی تنها عقل است که دخالت دارد، به عقیده این گروه آموزه های دینی جدای از مقام داوری در فلسفی به اشکال دیگری می توانند بر فلسفه تأثیر بگذارند بدون این که به ماهیت فلسفی فلسفه آسیب بزنند. به عنوان نمونه به دو نوع از این تأثیرات اشاره می کنیم:

#### الف. تأثیر اسلام بر طرح مسائل فلسفی

دین می تواند در جهت دهی فیلسوفان تأثیر داشته باشد. از آن جا که تعداد مسائل فلسفی بی نهایت است عمر و امکانات بشر محدود است و فیلسوفان نمی توانند به همه

مسائل فلسفی پردازند، دین پیشنهاد می‌کند که بهتر است دست به گزینش زده و در مقام گزینش نیز باید به سراغ مسأله توحید و معاد رفت و درباره آن به طور فلسفی بحث کرد. به بیان دیگر، دین به نوعی مسائل مهم تر را برای فیلسوفان تعیین می‌کند و آن‌ها را در گزینش مسائل یاری می‌کند. البته نه به این معنا که دین در اتخاذ مسائل فلسفی به فیلسوف امر و الزام کند. پس یک فیلسوف نمی‌تواند به همه مسائل پردازد و باید دست به گزینش بزند، در اینجا است که دین دخالت می‌کند و به کمک فیلسوف می‌آید، برای مثال دین اسلام فیلسوف را به انتخاب مسائلی مانند توحید و معاد دعوت می‌کند.

در نقد این نوع بیان از تأثیر اسلام بر فلسفه می‌توان به دو نکته اشاره کرد:

۱. نهایت چیزی که این مطلب ثابت می‌کند وجود چیزی به نام «فلسفه دینی» است نه فلسفه اسلامی، چراکه توحید و معاد مورد اهتمام همه ادیان است، البته ممکن است تصویری که ادیان دیگر از خداوند دارند با تصویری که یک مسلمان از خداوند دارد فرق داشته باشد، ولی در هر صورت این گونه تأثیر دین بر فلسفه، فلسفه اسلامی به بار نمی‌آورد، بلکه یک فلسفه دینی را سامان می‌دهد. (ملکیان، ۱۳۸۵، ۱۲۹)

۲. توجه به این نکته لازم به نظر می‌رسد که آیا با این تأثیری که دین در گزینش مسائل دارد، ممکن است که هیچ تعلق خاطری وجود نداشته باشد؟ و آیا فیلسوف مسلمان می‌تواند بدون هیچ گونه پیش فرضی، آزادانه و بدون این که دغدغه دفاع از عقایدش را داشته باشد به تفلسف پردازد و کار متکلم را انجام ندهد؟

البته توجه به این نکته هم لازم است که اگر فیلسوفی که به بررسی مسائل دینی می‌پردازد، در مباحث و استدلال‌های خود از آیات و روایات استفاده نکند و با اصول عقلانی به طرح مباحث پردازد، این کار او فلسفه ورزی است، اما مشکل زمانی پیش می‌آید که نتیجه‌ای که به دست آورده با اصول و اعتقادات دینی او مخالف باشد که در این صورت این سؤال پیش می‌آید که باید به کدام یک عمل کند و کدام را مقدم بدارد؟

## ب). تأثیر اسلام بر استدلال های فلسفی

«به عقیده برخی اسلام می تواند در استدلال های فلسفی تأثیر بگذارد، برای نمونه گفته اند که برهان صدیقین در قرآن آمده است.» (ملکیان، ۱۳۸۵، ۱۳۴) به نظر می رسد در این صورت نیز شخصی که می خواهد استدلال های خود را از قرآن بگیرد، همان کاری را انجام می دهد که وظیفه یک متکلم است. بحث فلسفی بحثی آزاد است، اما با این نوع تأثیری که برخی به آن معتقد هستند، عقل نمی تواند بدون لحاظ عقاید از پیش پذیرفته به اقامه برهان و استدلال پردازد.

### ۲. سرایت قداست دین به فلسفه

اگر معتقد باشیم که فلسفه ای به نام فلسفه اسلامی ممکن است و مصداق دارد با مشکل قداست فلسفه مواجه خواهیم شد. به عقیده مسلمانان، اسلام دینی مقدس است، وقتی واژه «اسلام» به عنوان صفت فلسفه همراه آن بیاید، فلسفه قداست پیدا می کند و اگر کسی با فلسفه مخالفت کند گمان می شود که مخالف اسلام است و این در حالی است که در طول تاریخ انسان های متدین زیادی بوده اند که کاملاً معتقد به اسلام و آموزه های آن بوده و به آن ها عمل می کردند، ولی با فلسفه اسلامی مخالفت می کرده اند. بنابراین، اگر قرار باشد چیزی به نام فلسفه اسلامی با این قداست وجود داشته باشد، فلسفه به جای تفکر آزاد، همانند کلام در خدمت تبیین و دفاع از عقاید و آموزه های دینی خواهد بود که در این صورت بی تردید چیزی به نام فلسفه وجود نخواهد داشت. (ملکیان، ۱۳۸۵، ۱۱۸) به بیان دیگر، «قداست» گوهر دین است و هر امری به دین اضافه شود از قداست آن برخوردار خواهد شد. هر کجا « قداست» راه یافت جایی برای « شناخت» باقی نمی ماند، زیرا امر مقدس قابل نقد نیست و نقادی ذات شناسایی است. نظر به این که دین مقدس اسلام دین توحید است، اگر فلسفه با دین متحد شود، «فلسفه توحید» می شود و این آغاز انحراف در تفکر فلسفی و مبدأ تمام نارسایی های آن است. فلسفه توحید از نعمت نقد محروم است، زیرا مقدس است و به این دلیل از حوزه شناخت خارج می شود. (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۷، ۸)

این سخن قابل نقد است، چراکه می توان این سؤال را طرح کرد که آیا واقعا فلسفه ای که اسلامی خوانده می شود مورد نقد قرار نگرفته است؟ اگر این گونه بود که نباید هیچ فیلسوف مسلمانی در هیچ مسأله فلسفی اختلاف داشته باشد، اما به یقین می دانیم که در بسیاری از مسائل فلسفی در بین فلاسفه مسلمان اختلاف وجود دارد.

### ۳. تناقض دین و فلسفه

وقتی کسی به فلسفه اسلامی ملتزم می شود با مشکل تناقض بین آموزه های دین اسلام که می خواهد آن ها را با معیارهای فلسفی تبیین کند، مواجه می شود، به عنوان نمونه ارسطو سعادت را در گرو وجود سه چیز می داند: تن زیبا، رفیق شفیق و ثروت، این دیدگاه با سعادتتی که در اسلام برای انسان طرح شده به هیچ وجه قابل جمع نیست، چراکه در اسلام به آنچه که ارسطو گفته چندان توجه نشده و معیار سعادت چیز دیگری است. (ملکیان، ۱۳۸۵، ۱۲۰-۱۲۱)

این گونه دینی شدن فلسفه مشکلات دیگری هم در جامعه است داشته که به نمونه ای اشاره می شود:

در برخی آثار اسلامی، ارسطوی یونانی محقق در علوم طبیعی و عالم زیست شناس به عنوان حکیم الاهی معرفی شده و الاهیات او که به تصریح خودش بحث در مورد جواهر خداگونه است، به معنای خداشناسی گرفته می شود تا جایی که ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق اعتقاد به معاد را به او نسبت می دهد و شهرستانی در *ملل و نحل* تمام قدمای یونانی را به عنوان متألهان موحد معرفی می کند که جهان را مخلوق خدای واحد دانسته اند و مثلا می گوید: طالس آب را اولین مخلوق خدا می داند. (صانعی دره بیدی، ۱۳۷۷، ۸) به نظر می رسد چون فلسفه، دینی شده است، کسانی که این باور را داشته اند سعی کرده اند به هر طریق هر کسی را که قدم در وادی فلسفه نهاده و سخنی در رابطه با موضوعات مطرح در دین گفته است را الاهی نامیده و سخنان او را به گونه ای تفسیر کنند که کاملا دینی جلوه داده شود، هرچند خود گوینده چنین قصدی نداشته و اصلا اندیشه های او سنخیتی با این عقاید و افکار نداشته باشد.

## نقد این دلیل

در اشکال مذکور این پیش فرض لحاظ شده که فلسفه امری عقلی و دین امری قلبی است و هیچ گونه ارتباط و هماهنگی بین این دو وجود ندارد، اما این پیش فرض قابل تأمل است، زیرا چنان که در قرآن و سنت آمده دین صرفاً منحصر در یک سری اوامر و نواهی تعبدی نیست، بلکه در بسیاری از آیات و روایات از واقعیات و وجود موجوداتی سخن گفته شده که هم مورد تحلیل عقل است و هم محل نظر دین. اگرچه ایمان همان باور قلبی نسبت به خدا و غیب عالم و انبیاء است، ولی این مطلب منافاتی با عقلانی بودن حقایق کلی دین ندارد. بنابراین، در حوزه و قلمرو عقل، یعنی بحث از حقایق وجودی، فیلسوف گزاره های دینی در این حوزه را با برهان های عقلی اثبات می کند و در حوزه عقل عملی و بایدها و نبایدها نیز رابطه آن ها را با دستورات دینی تبیین می کند. (کاملان، ۱۳۷۸: ۱۴۹)

## دلایل موافقین اسلامی نامیدن فلسفه

### ۱. فلسفه اسلامی حاصل تفلسف مسلمانان

برخی از موافقین اسلامی نامیدن فلسفه بر این باوراند که فلسفه اسلامی به این دلیل قید اسلامی را به همراه دارد که حاصل تفلسف گروهی از فلاسفه بوده که علاوه بر فیلسوف بودن، دین اسلام را هم پذیرفته اند. به بیان دیگر، فلسفه اسلامی از آن جهت اسلامی است که عده ای مسلمان آن را برپا کرده اند.

به نظر می رسد که دلیل مذکور سنخیتی با مدعا ندارد، چون مدعا اثبات فلسفه اسلامی است، اما این دلیل ما را به فلسفه ای تحت عنوان «فلسفه مسلمانان» رهنمون می شود و این سؤال مطرح می شود که اگر قرار باشد به دلیل مسلمان بودن عالمان یک علم، به آن قید اسلامی بدهیم چرا آن را به فلسفه محدود کنیم و به سایر علوم سرایت ندهیم؟

برخی از فلاسفه معاصر از جمله محمدتقی مصباح یزدی معتقدند که برای اضافه کردن قیدی مانند «اسلام» به فلسفه، کوچک ترین مناسبتی کافی است، مثلاً این که، این فلسفه در محیطی اسلامی به وجود آمده باشد یا فیلسوفانی که این فلسفه را تولید

کرده و رشد داده اند مسلمان باشند، کافی است تا آن را فلسفه اسلامی بنامیم. در پاسخ به این سؤال که چرا علوم دیگر مانند هندسه و ریاضیات با وجود این که ریاضی دان و هندسه دان مسلمان زیاد داشته ایم، قید اسلامی بر نمی دارد گفته شده که در هندسه و ریاضیات ما با عقاید انسان و جهان بینی سرو کار نداریم، ولی در فلسفه بحث از جهان بینی است، یعنی درباره خدا، انسان، قیامت و جاودانگی انسان بحث می شود. این ها مباحثی است که به انسان جهان بینی می دهد، اما علومی مانند هندسه و ریاضیات چون به عقاید انسان ارتباطی ندارد، قید اسلامی یا مسیحی و یهودی بر نمی دارد.

اتین ژیلسون ملاک اسلامی یا غیر اسلامی بودن فلسفه را این گونه بیان می کند که اگر فلسفه ای در یک محیط اسلامی باشد به گونه ای که اگر آن فلسفه در آن محیط نبود راهی غیر از مسیر کنونی می پیمود و چیز دیگری می شد، این را می توان فلسفه اسلامی نامید. با این ملاک هیچ گاه هندسه و ریاضیات اسلامی نمی شوند، زیرا این دو و امثالشان در هر محیطی همین مسیر کنونی را پیموده و همین احکام را می داشتند. (علی پور، ۱۳۸۹: ۹۰)

ملاکی که ژیلسون ارائه داده قابل تأمل است، زیرا در مقابل تعریفی است که از فلسفه ارائه شده است، در تعریف فلسفه گفته شد «فلسفه یعنی سیر آزاد و مستقل عقل»، اما معنای سخن وی این است که اسلام در سیر فلسفه و جهت دهی آن مداخلت داشته و تأثیر گذار است و این مخالف تعریف می باشد.

## ۲. تساوی عقل و دین

دلیل دیگر موافقین اسلامی نامیدن فلسفه این است که هر چه با دلیل عقلی کشف و ثابت شود، جزو دین است و آن مکشوف عقلی اگر مسأله ای جهان شناسانه باشد، فلسفه است. به این صورت تلاش شده که فلسفه اسلامی تعریف شود، چرا که اسلام نیز دین است و هر آنچه به صورت مسأله ای هستی شناسانه توسط عقل درک شود، می تواند تحت عنوان فلسفه اسلامی قرار گیرد.

لازمه این سخن آن است که همه علوم و معارف بشری، اگر با دلایل عقلی کشف شوند، جزو اسلام به حساب آیند خواه آن علم فلسفه باشد، خواه اخلاق و ریاضیات و

فیزیک و... چنین تفسیر وسیعی از دین با معنای لغوی و اصطلاحی آن سازگار نیست. آیا دین برای کشف قواعد ریاضی آمده است؟! کشف قواعد طبیعی چه ارتباطی با رسالت دین دارد، دین برای انسان سازی و تحول آدمی از خودمحوری به خدامحوری آمده است. چگونه می توان پذیرفت ریاضیاتی که یک ریاضی دان غیر الاهی و خدا ناباور ایجاد می کند، صرفاً از این جهت که به حکم عقل کشف می شود جزو دین باشد؟ (رحمتی، ۱۳۸۹)

### ۳. فلسفه ورزی در اسلام

بسیاری از کسانی که فلسفه اسلامی را منکر هستند، به این دلیل است که فیلسوف مسلمان را فیلسوف نمی دانند، بلکه او را متکلم می پندارند، چراکه فیلسوف آزادانه و بدون تعلق خاطر و پیش فرض به اندیشه در مورد هستی می پردازد و به هیچ عنوان بنای دفاع از چیزی را که از پیش پذیرفته ندارد.

شاید آن کسانی که این گونه پنداشته اند، تصور کرده اند که فیلسوف اسلامی هم مانند فقیه اسلامی است که علم و فقاقت خود را با استناد به آیات و روایات اسلامی تنظیم می کند یا مانند محدث اسلامی است که علم حدیث را بر اساس احادیث اسلامی تنظیم می کند، اما باید دانست که معنای فیلسوف اسلامی این نیست که شخصی فلسفه اش را از آیات و روایات استخراج کرده و می خواهد از آن دفاع کند تا با متکلم هم مسلک شود، بلکه معنای فیلسوف اسلامی این است که فیلسوف در اسلام فلسفه ورزی می کند. برای روشن شدن معنای فلسفه ورزی به ناچار باید کمی بیشتر در مورد آن توضیح داد. فیلسوف اسلامی از آن جهت که اسلام را به عنوان دین خود پذیرفته، مسلمان است و از آن جهت که از هستی سؤال می کند و در مورد آن می اندیشد، فیلسوف است. فارابی یک مسلمان است مانند مسلمانان دیگر، اما فیلسوف نیز هست. او به عنوان یک فیلسوف از خود می پرسد: من که در جامعه اسلامی زندگی می کنم و پیرو وحی نبوی هستم، به واقع وحی چیست؟، اگر فارابی این پرسش را این گونه مطرح کند، به یقین این پرسشی فلسفی است نه دینی. پرسش از این که پیامبر کیست و چه کسی می تواند پیامبر باشد و نیز پرسش از خدا و این که خدایی که

این دین و پیامبر را فرستاده، کیست، آیا پرسش از هستی نیست؟ به یقین این ها پرسش هایی در مورد هستی است و هر پرسشی که مربوط به هستی و شناخت آن باشد، فلسفی است.

فیلسوف مسلمان مانند دیگر مسلمان ها نیست که صرفاً با تکیه بر معجزه ایمان بیاورد و اعتقادات خود را طبق آن پایه ریزی کند. فارابی می پرسد: خدا کیست؟ خدا چیست؟ پیامبر کیست و وحی چیست؟ و سپس در راستای رسیدن به پاسخ این پرسش ها تلاش می کند و چون پرسش های او فلسفی اند پاسخ هایش هم فلسفی هستند. بنابراین هر کس به پرسش و پاسخ فلسفی در درون جهان اسلام بپردازد، به او فیلسوف اسلامی گفته می شود.

تفاوت متکلم و فیلسوف اسلامی در این است که متکلم اصول و عقاید از پیش پذیرفته ای دارد که می خواهد از آن ها دفاع کند و برای این کار از هر وسیله ای استفاده می کند. غزالی معتقد بود که اگر برای اثبات حقایق دینی در مقابل خصم دروغ گفتن ابزار برنده و یا تنها راه چاره باشد، واجب است که دروغ بگویی، وی به صراحت تأکید می کند که دروغ بگو تا به هدف خود برسی و عقیده دینی خود را اثبات کنی. اما فارابی و ابن سینا نه این را می گویند و نه قبول دارند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۱۰-۷) اما اشکال این سخن آن است که اگر لازمه فلسفه ورزی سیر « زاد و نداشتن پیش فرض است، فیلسوف مسلمان چنین کاری نمی کند. او مسلمان است و این یعنی مسائلی مانند خدا، پیامبر(ص) و قرآن را پذیرفته است و با پذیرش این مسائل سراغ هستی شناسی می رود و این همان پیش فرض است.

### فلسفه راه یاب فلسفه

اگر دینی توانست مبنایی فلسفی برای بینش نوین در عرصه فلسفه به ارمغان آورد و نظرگاهی تازه در وجودشناسی به تابعان خود و متدینان ببخشد، انتساب مکتبی فلسفی به آن دین، توجیهی معقول خواهد داشت. بنابراین، اگر قائل باشیم که اسلام این

موقعیت را داشته و توانسته، مبنایی فلسفی را تعریف کند، می توان وجود فلسفه اسلامی را پذیرفت و گرنه این نامگذاری مشکل است. (رحیمیان، ۱۳۸۲: ۲۵)

## دو نکته

قبل از بیان نتیجه ذکر دو نکته لازم است :

۱. دو عامل مهم در توجه بیشتر فلاسفه مسلمان به مسائل دینی وجود دارد که مورد اشاره قرار می گیرد:

الف. این که حکیمان مسلمان هم به حکم مسلمان بودن از فرهنگ و حیانی و الاهی برخوردار بوده اند و هم دارای تفکر عقلانی و فلسفی بوده اند و به طور طبیعی رابطه فلسفه و دین یکی از دلمشغولی های آنان بوده است و به همین دلیل در مباحث فلسفی به مسائل دینی هم می پرداختند. (کاملان، ۱۳۷۸: ۱۴۹)

ب. عامل دیگر گرایش فلاسفه مسلمان به مباحث دینی، جریانات ضد فلسفه و ضد عقل بود که از طرف اهل ظاهر و اهل حدیث و بعضی از متکلمان اشعری به ویژه غزالی در عالم اسلام رخ نمود. غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* فیلسوفان را در بیست مساله به مخالفت با شریعت متهم نموده و در سه مساله آنان را مرتد و منکر ضروری دین می پندارد. از این رو حکمای مسلمان بر آن شدند تا از اتهامات او پاسخ دهند. (همان: ۱۵۱)

۲. باید توجه داشت که وقتی گفته می شود فلاسفه مسلمان کوشیده اند عدم ناسازگاری بین دین و فلسفه را نشان دهند این بدان معنا نیست که همه آن ها سعی بر این داشته اند که بگویند دین همان فلسفه است و فلسفه همان دین، بلکه به نظر می رسد در پی بیان این مطلب بوده اند که دین و فلسفه هماهنگ اند و تعارضی باهم ندارند نه این که اتحاد دارند، و واضح است که « اتحاد » با « هماهنگی » تفاوت دارد.

## جمع بندی

از آنچه تا کنون بیان شد می توان این نتیجه را گرفت که فلسفه ذاتا دینی و غیردینی نیست، یا فلسفه، اسلامی و غیر اسلامی ندارد، بلکه خود فلسفه باید صنف خود را معین کند، این حقیقت فلسفه است. فلسفه اگر در سیر خود درباره بود و نبود و هست و نیست

به این نتیجه رسید که خدا و قیامتی نیست و وحی الهام افسانه‌اند، این فلسفه از دیدگاه متدینین، الحادی است، ولی اگر فلسفه در سیر خود به این نتیجه رسید که در تشخیص بود و نبود عالم، هست و نیست اشیا و اسرار جهان، خدا و قیامتی وجود دارد و وحی و نبوت و عصمت و... هست، این فلسفه، فلسفه الهی است. بنابراین فلسفه در ذات خود که مقسم است نه الحادی است و نه الهی، اما وقتی وارد بحث شد یا سر از الحاد در می‌آورد یا به فلسفه الهی ختم می‌شود و در این مسیر تفکیک و تلفیق قابل اعمال نیست. پس فلسفه آزاد است و در ذات خود با دین و غیر دین کاری ندارد.

این بیان از نحوه تلقی از فلسفه هم قیود و پسوندهایی را که ممکن است در نامگذاری فلسفه آورده شود توجیه می‌کند و هم این که با تعریف ارائه شده سازگار است، چراکه هیچ پیش فرضی در آن وجود ندارد که سد راه سیر آزاد و مستقل عقل شود و نیز این اشکال که در تعارض بین دین و فلسفه چه باید کرد پیش نخواهد آمد، زیرا فیلسوف اگر قرار است تفلسف کند باید خود را ملتزم به پیروی از عقل بداند. با این بیان اصلاً دچار تعارض نخواهد شد یعنی مشخص است که اگر بناست تفلسف کند باید حکم عقل را بپذیرد.

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، «فلسفه اسلامی، هستی و چیستی»، نقد و نظر، س ۱۱، ش ۱-۲؛
۲. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، هوریت فلسفه اسلامی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول؛
۳. رحمتی، محسن «چیستی فلسفه اسلامی»، [www.hawzah.net](http://www.hawzah.net)، ۱۶/۱۱/۱۳۹۰؛
۴. صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۷۷)، «نگرش انتقادی بر روش تحقیق و تفکر در فلسفه اسلامی»، نامه مفید، س ۴، ش ۳؛
۵. علی پور، ابراهیم (به کوشش)، (۱۳۸۹)، درآمدهای بر چیستی فلسفه اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛
۶. کاملان، محمدصادق، (۱۳۷۸)، «نقدی بر مقاله نگرش انتقادی بر روش تحقیق و تفکر در فلسفه اسلامی»، نامه مفید، س ۵، ش ۳؛
۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۵)، «چیستی فلسفه اسلامی»، نقد و نظر، س ۱۱، ش ۱-۲.

## نظریه انسان کامل از نظر مرتضی مطهری و اریک فروم

علاءالدین ملک‌اف<sup>۲۳</sup>

تاریخ دریافت ۸۹/۱۱/۲۶

تاریخ تایید ۹۰/۲/۲۰

### چکیده

انسان از جهات مختلف، یکی از مهم‌ترین محورهای بحث تمام مکتب‌ها و جهان بینی هاست. با پیدایش نظام‌های فکری تفسیرهای متفاوتی از انسان و کمال او به وجود آمد. در این میان برخی دیدگاه‌ها، چارچوب خود را طوری سامان داده‌اند که بررسی آن، آدمی را به مفهوم آن جریان فکری کاملاً مسلط می‌کند. از جمله مفاهیم کلیدی در معارف اسلامی، به شکل عام و در عرفان اسلامی به شکل خاص، مفهوم «انسان کامل» است. در این مقاله «انسان کامل» در فرهنگ اسلامی و مقایسه آن با دیدگاه فرهنگ جدید غرب، یعنی اومانیزم به بحث گذاشته شده است. انسان شناس معاصر، استاد مطهری، انسان کامل اسلامی را کسی می‌داند که تمام ارزش‌های انسانی، هماهنگ باهم، در او رشد کرده باشد. از آن جا که مباحث وی به صورت متفرقه بیان شده است و خود ایشان فرصت تنظیم و ترتیب منطقی آن‌ها را نیافته‌اند، این نوشتار بر آن است تا گزارشی هرچند مختصر، در رابطه با انسان کامل از دیدگاه او را بیان نماید و دیدگاه مطهری را با دیدگاه فروم مقایسه کند. اریک فروم در فرهنگ اومانیزمی کامل زیسته است، سعادت و کمال انسان را به انسان سالم و به منزله کسی که وظایف شهروندی را به خوبی رعایت می‌کند، می‌گاهد. از همان تعریف و علل و عوامل رشد، مشخص می‌شود که نگاه به انسان از منظر دو متفکر مختلف است. از این رو، در پی آن بوده ایم که نشان دهیم ارزش انسان در فرهنگ اسلامی بالاتر و ارزشمندتر از تصویر انسان در فرهنگ غربی است.

**واژگان کلیدی:** انسان کامل؛ انسان سالم؛ انسان محوری؛ خدا محوری؛ مرتضی مطهری؛ اریک فروم.

حمد و سپاس سرمدی خدای را که انسان را به احسن تقویم آفرید. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (تین، ۶و۵) و او را خلیفه و جانشین خود بر روی زمین قرار داد. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳) پروردگار تو به فرشتگان فرمود: من در زمین خلیفه‌ای قرار خواهم داد.

تردیدی نیست که در رازگشایی از حقیقت انسان، وحی نقش بی‌نظیر و منحصر به فردی دارد و این به این سبب است که آفریننده هستی، خود بر همه زوایای جهان و از جمله، انسان به نیکی آگاه است و وحی تراوشی از این آگاهی بی‌پایان است که اگر به صورتی که باید، مورد توجه و اندیشه‌ورزی قرار گیرد، با همراهی دانش‌های بشری، به حل بسیاری از معماهای پیچیده منجر می‌شود. از آنجا که در شناخت حقیقت انسان، همه به دامن وحی چنگ نینداخته و آن را رازگشا ندانسته‌اند، از همین رو مکتب‌های دیگری نیز در انسان‌شناسی ظهور یافته و در نتیجه رویکردهای متفاوتی درباره انسان شکل گرفته است.

مقاله حاضر این مهم را از دیدگاه مرتضی مطهری و اریک فروم مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و تلاش می‌کند به وسیله تفکرات این دو اندیشمند، رویکرد اسلام و اومانیسم را نسبت به انسان نشان دهد.

### حقیقت وجودی انسان

تعریف انسان: انسان با تعابیر و تعریف‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان معرفی شده است، از این رو جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، منطق‌دانان، و... با این که در قرون گذشته از انسان به موجود «مستوی‌القامه»، ابزارساز، سیاست‌ورز و انسان را به حیوان ناطق، اندیشمند، آرمان‌خواه و... تعبیر می‌کردند، امروزه از او به عنوان موجود «ایمان‌ورز» سخن می‌گویند. اما باید دید کدام یک از این تعاریف ارائه شده برای انسان جامع و مانع است.

### انسان در تعریف شهید مطهری

مطهری انسان را با دو ویژگی علم و ایمان تعریف می‌کند و او را از سایر جانداران ممتاز می‌سازد. «انسان حیوانی است که با دو امتیاز علم و ایمان، از دیگر جانداران امتیاز یافته است. انسان به دلیل برخورداری از نیروی عقل، از ظاهر اشیاء فراتر می‌رود و به ذات و ماهیت آن‌ها نفوذ می‌کند. از این رو می‌تواند قوانین کلی جهان را کشف کند و بر طبیعت تسلط یابد، اما این مسأله در مورد حیوان صادق نیست.» (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۸)

اما ایمان حقیقتی است مربوط به روح انسان و به گرایش‌های معنوی او است. ایمان گرایشی فراتر از دیگر گرایش‌های حیوانی انسان است. از نظر مطهری، انسان موجودی است که سیر تکاملی او از حیوانیت آغاز می‌شود و به سوی انسانیت کمال می‌یابد. «روح انسان در دامن جسم او زاییده می‌شود و تکامل می‌یابد و به استقلال می‌رسد. حیوانیت انسان به منزله لانه و آشیانه‌ای است که انسانیت در او رشد می‌کند و متکامل می‌شود.» (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۷)

### انسان در تعریف اریک فروم

به نظر فروم، انسان تنها موجودی است که هم با صفات جسمانی ویژه و هم با صفات روانی قابل تعریف است. در واقع وجه تمایز انسان با حیوان در همین ویژگی‌ها نهفته است. (فروم، ۱۳۷۰: ۱۵) به بیان دیگر، انسان از جهت سرشت وجودی خود، از دیگر موجودات متمایز می‌شود. از همین رو برای شناخت سرشت انسان، باید جنبه‌های زیستی و روانی او مورد بررسی قرار گیرد.

در سیستم مورد نظر فروم، همه چیز در جهت خواسته‌های انسانی است. از همین رو تعریفی که از انسان بیان می‌کند، تعریفی اومانستی است، «انسان موجودی زیستی - اجتماعی است و یک سلسله نیازها را همراه خود دارد که این نیازها بی‌ارتباط با شرایط اجتماعی نیستند.» (فروم، ۱۳۷۰: ۲۶) اریک فروم سعی دارد با بررسی شرایط وجودی، تعریفی انسان‌گرایانه از انسان بدهد.

### نقد و بررسی دو دیدگاه

شهید مطهری در تعریف انسان، از تعبیری استفاده کرده که شاید بتوان گفت بیان

کننده جامع تفاوت‌های اساسی انسان و حیوان است. او علم و ایمان را ملاک امتیاز انسان از سایر حیوانات عنوان می‌کند. اما اریک فروم وجه تمایز انسان با حیوان را در اوصاف (اعم از جسمی و روانی) و ویژه‌گی‌های نهفته او می‌داند، هر چند تعریفی که او مطرح می‌کند، نسبت به برخی از تعاریف بیان شده در مورد انسان بهتر و کامل‌تر می‌باشد، اما تعریف مانع و جامعی نیست، زیرا تنها به جنبه‌های زیستی و روانی انسان توجه کرده است. از نکات مثبت در افکار فروم این است که از یک سو به بعد فردی انسان و از سوی دیگر به بعد اجتماعی انسان توجه کرده است. هر چند لغزش‌هایی نیز داشته است و ابعاد معنوی انسان را در نظر نگرفته و یا با آن‌ها بر اساس تحلیل‌های مادی برخورد کرده است.

اما تعریفی که مطهری از انسان ارائه می‌دهد با روح خلقت آدمی و آیات قرآنی مطابقت کامل دارد. خداوند در قرآن کریم مراحل خلقت انسان را چنین برمی‌شمارد: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون، ۱۲-۱۴)

در این آیات مراحل آفرینش انسان با عصاره گل شروع شده، سپس نطفه، علقه، مضغه، شکل‌گیری استخوان‌ها و پوشاندن استخوان‌ها با گوشت ادامه یافته است. همه این مراحل را حیوانات هم به همین شکل یا با اندکی تفاوت دارند. اما در همین آیات پس از بیان مراحل خلقت جسمی انسان، سخن از ایجاد خلق دیگری است که منظور از آن همان نفخ الاهی در انسان است که خداوند به سبب انشای آن، به خود تبریک می‌گوید و این روح الاهی، منشأ حیاتی انسان شکل می‌دهد. بنابراین در حقیقت وجودی آدمی، دو دسته گرایش‌های مادی و معنوی وجود دارد که باید هر دو در تعریف انسان لحاظ شود تا تعریف جامع و مانعی حاصل شود.

### عوامل مؤثر در رشد و کمال انسان

برای بررسی انسان کامل و یا سالم را، لازم است عوامل مؤثر در کامل و سالم شدن

برای بررسی انسان کامل و یا سالم را، لازم است عوامل مؤثر در کامل و سالم شدن انسان را از دیدگاه این دو، تحلیل کنیم تا روشن شود که آن‌ها رشد و کمالات را در چه چیزهایی می‌بینند که انسان واجد این ویژگی‌ها را، انسان کامل یا سالم می‌نامند. مهم‌ترین مسأله در بحث رشد، هدف از رشد است. زمانی که هدف از رشد مشخص نشود، نمی‌توان سخن از عوامل رشد به میان آورد. در هر مکتبی با توجه به تفسیر مکتب از دیدگاهش درباره انسان، عوامل رشد متفاوت است. حال باید دید مطهری و فروم به عنوان نماینده دو مکتب جداگانه چه نظری دارند:

### علل و عوامل رشد انسان از دیدگاه استاد مطهری

#### ۱. علم و تفکر

علمی که از دیدگاه شهید مطهری یکی از عوامل رشد است، علمی است که انسان را به سمت خدا بکشانند و هدفمند بودن نظام هستی را نشان دهد. (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۲) قرآن در این زمینه می‌فرماید: «أَفْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ عَلَقٍ أَقْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق، ۱-۵)

#### ۲. ایمان

ایمان یعنی همان اعتقاد قلبی به خدا و دستوراتش. از مهم‌ترین تأثیرات ایمان به خدا، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف. ایستادگی در برابر مشکلات زندگی

ب. رسیدن به انبساط روحی و آرامش درونی

ج. هدفمند شدن زندگی

د) رشد و تعالی و رسیدن به کمال نهایی. (مطهری، ۱۳۷۶: ۵۸)

#### ۳. عمل

عمل، سازنده شخصیت انسان است و همچنین عمل همراه با ایمان، موجب تعالی روح انسان می‌شود. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (انعام، ۱۳۲)

**۴. تربیت**

تربیت به معنای رشد دادن و پرورش است. این کار بر مبنای قبول کردن یک سلسله استعدادها و ویژگی‌ها در انسان است که این عامل باعث می‌شود استعدادهای درونی آدمی به شیوه صحیح پرورش یافته و به فعلیت برسند.

**۵. تزکیه نفس**

این عامل موجب تقویت اراده و تحقق افعال اخلاقی می‌شود و این امر خود تأثیر بسیاری در رشد و تعالی انسان دارد.

**۶. نقش دین در کنترل غرایز**

از آن جا که دین، انسان و مقصد او را خوب می‌شناسد، می‌تواند هدایت گر خوبی برای غرایز باشد. آن‌ها را به شیوه درست مهار و کنترل کند.

**۷. نقش عشق در زندگی**

عشق در زندگی آثار تربیتی فراوانی دارد. به عنوان مثال روحیه اطاعت‌پذیری را در انسان تقویت کرده و مانع منیت و خودخواهی در انسان می‌شود. البته با توجه به این که موضوع عشق، چه باشد. عشق انواع مختلفی دارد: عشق حقیقی، عشق مجازی. در این میان بهترین و والاترین عشق، عشق به خدا و اولیا الهی است که همان عشق حقیقی است. (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۳۰)

**۸. رشد انسان و آزادی**

آزادی حق فطری و خدادادی هر انسانی است. از این رو، هر مکتبی بر اساس مبنای خود آزادی را تعریف می‌کند. مبنای شهید مطهری در آزادی انسان، استعدادهای معنوی و دینی است که از طرف خالق هستی در وجود آدمی به ودیعه گذاشته شده است. در حالی که مکتب لیبرالیسم، آزادی را بر مبنای میل و هوای نفسانی تفسیر می‌کند. مطهری بر خلاف مکتب لیبرالیسم بر این باور است که آزادی هدف نیست، بلکه تنها وسیله‌ای برای بندگی و رسیدن به کمال نهایی است. بنابراین، آزادی یکی از لوازم رشد و تعالی آدمی است. پس در تعریف آزادی، می‌توان گفت: آزادی، لزوم

عدم مانع است. به بیان دیگر آزادی برداشتن موانعی است که در مسیر کمال برای انسان پیش می‌آید که بر همین اساس آزادی را به چند قسم تقسیم می‌کند:

الف. آزادی اجتماعی

ب. آزادی معنوی

ج. آزادی تفکر

د. آزادی عقیده. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۳)

## علل و عوامل رشد انسان از دیدگاه اریک فروم

### ۱. اومانستی کردن نظام صنعتی

فروم تنها راه نجات و رشد و پیشرفت در نظام کنونی را اومانستی کردن آن می‌داند، او برای رسیدن به این مهم راه‌های زیر را پیش روی انسان می‌گذارد:

اول: برنامه‌ریزی اومانستیک که محوریت آن انسان و نیازهای اوست و هدفش ایجاد جامعه صنعتی است که کانون و مقصود اصلی آن رشد و پیشرفت انسان باشد، نه حداکثر تولید و مصرف.

دوم: فعال کردن و آزاد ساختن نیروها، یعنی جایگزین کردن بوروکراسی اومانستی به جای از خودبیگانگی ماشینی.

سوم: جایگزین کردن مصرف اومانستی به جای مصرف ماشینی. در نظام ماشینی، الگوی مصرف اجباری است و باعث اضطراب و ناامیدی می‌شود، اما در مصرف اومانستی، فرد این امکان را دارد که با انتخاب اشیاء مصرفی، اعتماد به نفس خویش را تقویت کند. (فروم، ۱۳۷۶: ۳۳۸)

### ۲. امید

امید لازمه روانی زندگی و رشد است. امید یک عامل پویا و روح بخش در زندگی است که او را از حالت انفعالی بیرون می‌آورد. بنابراین، امید یک کیفیت انفعالی و یا کنش‌پذیر نیست، بلکه به تعبیر فروم امید مانند ببر خیزی است که وقتی زمان جهیدن فرامی‌رسد، خواهید جهید. (فروم، ۱۳۶۸: ۹۹)

## ۳. عشق به زندگی

زندگی پرستی درست نقطه مقابل مرگ پرستی است. اریک فروم برای پرورش زندگی پرستی در انسان شرایطی را عنوان می کند که از مهم ترین آن ها تحت عنوان آزادی نام می برد. به نظر فروم برای پرورش عشق به زندگی، باید آزادی برای آفرینندگی و سازندگی وجود داشته باشد، با چنین آزادی فرد فعال و مسؤول بار می آید. (فروم، ۱۳۶۸: ۱۷۳)

## ۴. آزادی

اریک فروم از آزادی به شکل لیبرالی یاد می کند. او آزادی لیبرالی را معادل تمامیت آزادی می پندارد، ولی با وجود این متذکر می شود که بشر به خاطر آگاهی و یادگیری و تخیلاتش از طبیعت جدا شده است، زیرا آن نیروها به او قدرت انتخاب نامحدود بخشیده اند، اما کم کم این جدایی او را دچار اضطراب و تنهایی می کند، به همین جهت فروم سعی دارد، راه حلی برای این مشکل بیابد. به نظر او انسان دو راه پیش رو دارد: گریز از آزادی؛ گسترش آزادی در قالب عشق بارور. فروم راه حل اول را که «مکانیسم های گریز از آزادی» می نامد، به شدت محکوم می کند و آن را روشی ناسالم می داند. (فروم، ۱۳۴۸) او در باب راه دوم می گوید: راه حل غلبه بر اضطراب و تنهایی، عشق بالغ انسان کامل است. این پیوند در وضعی صورت می گیرد که وحدت و هم سازی، شخصیت آدمی و فردیت او را محفوظ می دارد. عشق، نیروهای فعال بشری است... خصایص عشق بارور عبارتند از: دلسوزی، احساس مسؤلیت، احترام و دانایی. فروم در پی یافتن راه حلی برای تنهایی بشر، روشی را ارائه می دهد که بر مبنای آن هم، صورت فردی افراد حفظ می شود و هم بشر در ارتباط عمیق خود با دیگران، تنهایی و اضطراب را فراموش می کند. به اعتقاد وی عشق نیرویی است که موانع بین انسان ها را برمی دارد. آن ها را باهم پیوند می دهد. (فروم، ۱۳۴۸: ۵۰)

## ۵. اخلاق اومانیستی

اریک فروم اخلاق غیر اومانیستی و دینی را اخلاق استبدادی و قدرت گرا معرفی می کند، زیرا به اعتقاد وی، دستورات دینی از طریق منبع وحی، مشخص شده و عقل

انسان هیچ نقشی در آن ندارد، اما اخلاق اومانیسیتیک مبتنی بر عقل، اراده، آزادی و شکوفایی است.

### ۶. غلبه بر خودشیفتگی

به نظر فروم انسان باید برای رسیدن به رشد و تعالی بر خودشیفتگی غلبه کند. وی برای غلبه بر خود شیفتگی نکاتی را متذکر می‌شود: موضوع خودشیفتگی را تغییر دهیم؛ باید جهت‌گیری علمی را به تفکر نقادی، و پذیرش واقعیت مجهز کنیم؛ سطح هوشیاری و آگاهی خود را افزایش دهیم. به نظر فروم این راه‌کارها در صورتی قابل اجرا است که جامعه دیوان‌سالار به جامعه انسان‌گرا تبدیل شده باشد. (فروم، ۱۳۴۸: ۲۷۴)

### ۷. آزادی اراده

آزادی اراده، به معنای توانایی پیروی از عقل در برابر هیجانات نامعقول است.

### نقد و بررسی

#### ۱. آزادی

یکی از مسائلی که در باب انسان‌شناسی مطرح می‌شود، بحث آزادی است. همان‌طور که بیان شد فروم به آزادی از نوع لیبرالی آن معتقد می‌باشد، اما حقیقت آن است که مفهوم لیبرالی آزادی، با فطرت و حقیقت وجود آدمی در تضاد است، زیرا حقیقت انسان را که عین ربط و تعلق به خداست، انکار می‌کند و بر نوعی نفس‌محوری تأکید دارد که سبب ایجاد از خود بیگانگی، تنهایی و اضطراب می‌شود. تصویری که فروم بر مبنای آزادی لیبرالی، از زندگی انسان ارائه می‌دهد، تصویر مجموعه‌ای از انسان‌های از خودبیگانه است که هر یک، بر مبنای نفس‌محوری خواسته‌های حیوانی و نفسانی خویش را دنبال می‌کنند. فروم با طرح آزادی لیبرالی، که حاصلی جز گرفتار شدن آدمی به تنهایی و اضطراب نداشت، مجبور شد راه‌حلی برای رفع این مشکل بیابد. از این رو، وی عشق بارور را کلید حل مسأله معرفی کرد. عشقی که خودش نتوانست با دلایل قاطع و عینی به اثبات برساند.

ولی شهید مطهری با بیان آزادی حقیقی که حصول آن مگر از راه قرب به حق و پیروی از او ممکن نیست، مشکل فروم را حل می‌کند. شاید بتوان گفت: استاد مطهری

نیز به عشق بارور معتقد است، ولی نه به آن معنا که فروم می گوید، بلکه عشق باروری که در پناه قرب به حق معنا پیدا می کند.

## ۲. عشق به زندگی

هم مطهری و هم فروم عشق به زندگی را یکی از عوامل مؤثر در تعالی انسان معرفی می کنند. با این تفاوت که فروم با نگاهی اومانستی و ماتریالیستی عشق به زندگی را نوعی زندگی پرستی معنا می کند و مطهری با نگاه دینی و اسلامی، به آثار تربیتی آن توجه دارد که با عشق حقیقی به زندگی، می توان به قرب خدا رسید.

## ۳. انسان سالاری یا خداسالاری

الحاد و کفر در واقع جوهر و اساس اومانسیم است. فروم با گرایش عقل گرایانه خویش و با اصالت دادن به انسان، ضرورت هدایت قدسی و دین به معنای واقعی اش را انکار کرده و معتقدان به خود را به وادی شرک کشانده است. جوهر تفکر اومانستی، بر ارزش نهادن به مقام و منزلت انسان است. اومانست ها، از جمله فروم، سعی دارند انسان را از حقارت نجات داده، آزادی و اختیار را به او بازگردانند، اگرچه احترام به حیثیت انسان و ایجاد شرایط مساعد، برای رشد و تکامل همه جانبه انسان، ارزشمند است اما افراط در آن موجب زیان آدمی می شود. زیرا این نگرش، نگرشی فرعونی در انسان ایجاد کرده، به گونه ای که انسان خود را به جای خدا قرار می دهد. اما در مورد این سخن که باید اراده و اختیار از دست رفته انسان به او داده شود، باید گفت انسان، موجودی دو بعدی است که می تواند با کمال اختیار و اراده، راه سعادت و شقاوت را خود تعیین کند. بنابراین انسان مسلوب الاراده نیست تا دیگران اراده و اختیار را به وی بازگردانند.

در فرهنگ فروم، انسان سالاری به جای خداسالاری قرار گرفته است. اصالت بخشیدن به بشر به معنای اصالت دادن به خواسته های نفسانی او است. اگرچه انسان موجودی عاقل است، اما این سؤال مطرح است که بشر تا چه اندازه عاقل است؟ آیا او در واقع می تواند با کمک همین عقل مادی و بدون کمک از وحی، از تمامی مشکلات

رهایی یابد؟ تجربه بشر چنین امری را ثابت نکرده است. در این جا سؤال دیگری که به ذهن می‌رسد این است که جایگاه عقل در سرنوشت انسان کجاست؟

از دیدگاه شهید مطهری دین، هدف حیات و راه رسیدن به آن را مشخص کرده است، وسایل لازم برای رسیدن به هدف حیات را مشخص نکرده است و آن را برعهده عقل گذاشته است. عقل انسان از ارزش والایی برخوردار است، به طوری که عقل از نگاه دین به عنوان پیامبر درونی معرفی شده است. اما عقل انسان توان ارائه یک طرح کلی، برای همه مسائل مربوط به زندگی افراد را ندارد و فقط در محدوده امور جزئی زندگی، برنامه‌ریزی می‌کند. عقل بر همه ابعاد وجودی انسان اشراف ندارد تا سعادت همه جانبه انسان را تأمین کند. عقل به تنهایی یک بال شکوفایی انسان است و این پرنده تک بال دیگر قدرت پرواز ندارد و سقوط خواهد کرد.

بنابراین، قرار دادن انسان محوری به جای خدامحوری با حقیقت عالم هستی سازگاری ندارد، زیرا دیدگاه انسان محوری با تأکید بر عقل، بنیاد بشر را از منبع تمام نشدنی وحی الهی محروم می‌سازد. نتیجه آن نقصان کمال بشری خواهد بود، به علاوه عقل انسان در صورتی توانا می‌شود که از دریافت فیض الهی محروم نباشد.

### انسان کامل از دیدگاه شهید مطهری

انسان کامل انسانی است که از نظر روحی و روانی دچار مشکل نباشد به گونه‌ای که بتواند همه استعدادهای خویش را به شکلی هماهنگ به شکوفایی برساند. اگر استعدادها فرد، هماهنگ با یکدیگر رشد پیدا نکند، شخصیت وی متعادل نخواهد بود. ایشان از حضرت علی (ع) به عنوان یک انسان کامل یاد کرده به جهت آن که همه ارزش‌های انسانی در حد اعلی، در ایشان رشد یافته و همچنین این ارزش‌ها به طور هماهنگ با یکدیگر در وجود او به فعلیت رسیده است.

انسانی که قرآن از او تعبیر به امام می‌کند را شاید بتوان انسان کامل نام برد: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره، ۱۲۴) انسان

موجودی است مرکب از جنبه‌های ملکوتی و شهوانی: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ» (انسان، ۲) ما او را از آب نطفه مختلط خلق کردیم.

مقصود آیه این است که در انسان استعدادهاى بسيارى نهفته است و انسان به مرحله‌ای از کمال رسیده که می‌تواند آزاد و مختار باشد و لایق تکلیف و آزمایش. از سوی دیگر انسانی کامل است که همه استعدادهاى او به شکلی متعادل و هماهنگ رشد کند، پس انسان برای رسیدن به کمال، باید با استفاده از اراده و اختیاری که به او عطا شده است، تمام استعدادهاى نهفته خویش را به طور هماهنگ رشد دهد. بر همین اساس شهید مطهری برای انسان سه نوع یا سه مقام قائل می‌شود:

۱. انسان حقیر کوچک
۲. انسان بلند همت
۳. انسان با روح بزرگوار (مطهری، ۱۳۷۶: ۷۱)

ایشان نوع آخر را برترین نوع انسان تلقی کرده، زیرا انسان بزرگوار کسی است که هیچ‌گاه در مقابل رذایل و خواہش‌های نفسانی، شرافت خود را از دست نداده و همواره احساس عزت و کرامت نفس خود را حفظ می‌کند.

### انسان سالم اریک فروم

انسان ایده آل اریک فروم، انسان سالمی است که سازنده و بارور باشد. او این سازندگی و بارور بودن را در جهاتی همچون عشق، تفکر، خوشبختی و وجدان اخلاقی جست‌وجو می‌کند. فروم توضیح می‌دهد که انسان سالم انسانی است که دارای شخصیت سالم و سازنده باشد. چنین فردی در عین حضور در اجتماع، هویت فردیت خود را حفظ می‌کند (عشق بارور)، و به آنچه که فکر می‌کند، علاقمند است و افکارش را به دقت بررسی می‌کند و در نهایت به مطلوب خواهد رسید؛ (تفکر بارور)، همچنین شخصیت سالم شخصیتی است که فعالیت‌های او سازنده و مولد باشد، یعنی همه استعدادهاى بالقوه خود را محقق ساخته و یا در راه رسیدن به آن گام برمی‌دارد (خوشبختی بارور)، در نهایت انسان سالم فروم، کسی است که به ندای وجدان انسانی

خود گوش فرامی‌دهد و رفتارهایش در جهت رشد و شکوفایی شخصیت اوست به گونه‌ای که در او احساس خوشبختی بار می‌آورد.

اریک فروم معتقد است که شخصیت آدمی، حاصل مجموعه صفاتی است که او داراست و این صفات خود از سازش بین نیازهای روان‌شناختی و شرایط اجتماعی که تحت آن زندگی می‌کند و به دست می‌آید، حاصل صفات غیر سازنده شخصیت‌های زیر هستند:

۱. دریافت کننده، فرد برای ارضای نیازهای خویش وابسته به دیگران است.
۲. بهره‌کش، فرد آنچه نیاز دارد، از دیگران به زور می‌گیرد.
۳. محترک، فرد با احتکار امنیت خود را تأمین می‌کند.
۴. بازاری، فرد خود را به صورت کالایی می‌بیند که باید بسته‌بندی و فروخته شود. (فروم، ۱۳۶۰: ۱۵۳)

صفات سازنده که فروم از آن تحت عنوان خودانگیختگی یاد می‌کند و معتقد است عواملی که موجب می‌شود تا انسان خود را از قوه به فعلیت برساند و در نهایت خودانگیختگی حاصل شود، به دو صورت است:

۱. عوامل فردی (عشق و کار)
  ۲. عوامل اجتماعی (آزادی، برادری و برابری) (فروم، ۱۳۶۲: ۳۶)
- فروم این نکته را متذکر می‌شود که فعالیت خودانگیخته تنها در صورتی امکان دارد که انسان هیچ یک از خواسته‌ها و استعدادهای نفس خود را سرکوب نکند و تلاش کند خویشتن خویش را بشناسد و باور کند که موجودی فعال و خلاق است، تنها در این زمان است که امنیت فرد به حقیقت می‌رسد.

### نتیجه‌گیری

بنابراین آنچه گفته شد، می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱. نگاه استاد مطهری به مسائل انسان‌شناسی نگاه خدامحورانه و فطرتی است. درحالی که نگاه اریک فروم به انسان یک نگاه اومانستی است. نگاه خدامحورانه و فطرتی به

همه ابعاد مختلف وجودی آدمی می‌پردازد. همچنین داده‌های فطرتی به دلیل اتصال به غیب، قطعی و اشتباه ناپذیرند. اما نگاه اومانستی انسان را در مسیر شناخت خود با چالش‌ها و موانعی روبه‌رو خواهد نمود.

۲. در بحث آزادی، فروم برای حل مشکل تنهایی انسان و فرار او از آزادی، راه‌حل عشق بارور را مطرح می‌کند، در حالی که خود او نتوانسته است آن را در واقع به اثبات برساند، ولی شهید مطهری با انسان‌شناسی خدامحورانه بر آن است که انسان در مقابل خداوند اصالت ندارد، بلکه هستی او وابسته به خداست و آنچه اصل است، خداست.

۳. انسان‌شناسی انسان باید بر اساس فطرت شناسی باشد، زیرا ماهیت و حقیقت انسان در فطرت او نهفته است.

۴. انسان تنها موجودی است که با فاصله گرفتن از فطرت الاهی و از استعدادهای وجودی خویش، زمینه سقوط خود را فراهم می‌آورد و با پرورش استعدادهای درونی و حرکت در جهت فطرت الاهی، زمینه رشد و تعالی خود را فراهم می‌آورد، از جمله عواملی که موجی تباهی انسان می‌شود، می‌توان به این موارد اشاره کرد: ماشینی شدن، از خودبیگانگی، ناامیدی، درک نادرست از حقیقت مرگ، خلأ معنویت، جدایی ایمان از عمل و... همچنین عوامل مؤثر در تعالی انسان عبارتند از: حضور دین در زندگی فردی و اجتماعی و اشباع غرایز تا آنجا که با موازین اخلاقی منافات نداشته باشد، وجود عشق و امید در زندگی، آزادی، جاری بودن اخلاق در زندگی و غلبه بر خودشیفتگی و خودخواهی و...

۵. انسان کامل انسانی است که همه استعدادهای بالقوه خود را به شکلی هماهنگ رشد می‌دهد و از تحقق آن احساس خوشبختی می‌کند، انسانی که همه خواسته‌هایش در جهت قرب به حق و رسیدن به کمال نهایی است.

۶. تفاوت اساسی انسان کامل مطهری و انسان سالم اریک فروم در این است که شهید مطهری انسان را در هر دو نشئه زنده می‌بیند و با نگاه جامع، کمالات نشئه آخرت را هم در انسان کامل ارزیابی می‌کند، ولی اریک فروم انسان را فقط در این جهان بررسی

می‌کند و به عنوان یک شهروند درجه یک محسوب می‌کند و همچنین به کسی هم که وظایف شهروندی را خوب ادا کرده است، لوح انسان سالم ارائه می‌دهد.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، *انسان کامل*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم؛
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، *اخلاق جنسی*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم؛
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *انسان و ایمان*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجم؛
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *امدادهای غیبی*، تهران: انتشارات صدرا، چهاردهم؛
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، *فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم؛
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، *آزادی معنوی و یا مجموعه آثار جلد ۲۳*، تهران: انتشارات صدرا؛
۸. فروم، اریک، (۱۳۷۶)، *آنا تومی ویرانسازی انسان*، ترجمه: صبوری، تهران: نشر فرهنگ، چاپ دوم؛
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *انسان برای خویشتن*، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران: نشر بهجت؛
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، *انقلاب امید*، ترجمه: مجید روشن گر، تهران: نشر مروارید؛
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸)، *گریز از آزادی*، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: نشر فراکلین؛
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، *جامعه سالم*، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران: نشر بهجت؛
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، *دل آدمی و گرایش به خیر و شر*، ترجمه: گیتی خوشدل، تهران: نشر نو.

## روش‌شناسی پژوهش اخلاق قرآنی

بنت‌الهدی محمدی فاتح<sup>۲۴</sup>

تاریخ دریافت ۹۱/۸/۶

تاریخ تایید ۹۲/۳/۴

### چکیده

پژوهش اخلاق به عنوان مسأله‌ای مهم در حیات بشری و نیز در دین اسلام، فرایندی متکی بر روش و نیازمند روش‌شناسی است. این مقاله سعی دارد تا با بررسی روش‌ها و رویکردهای اندیشمندان حوزه اخلاق در طرح مباحث اخلاقی و ارزیابی خصوصیات روش‌شناختی آن‌ها، به روش پژوهشی کارآمد و مؤثر در مطالعات اخلاقی و قرآنی دست یابد. در پی بررسی‌های انجام شده، روشن شد که نظریه شهید صدر به دلیل اهتمام به پردازش نظریه و تدوین نظام‌های قرآنی از کارآمدی بیشتری در عرصه پژوهش اخلاق قرآنی برخوردار است. روش‌شناسی علامه حکیمی، صفائی حائری و مصباح یزدی نیز نکات مشترکی با روش‌شناسی شهید صدر دارند و می‌توان خصوصیات متمایز روش‌شناسی آن‌ها را در تلفیق با روش شهید صدر به کار گرفت. روش‌شناسی که قدما آن را دنبال کرده‌اند، مبتنی بر نگرش تک‌بعدی به مسأله اخلاق در قرآن است و وابستگی آن‌ها به مکاتب فکری، زمینه‌ساز درک محدود و ناقص دیدگاه اخلاقی قرآن می‌شود و به همین دلیل، روش‌شناسی مناسبی برای پژوهش اخلاق قرآنی به نظر نمی‌رسد.

**واژگان کلیدی:** روش‌شناسی؛ پژوهش؛ اخلاق قرآنی؛ اخلاق؛ قرآن.

«اخلاق» به عنوان دانشی که به سلوک و رفتار تعالی بخش و سعادت آور انسانی می پردازد، از چنان جایگاه مهمی در زندگی انسان برخوردار است که همواره از ابتدای پیدایش وی مورد توجه قرار گرفته است. از این رو دین نیز به عنوان نهادی که بیشترین اهتمام را نسبت به نجات و سعادت انسان و اجتماع دارد، گسترده ترین ارتباط را با اخلاق برقرار کرده است و برای آن به عنوان رکنی مهم در زندگی دینداران برنامه ریزی شایسته ای کرده است. مطالعه این برنامه و آگاهی از آن یک وظیفه دینی برای دینداران و نیز عاملی مؤثر در بسط و شکوفایی معرفت اخلاقی است که تحقق آن منوط به مطالعه و بررسی مهم ترین منبع و مرجع برنامه های دین یعنی، قرآن و منابع معتبر تفسیری آن است. از آنجا که پژوهش و مطالعه یک موضوع، فرایندی تدریجی است که بر بستر خاصی جریان یافته و روش معینی را به کار می گیرد تا به هدف خود برسد، بررسی و ارزیابی روش های پژوهش و خصوصیات آنها و به دنبال آن، تلاش برای دست یابی به یک روش پژوهشی کارآمد در مطالعات دینی و قرآنی، امری ضروری و مهم است. چرا که داده های وحیانی، غالباً خام و نیازمند پردازش اند که در این زمینه، پی جویی از شیوه هایی که علمای اخلاق در به تصویر کشیدن دیدگاه اخلاقی اسلام به کار گرفته اند، می تواند مفید باشد. به این منظور، شایسته است که روش پرداختن به دیدگاه اخلاقی اسلام از دیدگاه دو دسته علمای اخلاق متقدم و معاصر مورد توجه و بررسی قرار گیرد.

### گفتار اول: مفهوم شناسی

#### روش شناسی پژوهش

واژه «پژوهش» را «فرآیند پردازش اطلاعات برخوردار از انتظام، متعلق به گستره خاصی از علوم و دارای هویت جمعی که به نوآوری می انجامد» تعریف کرده اند. از این نظر پژوهش، فرایندی مسأله محور است که از اطلاعات آغاز شده و با تکیه بر پردازش همراه با انتظام به ارائه یافته ای جدید منجر می گردد. (قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۹)

«روش» نیز که معادل لاتین آن «Method» است، در لغت به معنای طرز، طریقه، راه و

شیوه توصیف شده است. (دهخدا، ۱۳۴۶: ۱۶۲/۲۶) و هنگامی که به واژه «پژوهش» اضافه می‌گردد، بیانگر ابزارها و فئونی است که برای جمع‌آوری، تحلیل و تفسیر داده‌ها در پژوهش به کار می‌رود. مفهوم «روش‌شناسی»، مفهومی متمایز است و مقصود از آن، نظریه یا مجموعه‌ای از ایده‌ها در خصوص چرایی و چگونگی کسب معرفت توسط پژوهشگران و به بیانی دیگر، مبادی و مبانی، ابزارها و روش‌های گوناگون آن است و بر این اساس، تا حد زیادی صبغه فلسفی دارد. به این ترتیب، روش‌شناسی به وضوح متمایز از روش است، چرا که در روش‌شناسی چارچوب‌های فلسفی و معرفت‌شناسی توصیف می‌شود که در این چارچوب‌ها، روش‌های تحقیق به کار گرفته می‌شوند.

یکی از مفاهیم اساسی در روش‌شناسی، مفهوم «رویکرد»<sup>۲۵</sup> است که بیانگر نوع و ماهیت روش‌شناسی یک پژوهش بوده و عبارت است از «مجموعه‌ای معین از مفروضات، اصول فلسفی و موضع‌گیری خاص در خصوص نحوه انجام دادن پژوهش». رویکردهای روش‌شناختی معمولاً به صراحت در پژوهش‌ها آشکار نمی‌شوند و گاهی خود محققان نیز آگاهی مبهمی نسبت به آن دارند؛ با این حال، این رویکردها در فرایند پژوهش از حضوری موثر برخوردارند و با تبیین و تعیین دلایل انجام پژوهش، عناصری که یک پژوهش خوب نباید داشته باشد، ربط دادن ارزش‌ها به پژوهش و جهت‌دهی رفتار اخلاقی محقق نقش ایفا می‌کنند. به طور کلی، «رویکردهای روش‌شناختی» چارچوب‌های وسیعی هستند که محققان درون آن‌ها به پژوهش می‌پردازند. (نقیب، ۱۳۸۶: ۷)

### نظریات و دیدگاه‌ها در باب روش‌شناسی پژوهش

پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی زیربنای پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی اند و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نیز زمینه‌ساز ایجاد ملاحظات روش‌شناختی هستند که این ملاحظات به نوبه خود ترسیم‌کننده قواعدی هستند که به تکنیک‌های عملی پژوهش

مربوط می‌شوند. بر این اساس، روش‌های پژوهشی، فعالیت‌هایی متأثر از زیربناهای نظری و نوع نگاه پژوهشگر نسبت به جهان و نیز اهداف و مقاصد وی هستند.

از طرفی، مجموعه مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی منبعث از دو شیوه ادراک واقعیت اجتماعی، یعنی عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی اند که بر اساس آن‌ها، سه نظریه روش‌شناسی یا دیدگاه فلسفی پیرامون ماهیت روش شکل گرفته است. سه نظریه مذکور، عبارتند از اثبات‌گرایی<sup>۲۶</sup>، نظریه تفسیری و عقل‌گرایی انتقادی<sup>۲۷</sup>.

اثبات‌گرایی یا پوزیتیویسم که مبتنی بر انکار متافیزیک است، نخستین بار توسط آگوست کنت، فیلسوف فرانسوی مطرح شد. از نظر اثبات‌گرایان، هر دو مرحله علم، یعنی مرحله گردآوری و کشف و مرحله داوری و استدلال، مبتنی بر استقراء است و از این رو این نظریه رویکردی را عرضه می‌کند که براساس آن عملیات پژوهش علمی از پایین‌ترین سطح انتزاع آغاز شده و به سمت بالاترین سطح انتزاع حرکت می‌کند. بر اساس این نظریه در پژوهش‌های علمی، فرضیه مقدم بر مشاهده وجود ندارد و در نتیجه سؤالات پژوهشی جایگزین فرضیه می‌شود.

نظریه عقل‌گرایی انتقادی که توسط کارل رایموند پوپر مطرح شد، دو دیدگاه عقل‌گرایی سنتی و اثبات‌گرایی را به یکدیگر پیوند زده است. طبق این نظریه، با کمک تفکر و استدلال قیاسی، فرضیه‌هایی طراحی می‌شود که این فرضیه‌ها به نوبه خود پیشگویی را به دنبال دارد. پیشگویی خود مستلزم قرار گرفتن در معرض آزمون و نقد خارجی و به دنبال آن درگیر شدن با تجربه عینی است. از آنجایی که در قیاس‌های شرطی از اثبات مقدم، اثبات تالی و از رفع تالی، رفع مقدم به دست می‌آید، امکان نقض و ابطال فرضیه به وسیله تجربه میسر است. این قانون که به قانون رفع تالی مشهور است، اساس آموزه‌های عقل‌گرایان انتقادی است که با تکیه بر آن، نقشی برای استقراء چه در مقام گردآوری و چه در مقام داوری قائل نیستند.

26. positivism.

27. critical rationalism.

نظریه های تفسیری به جریان های فکری اطلاق می شود که از اواخر قرن نوزدهم به دنبال بن بست تجربه گرایی به وجود آمدند. اصلی ترین آموزه این نظریات، تفکیک علوم انسانی از علوم طبیعی است. از آنجا که پدیده های انسانی برخلاف پدیده های طبیعی تابع اراده آزاد انسان اند، از یک سو به وسیله تجربه بیرونی و از سوی دیگر با تکیه بر تجربه درونی قابل شناخت اند. از این رو، معرفت در علوم انسانی، امری فردی و متأثر از ارزش ها بوده و مستلزم این است که پژوهشگر، به دنیای ارزش ها و احساسات درونی افراد رسوخ کند. درک درست از رفتار انسانی نیز مستلزم توجه به پدیده زمان و انباشته های پیشین افراد است. نظریات تفسیری همانند اثبات گرایی از طرح فرضیه مقدم بر مشاهده خودداری کرده و تأکید می کند که فرضیه ها در برآیند پژوهش تدوین، اصلاح و یا بازسازی می شوند.

این سه دیدگاه روش شناختی، اصلی ترین رویکردهای روش شناختی هستند که در باب روش شناسی مطالعات علوم اجتماعی مطرح شده اند.

### گفتار دوم: بررسی روش شناسی پژوهش اخلاق قرآنی روش شناسی پژوهش اخلاق در میان متقدمین

کتاب های اخلاقی پیشین، میراث ارزشمندی است که زمینه توسعه و بالندگی دانش اخلاق اسلامی را فراهم ساخته است و از این رو شایسته است که ویژگی های این کتب خصوصاً به لحاظ روش شناسی، مورد توجه قرار گیرد. بر اساس شیوه های مختلفی که در تألیف این کتاب ها به کار رفته است، در چندین دسته قرار می گیرند:

#### ۱. روش فلسفی

برخی از کتب اخلاق، سعی کرده اند با شناخت انسان از طریق حکمت و فلسفه، کمال او را شناسایی کنند و پس از آن راه های رسیدن به آن کمالات را نشان دهند و در این راستا به تحلیل عقلانی برخی مفاهیم مهم اخلاق، همچون خیر و سعادت، و نیز تبیین مسائل مربوط به نفس و ابعاد و قوای آن و تحلیل عقلانی گزاره های اخلاقی می پردازند. روش این دسته از کتب، روش فلسفی است. به این معنا که راه تشخیص درستی قضایایی که در این آثار آمده است، روش قیاسی و فلسفی است. از این رو، در

بررسی این آثار و تشخیص صحت و سقم آن باید از روش عقلی و فلسفی استفاده نمود. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به «تهذیب الاخلاق و طهاره الاعراق» نوشته ابن مسکویه و «اخلاق ناصری» اثر خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد. در این گونه کتاب‌ها مباحث فلسفی مطرح درباره نفس مبنای کار است و از این رو، ابتدا با استفاده از آن چه فیلسوفان درباره نفس انسان و اقسام و قوای آن گفته‌اند، کمال هر یک از قوای نفس شناخته شده و سپس راه‌های دستیابی به آن کمالات معرفی می‌شود. مباحثی مانند: سعادت، فضیلت، رذیلت، اعتدال، شجاعت، عفت، حکمت، عدالت و... مباحث اصلی این کتاب‌هاست.

## ۲. روش عرفانی

دسته‌ای از آثار اخلاقی پیشین، از روش عرفانی پیروی می‌کند. در این گونه آثار، دیدگاه عارفان درباره انسان و جهان مبنای کار است. به این ترتیب، مقدمات و پیش فرض‌های مباحث اخلاقی، از عرفان نظری گرفته و سپس نشان داده می‌شود که انسان با طی کدام مراحل و منازل می‌تواند به غایت وجودی خود برسد. روش تشخیص درستی و نادرستی مطالب این کتاب‌ها، روش عرفانی است.

به طور کلی، برای نقد و بررسی این گونه آثار از دو روش می‌توان استفاده کرد: روش نخست، این است که پیش فرض‌های آن‌ها را که باید در عرفان نظری اثبات شوند، بررسی کنیم و ببینیم که آیا این سخنان با مطالب اثبات شده در عرفان نظری تناقض دارند یا نه. روش دوم، این است که شخص از طریق تجارب عرفانی خود، مدعی شود که آن چه در فلان کتاب به عنوان منزلی از منازل طریقت معرفی شده است، نادرست است و یا بگوید منازل و مراحل دیگری وجود دارد که شخص با طی آن منازل، آسان‌تر به حالات و مقامات معنوی دست می‌یابد. از جمله کتاب‌های اخلاقی که در این دسته قرار می‌گیرند، عبارتند از: *منازل السائرین* و *صلد میدان* اثر خواجه عبدالله انصاری و *اوصاف الاشراف* نوشته خواجه نصیرالدین طوسی.

## ۳. روش نقلی

برخی از آثار اخلاقی، از روش نقلی بهره گرفته‌اند. نویسندگان این آثار به جای

طرح بحث‌های فلسفی یا عرفانی به قرآن و روایات معصومین (ع) رجوع کرده و آیات و روایاتی که پیرامون موضوعات اخلاقی وارد شده‌اند را دسته بندی و تنظیم نموده‌اند تا پرسش‌های اخلاقی خود را از این طریق پاسخ دهند. به این ترتیب، این گونه آثار را باید در درجه اول نوعی کتاب روایی و در درجه بعد نوعی تفسیر و شرح الحدیث بدانیم. بنابراین روش این آثار، نقلی است و برای تشخیص درستی مطالب آن‌ها باید درستی اسناد روایات را بررسی کرد و آن گاه درباره تفسیر آیات و دلالت روایات وارد در این کتاب‌ها به داوری پرداخت. کتاب‌هایی همچون: *محجبه البیضاء* اثر فیض کاشانی، *ارشاد القلوب* نوشته دیلمی و *اخلاق محتشمی* از خواجه نصیرالدین طوسی از این قبیل هستند.

تفسیر قرآن، کتب حدیثی، ادعیه و مزار را نیز می‌توان متون اخلاق نقلی معرفی کرد که بیشتر به صورت پراکنده و احياناً مستقل به موضوعات اخلاقی پرداخته‌اند. (احمدپور، ۱۳۸۵: ۴۳)

### روش شناسی پژوهش اخلاق در میان متأخرین

در میان اندیشمندان مطرح معاصر، کسانی هستند که آثار ارزشمندی در زمینه اخلاق قرآنی و اسلامی ارائه نموده‌اند. محمدتقی مصباح، علی صفائی حائری و محمد رضا حکیمی از برجسته ترین اندیشمندان اخلاق و نیز عالم و متفکر بزرگ عصر شهید صدر از جمله مهم ترین این اندیشمندان هستند که در ادامه، آثار اخلاقی آن‌ها به لحاظ روش شناسی بررسی می‌شود.

#### ۱. محمدتقی مصباح یزدی

آیه‌الله مصباح یزدی از متفکران بنام معاصر است که کتاب سه جلدی «اخلاق در قرآن» را تألیف نموده‌است. او در این کتاب، ابتدا مباحث مقدماتی و فلسفی مانند ویژگی مختار بودن انسان، داشتن هدف نهایی و نقش کار و تلاش در سرنوشت وی را بیان کرده و به تبیین مفاهیم اخلاقی مانند حق و باطل، تقوا، عدل و ظلم و امثال آن پرداخته است و در این راستا با استفاده از روش تفسیر موضوعی و نیز روش مقایسه ای و میان رشته ای، دیدگاه اخلاقی قرآن را مورد بررسی قرار داده است. وی بر مبنای

روش تفسیر موضوعی، موضوعات اخلاقی لازم در زندگی فردی و اجتماعی انسان را بر قرآن عرضه کرده و به دنبال آن، آیات متناسب با آن را انتخاب نموده و نتیجه مباحث را به صورت فنی و علمی ارائه کرده است. به عنوان مثال، لذت‌طلبی و سعادت‌خواهی به عنوان یک موضوع واقعی در زندگی انسان که در رفتار او تأثیر به سزا دارد، به قرآن عرضه و آیات مربوط به آن طرح و بررسی شده است. از این رو، یکی از نکات مهم در روش‌شناسی آثار اخلاقی ایشان این است که مفاهیم اخلاقی را با واقعیات زندگی انسان عجین ساخته و مباحث را به صورت واقعی و ملموس ارائه کرده است، به طوری که مطالب برای هر کس قابل فهم و پذیرش است. به همین خاطر، ایشان ارزش‌ها و ضد ارزش‌های اخلاقی را در سه بخش اخلاق الهی، اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی به تفصیل مطرح کرده‌اند. چرا که این سه بخش در مجموع، همه حیات انسان را پوشش می‌دهند.

او از دانش روان‌شناسی و تربیتی نیز در تبیین مفاهیم اخلاقی و تطبیق آن با حیات انسانی بهره فراوانی برده است. سخن از امیال و گرایش‌های طبیعی مانند حبّ بقاء، کمال‌خواهی، قدرت‌طلبی، عواطف، احساسات و نظایر آن، از جمله موضوعاتی است که در علم روان‌شناسی بحث می‌شود. همچنین ایشان به مباحثی پیرامون ازدواج، تشکیل خانواده، تربیت فرزند، وظایف فرزند نسبت به والدین و مانند آن پرداخته‌است که در علوم تربیتی مورد بحث قرار می‌گیرند. از این رو، می‌توان گفت که در این کتاب روش پژوهش میان رشته‌ای نقش اساسی داشته است.

ویژگی روش‌شناسی دیگری که در مطالعات ایشان به چشم می‌خورد، این است که ایشان دیدگاه اخلاقی قرآن را در قالب نظام اخلاقی قرآن مورد توجه قرار داده و طی مطالعه تطبیقی و مقایسه‌ای، امتیازات این نظام را نسبت به سایر نظام‌ها بر شمرده است.

## ۲. علی صفایی حائری

از دیگر اندیشمندان عرصه دین و اخلاق، استاد علی صفایی حائری است که

کتاب *نظام اخلاقی/اسلام* بر مبنای سخنرانی‌های ایشان پیرامون جایگاه نظام اخلاقی در دین، مکاتب اخلاقی و نقد آن‌ها و ضرورت طرح آن‌ها به خصوص نظام اخلاقی اسلام با محوریت دعای مکارم الاخلاق تدوین شده است.

دیدگاه او نسبت به دو مقوله دین و انسان، مبنای روش‌شناسی مطالعات ایشان در زمینه اخلاق است. از نظر ایشان، دین اسلام نه تنها واجد دستورات اقتصادی و تربیتی و اخلاقی و سیاسی و غیره می‌باشد، بلکه نظام‌های اقتصادی و تربیتی و اخلاقی و سیاسی و ... را نیز ارائه می‌کند که در آن‌ها، امر و نهی‌ها مفهوم‌تر شده و در جایگاه خود قرار گرفته و ارتباطاتشان مشخص است. به اعتقاد ایشان روی آوردن به یک طرح کلی و نظام مند، ناشی از نیاز و ضرورت برخاسته از روابط پیچیده اجتماعی جدید است. چرا که تا سؤال نباشد، نیاز به جواب مطرح نیست. از این رو، انسان در پرداخت نظام اخلاق اسلامی از سؤال و احتمال و گمان آغاز نموده و در نهایت به عمل و تقوا می‌رسد.

به نظر صفایی حائری، انسان در مجموعه‌ای از روابط با خود، دیگران و هستی قرار دارد. رابطه‌هایی که با یکدیگر نیز مربوطند و انسان را در مجموعه‌ای در هم تنیده از روابط قرار می‌دهند. علاوه بر این ارتباطات که قطعی و حتمی هستند، ارتباطات محتمل و نامحتمل با عوالم دیگر نیز وجود دارند که بر این پیچیدگی می‌افزایند و زمینه ساز نیاز و اضطراب قطعی به هدایت نظام مند و وحی برای گام برداشتن در راه صحیح می‌باشند.

از طرف دیگر به اعتقاد ایشان، عمده‌ترین امتیاز انسان نسبت به حیوانات، نحوه ترکیب خاص او از غرایز و قوه فکر و سنجش است که زمینه ساز آزادی انتخاب و خودآگاهی اوست. ترکیب انسان این امکان را به او می‌دهد که با تغییر در شناخت و احساس و رفتار، بدی‌هایش را به خوبی تبدیل کند. مثلاً بخل، با مشاهده نیازهای پس از مرگ جای خود را با سخاوت عوض کند و یا ترس با ورع و زودرنجی با انقطاع جابه‌جا شود. این تبدیل، نتیجه دو عامل کلی ترکیب محبت با احساسات انسانی و ترکیب معرفت با معارف انسانی است. بر اساس این تلقی، نظام اخلاقی اسلام مبتنی بر

ترکیب و تبدیل است. این طرز تلقی از انسان نقش مهمی در درک و شناخت ظرافت‌ها و لطافت‌های موجود در نظام اخلاقی اسلام و دیگر نظام‌ها بازی می‌کند. چنان‌که طرز تلقی ایشان از دین، نقش مؤثری در درک و تفسیر نگرش اخلاقی اسلام ایفا می‌کند. به طور کلی، مهم‌ترین ویژگی روش شناختی صفایی حائری، رویکرد درمان‌جویانه است که در این رویکرد، نیازها و ضرورت‌های فطری انسان و مرتبه و سطح وجودی او مبدأ حرکت است. از نظر ایشان، متون دین وقتی معنا می‌یابند و در جای خود می‌نشینند که انسان در موقعیت‌های واقعی زندگی و در اضطرار قرار گیرد و برای حل آن‌ها به قرآن رجوع نماید. چنین رجوعی، مستلزم داشتن نیاز یا درد، شناخت این نیاز و درد و آگاهی از دارو یا دسترسی به فردی آگاه از کاربرد دارو است. به همین سبب، ایشان برداشت از قرآن و نیز سایر منابع دینی را به مراجعه به داروخانه تشبیه کرده و با تحلیل این مثال، چنین جمع‌بندی می‌کند که برداشت از قرآن، دردمندی، درمان‌شناسی (تلاوت و تسلط) و پیروی عالمانه (رجوع به راسخون در علم) است.

### ۳. محمد رضا حکیمی

محمد رضا حکیمی نیز یکی دیگر از اندیشمندان مطرح در عصر حاضر است که در مجموعه *ارزشمند الحیات* کوشیده است موضوعات پر اهمیت حیات بشری از جمله مسائل اخلاقی را مطرح سازند. در این اثر، سعی بر این بوده است که از شیوه و نگرش علمی و عقلانی نسبت به قرآن و نیز روایات و ادعیه‌ای که نقش اصولی در تبیین محتوا و مواضع آیات قرآنی دارد، بهره‌گیرند. (حکیمی، ۱۳۸۲: ۱۳)

شاخصه‌های روش شناختی *الحیات* شامل این موارد می‌شود:

۱. مهم‌ترین مبنای مجموعه *الحیات*، نظریه تفکیک می‌باشد که بر اساس آن، راه قرآن و به تبع آن احادیث معتبر در بردارنده محسنات راه‌های دیگر و برکنار از خطاهای آنان است و راه‌های دیگر از جمله راه عقل و شهود با همه ارزش و اهمیت به ویژه در مبدأشناسی، راهنماشناسی و معادشناسی بی‌نیاز از دستگیری وحی نیست. البته فهم متون دینی پس از روشنگری‌های مفسرانه خود همان متون به راه‌های دیگر همچون عقل و تجربه نیازمند است. منظور از عقل در این جا، عقلانیت عام است که قرآن و

روایات به آن دعوت کرده است نه عقلانیت خاص مثل دیدگاه های فلسفی. مسأله «عقل و تعقل» و گرایش به «عقل رحمانی» از مبانی و اهداف نظریه تفکیک و پاسخی به عقل گرایی مخدوش مورد نظر فلاسفه است، اما متأسفانه به طور مستقیم نمود چندانی در الحیات نیافته است.

به طور کلی، از مهم ترین مزایای نظریه تفکیک، تبیین تفاوت ها و تأکید بر اهمیت و ضرورت جداسازی روش شناختی سه راه معرفتی وحی، عقل و دل یا به تعبیری قرآن، برهان و عرفان است که هرچند از نظر جهت گیری کلی با یکدیگر منافات ندارند، اما تفاوت های بسیاری دارند و خلط آن ها به آسیب هایی در دین و نیز محصولات معنوی و فکری و هنری منجر شده است. بنابراین، اصل تفسیر و تجزیه و تحلیل مسائل قرآنی و حدیثی بر مبنای مکاتب فلسفی و مشارب عرفانی مبتنی بر ذهنیات، دور شدن از فهم اصیل قرآن و سنت است. زیرا، قرآن به امور از دو جهت مادی و معنوی به صورت توأم می نگرند. نگرشی تجربی و عینی و غنی و آگاهانه که بی نیاز از مکتبی دیگر از اقتباس و تطبیق می باشد و این خصوصیتی است که در دیگر مذاهب ها و مکاتب دیده نمی شود. از این رو، استاد حکیمی بر تفسیر قرآن بر اساس منطق مستقل خود قرآن تأکید می کند و نه بر اساس ضوابطی دیگر که از لحاظ زمینه با آن تضاد دارد و سر از توجیه و تأویل درمی آورد.

۲. برخورد با آیات و احادیث در الحیات برخورداردی مجموعی بوده و مبتنی بر استفاده تفهیمی از آن ها همراه با کوشش فکری، اجتهادی و عقلانی می باشد که این برخورد می تواند کل ابعاد معرفتی و عملی جوامع انسانی را تحت تأثیر قرار دهد. (علی زاده، ۱۳۸۲: ۳۱)

۳. از نظر استاد، برخی آیات به مسائل عمده و کلیدی پرداخته و به اصطلاح از «عُرر آیات» اند که در واقع بیان کننده حقیقت مکتب و آرمان های اصلی آن است. ایشان از این آیات به عنوان «آیات کلیدی» نام برده و در الحیات توجه خاصی به آن ها کرده است. زیرا حیات انسانی - اسلامی و حل مشکلات بی شمار بشریت را در گرو توجه به این آیات می دانند. (پویا، ۱۳۸۲: ۶۷)

۴. الحیات یک کتاب تفسیری چند بعدی است و می‌توان گفت که چندین روش تفسیری نو در آن وجود دارد. به تعبیری، الحیات هم تفسیر مآثور است، هم تفسیر موضوعی و هم تفسیری است که به مقصد آیات پرداخته است. به این صورت که نخست، موضوعی طرح شده و آیات ناظر به آن موضوع در زیر آن آورده شده است و سپس در زیر آیات، روایات آن موضوع می‌آید و گاهی در آخر فصل‌ها یک تجزیه و تحلیل کلی و یک جمع‌بندی از مجموع فصل اضافه می‌شود. در واقع، آیاتی که درباره موضوع مورد نظر انتخاب شده، تفسیر موضوعی آن است و نسبت به روایات ذیل آن که این آیات را تفسیر می‌کند، تفسیر مآثور است و نسبت به آن تجزیه و تحلیلی که از مجموع آن ارائه می‌شود، تفسیر به قصد و اهداف آیات قرآن کریم است.

هر یک از این ابعاد تفسیری، خصوصیات دارند. تفسیر مآثور به کار رفته در الحیات مبتنی بر تفسیر محتوا یعنی توضیح دادن محتوا و حقایق آیات است. به این منظور، یک موضوع قرآنی ذکر شده و سپس روایاتی که آن موضوع، آثار، عوامل، مبادی و حقیقت آن را توضیح می‌دهد در پی می‌آید. این روش در مقابل روش تفاسیر مآثور متداول است که به نحوی جمود در لفظ دارند. به این معنا که هر جا لفظی از آیه‌ای در یک روایت توضیح داده شده و یا مصداق برای آن ذکر شده، این روایت را به دنبال آیه آورده‌اند. در مقابل، الحیات به وجود لفظ مورد نظر در روایت توجه نداشته و به تدوین محتوای آیات بر اساس روایات مرتبط با آن آیات و محتوای آن‌ها پرداخته است. (عبداللهیان، ۱۳۸۲: ۸۸)

روش تفسیر موضوعی الحیات به همان صورت طرح موضوعات کلی و ارائه آیات و روایات تبیین‌کننده آن‌ها در ذیل می‌باشد. اما ویژگی که این تفسیر موضوعی دارد، به نوع کار آن بر می‌گردد. به طور کلی، سه نوع تفسیر موضوعی وجود دارد: اول تفسیر موضوعی معرفتی، دوم تفسیر موضوعی عصری یا عینی و سوم هم تفسیر موضوعی سوره‌ای. از این سه نوع، دو نوع اول و دوم مهم‌تر است. تفسیر موضوعی معرفتی که بیشتر تفاسیر موضوعی از این دسته‌اند، عبارت است از این که پژوهشگر و

مفسر، موضوعی مانند انفاق یا شفاعت از قرآن کریم به دست می‌آورد و سپس، آیات مرتبط با آن را از قرآن جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل می‌کند و در نهایت درباره آن موضوع اظهار نظر می‌نماید. تفسیر موضوعی عصری یا عینی مرحله بالاتری از تفسیر موضوعی معرفتی است. زیرا در روش تفسیر موضوعی معرفتی، موضوع از خود قرآن گرفته می‌شود، ولی در این روش، موضوع از مسائل جاری و مطرح اخذ شده و نظر قرآن پیرامون آن بررسی و ارائه می‌گردد. *الحیات*، تفسیر موضوعی از قسم دوم است با این ویژگی که هم از نیازمندی‌ها، مسایل فردی و اجتماعی انسان و هم از معارف، مقاصد و برنامه‌های دین شناخت دقیقی انجام گرفته و مطالب به زبان روز ارائه شده است. ویژگی دیگر تفسیر *عصری الحیات* این است که انطباق قواعد دینی بر مشکلات و مسایل انسانی، بدون افراط و تفریط صورت گرفته است. یعنی نه با دیدن مطالب علوم، دچار تواضع و شیفتگی شده و در نتیجه، با مسلم دانستن آن‌ها به دنبال یافتن مویذاتی برای یافته‌های ظنی بشری است و نه راه کسانی را می‌رود که هرگز سراغ زمان و علوم مطرح نمی‌روند و تنها به ظواهر الفاظ قرآن و سنت توجه دارند.

یکی دیگر از ابعاد روش شناختی *الحیات*، تفسیر به قصد و هدف بودن آن است. از آن‌جا که هر آیه یا مجموعه‌ای از آیات مقصدی را تعقیب می‌کند و خود قرآن نیز مجموعاً در پی تحقق اهداف و مقاصدی است، می‌توان در تفسیر آیات، مقاصد و اهداف آن را مطرح نمود که این کار در *الحیات* صورت گرفته است. به نظر می‌رسد این روش تفسیری، شکل عملی شده دیدگاه امام خمینی در باب تفسیر قرآن است. هر چند ظاهراً تأثیر و تأثری میان امام و مؤلفان این مجموعه نبوده است. (همان، ۹۵)

امام در بیانات خود دو وظیفه برای مفسر قائل شده است: اول این که مفسر وظیفه دارد از مقصد آیات پرده بردارد. دوم این که مفسر تلاش کند که افراد را به طرف آن هدف حرکت دهد و مضمون آیه را در جامعه تجسم بخشد. به این ترتیب مفسر به یک مربی، مجاهد و فردی که در قبال دیگران و جامعه احساس مسؤولیت می‌کند، تبدیل می‌شود. چرا که هدف مفسر از هدف قرآن کریم جدا نیست. (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۱۹۳)

شهید صدر(ره) از متفکران تأثیرگذار معاصر است که هرچند تألیف مستقلی در باب اخلاق ارائه نکرده است، ولی در آثار خود به این زمینه پرداخته و تأثیر اخلاق در ابعاد مختلف به ویژه اقتصاد را مورد بررسی قرار داده است. ایشان صاحب یک دیدگاه روش شناختی در مطالعات دینی می باشد که در کتاب *مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن* ایشان مطرح شده و از اهمیت خاصی در روش شناسی پژوهش های قرآنی برخوردار است. شهید صدر در این کتاب، به طرح انواع تفسیر پرداخته و خصوصیات آن‌ها و امتیازات تفسیر موضوعی نسبت به تفسیر ترتیبی را مورد توجه قرار داده است.

دیدگاه روش شناختی شهید صدر مبتنی بر تفسیر موضوعی خاصی است که هدف آن تدوین نظریه و به دنبال آن تدوین نظام قرآنی و اسلامی در هر شاخه ای از علوم است. از نظر ایشان، ضرورت تبیین نظریات قرآنی و اسلامی در هر زمینه ای امری انکارناپذیر است. توضیح آن که پیامبر(ص) این نظریات را از طریق چارچوب و سیاق فکری، روحی و اجتماعی که مردم در آن می زیستند، ارائه نموده و زیستن در این چارچوب فکری، روحی و اجتماعی امکان فهم نظریات مذکور را -و لو به صورت اجمالی- برای مردم فراهم می آورده است. وجود چنین چارچوبی برای فهم نظریات قرآنی ضروری است.

از این رو، اکنون که آن چارچوب و سیاق از میان رفته و خیل انبوهی از نظریات جدید برخاسته از فرهنگ ها و تمدن های متعدد به ویژه تمدن غرب، ابعاد مختلف زندگی مسلمانان را تحت تأثیر قرار داده است، لازم است که موضع قرآن و اسلام در برابر این نظریات مشخص شده و نظریات اسلام در ارتباط با این مواضع معرفی گردد. از نظر او، فرایند نظریه پردازی قرآنی همانند فرایند نظریه پردازی در علوم است. فرایند پردازش یک نظریه در علوم از پرسش ها آغاز می شود. پرسش طرح شده در قالب یک فرضیه سامان دهی می شود و به دنبال آن، اطلاعات گردآوری شده و سپس این اطلاعات پردازش و تحلیل می گردد و بدین ترتیب، پیش نیازهای یک نظریه فراهم می شود.

## مراحل روش شناسی مطالعات قرآنی از دیدگاه شهید صدر(ره)

۱. آماده سازی و طرح پرسش کارشناسانه: از دیدگاه شهید صدر، قرآن و منابع روایی به خودی خود گویا نیست و بدین جهت لازم است کسی آن را به سخن درآورد. به سخن در آوردن آن نیز نیازمند روش خاصی است که نخستین مرحله آن، پردازش پرسش کارشناسانه است. در این جا باید گفت که دو گونه پرسش مطرح است. گاهی یک پرسش عمومی در نتیجه تنش های گوناگون زندگی یا کنجکاوی به ذهن یک فرد عادی می رسد. چنین کسی پاسخ پرسش خود را از متن قرآن نمی گیرد، بلکه به کارشناس یا متخصص مراجعه می کند. گاهی نیز پرسش، پرسش کارشناسانه ای است که برای رسیدن به آن، فرد باید هنگام ارتباط با منابع دینی علاوه بر دانش دینی، قدرت پردازش پرسش از متن زندگی عینی را داشته باشد. این کار تنها از کسی برمی آید که کارشناس در یک شاخه علوم اجتماعی و انسانی بوده و به پیشینه دستاوردهای به دست آمده در آن شاخه علمی و نیز جنبه های زمین مانده و دست نخورده آن، گستره موضوعات، مسائل و روش پژوهش در آن وارد باشد تا بتواند بر اساس آن ها پرسش های فنی و کارشناسی بسازد.

۲. آگاهی از پاسخ های علمی و انسانی یک پرسش و ضرورت آن: به اعتقاد شهید، فرایند اسلامی نظریه پرداززی دینی در زمینه های مختلف، هنگامی میسر است که پژوهنده علاوه بر پردازش پرسش کارشناسانه از پاسخ های علمی که احتمالاً در علوم، به سبک انسانی و علمی ارائه شده، مطلع باشد. اهمیت این آگاهی از آن جا نشأت می گیرد که اگر پژوهنده از پیشرفت علوم و گستره آن در ارائه پاسخ به یک پرسش، ناآگاه باشد، پاسخ های قرآنی وی بسیار پیش پا افتاده تر یا بسیار پست تر از یافته های انسانی خواهد بود. به بیان دیگر، هم عصری و هم سطحی پاسخ قرآنی با یافته های انسانی در صورتی ممکن است که پژوهنده به پاسخ های انسانی پرسش نیز احاطه داشته باشد.

۳. عرضه پرسش و پاسخ های علمی و انسانی آن به قرآن و استنتاج منابع وحیانی: همان طور که در علوم طبیعی و اجتماعی پس از طرح پرسش و فرضیات،

نوبت به گردآوری اطلاعات می‌رسد، در این جا نیز پس از پردازش پرسش کارشناسانه و آگاهی از پاسخ انسانی و علمی آن، پژوهنده به گردآوری اطلاعات قرآنی می‌پردازد. برای این منظور، وی آیاتی که می‌تواند اطلاعاتی در مورد پاسخ آن پرسش و پاسخ‌های انسانی آن به دست دهد را جمع‌آوری کرده و سپس با استفاده از شیوه تفسیر ترتیبی به استنتاج آیات و کشف موضع قرآن در برابر پرسش و پاسخ‌های انسانی آن می‌پردازد. در تفسیر ترتیبی، پژوهنده با بکارگیری ابزارهایی که مورد اعتماد اوست، مانند ظهور آیات، روایات مأثور، آیات تبیین‌گر و سیاق، تلاش می‌کند تا مدلول آیات مورد نظر خود را کشف کند. آیات گردآمده گاهی به دلالت تطابقی و گاهی به دلالت تضمینی و یا دلالت التزامی پیام خود را به او می‌رساند.

استنتاج منابع و حیانی سرانجام به یافتن پاسخ صدها سؤال می‌انجامد که بیانگر شباهت یا تفاوت پاسخ قرآنی با پاسخ انسانی و نوع موضع‌گیری و حیانی نسبت به آن سؤال و شاخه علمی مربوط به آن است. پاسخ‌های به دست آمده مانند رساله توضیح‌المسائل فقیهان است که چندین هزار مسأله را از منابع دینی بیرون کشیده‌اند.

#### ۴. توسعه عمودی و افقی معارف دینی به منظور گذر از تک پاسخ‌ها و رسیدن به

نظریه: از نظر شهید، غالب افراد در این مرحله متوقف می‌شوند. همانند فقیهان که پاسخ سؤالات بسیاری را از منابع دینی استخراج کرده و در اختیار مقلدان خود قرار می‌دهند. از نگاه شهید، کار فقیهان بیش‌تر پژوهش فقهی افقی بوده است.

این پاسخ‌ها در نگاه اولیه از هم گسیخته است. اما اگر تک تک این پاسخ‌ها مورد بازنگری دقیق قرار گیرد و رابطه احتمالی میان آن‌ها با کمک استنتاج و فرضیه‌سازی ردیابی شود، می‌توان آن‌ها را در گروه‌هایی دسته‌بندی کرد. هر یک از این گروه‌ها، مجموعه معناداری را تشکیل می‌دهد که رابطه منطقی و علمی بین اجزاء آن وجود دارد. فرایند نظریه‌پردازی، دستاورد همین کشف ارتباط میان تعدادی از پرسش و پاسخ‌هاست. به این ترتیب، اگر این بازنگری و دسته‌بندی به درستی انجام گیرد، دامنه علوم قرآنی و اسلامی علاوه بر توسعه افقی، توسعه عمودی نیز پیدا خواهد کرد. چرا که علاوه بر گسترش پرسش‌ها و پاسخ‌های آن‌ها، کار تازه‌تری نیز انجام می‌گیرد و آن

زمینه سازی کشف نظریات قرآنی در ساحت های گوناگون از جمله اخلاق و تعلیم و تربیت است. از کنار هم چیدن و پیوند زدن شماری از نظریه ها نیز یک نظام پدید می آید. (صدر، ۱۴۰۰ق: ۱۹)

**۵. نگرش سیستمی به نظریه های پردازش شده و آزمون آن ها در نوع خاصی از جامعه دینی:** نکته مهمی که شهید مطرح می کند، آن است که بایستی به نظریه یا نظریه های قرآنی پردازش شده با نگاه سیستمی نگریسته شود. منظور از نگاه سیستمی این است که بدانیم میان احکام اسلامی و فلسفه نهفته در پس آن ها نوعی همبستگی متقابل وجود دارد و به همین خاطر، حکمتی نهفته در این احکام به طور کامل تحقق نمی یابد، مگر آن که همه احکام اسلامی در متن زندگی پیاده شود. چرا که احکام اسلامی به منزله یک کل تجزیه ناپذیر است.

نگاه سیستمی به نظریه موجب می شود تا تنها در بافت درونی یک جامعه دینی، درستی و کارآمدی یک نظریه را مورد آزمون قرار دهیم. از نظر شهید، جامعه دینی جامعه ای است که تمام سطوح آن از سطوح مدیریتی گرفته تا سطوح فرهنگی، علمی و غیره مبتنی بر قوانین اسلامی باشد. در غیر این صورت، کارآمدی نظریه با آزمون آن در جامعه ای که چنین نباشد، مشخص نخواهد شد. (صدر، ۱۹۸۲م: ۱۱ و شاملی، ۱۳۸۳: ۳۰)

### جمع بندی

با توجه به مطالبی که مطرح شد به نظر می رسد از میان روش های مذکور، روش شهید صدر از شاکله و انسجام هوشمندانه تری برخوردار است و می تواند در عرصه پژوهش اخلاق قرآنی کارآمدی بیشتری داشته باشد. به ویژه این که روش شناسی ایشان ناظر به پردازش نظریه و به دنبال آن تدوین نظام های قرآنی از جمله نظام اخلاق قرآنی می باشد که این سیستمی کردن دیدگاه اخلاقی قرآن نقش مهمی در کارآمدی آن در سطوح مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد. روش شناسی علامه حکیمی، صفائی حائری و آیه الله مصباح یزدی نیز از بعضی جهات با روش شناسی شهید صدر یکسان بوده و می توان خصوصیات متمایز روش شناسی آن ها، مانند تفسیر متأثر و تفسیر به قصد و هدف، را در تلفیق با روش شهید صدر به کار گرفت. روش شناسی

که قداما آن را دنبال کرده اند، مبتنی بر نگرش تک بعدی به مقوله اخلاق در قرآن است و وابستگی آن‌ها به مکاتب فکری، زمینه ساز درک محدود و ناقص دیدگاه اخلاقی قرآن می‌شود و به همین خاطر، روش‌شناسی مناسبی برای پژوهش اخلاق قرآنی به نظر نمی‌رسد.

## منابع

۱. احمدپور، مهدی، (۱۳۸۵)، *شناخت اخلاق اسلامی*، گزارش تحلیلی میراث *مکاتب اخلاق اسلامی*، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول؛
۲. پویا، حسن، (۱۳۸۲)، «ساختار معنوی الحیات»، *مجله بینات*، ش ۳۷ و ۳۸؛
۳. حکیمی، امیرمهدی، (۱۳۸۲)، «سیر تدوین الحیات»، *مجله بینات*، ش ۳۷ و ۳۸؛
۴. خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۰)، *آداب الصلاه*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول؛
۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۶)، *لغت نامه دهخدا*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران؛
۶. شاملی، عباسعلی، (۱۳۸۳)، «در جست و جوی کشفی نواز روش‌شناسی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی»، *مجله معرفت*، شماره ۸۱؛
۷. صدر، سید محمدباقر، (۱۹۸۲م)، *اقتصاد ما*، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران، بنیاد علوم اسلامی؛
۸. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۰۰ق)، *مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن*، بیروت، دارالتوحید الاسلامی؛
۹. صفایی حائری، علی، (۱۳۸۳)، *نظام اخلاقی اسلام*، مروری بر دعای مکارم *الاخلاق*، قم، انتشارات لیل القدر؛
۱۰. عبداللهیان، محمد، (۱۳۸۲)، «وجوه تفسیری الحیاه (تفسیر موضوعی، تفسیر مأثور و تفسیر عصری)»، *مجله بینات*، ش ۳۷ و ۳۸؛

۱۱. فتحعلی خان، محمد، (۱۳۷۹)، *آموزه های بنیادین علم اخلاق*، قم، انتشارات مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)؛
۱۲. قراملکی، احد فرامرز، (۱۳۸۷)، *روش شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی؛
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، *اخلاق در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛
۱۴. منفردتهرانی، اسماعیل، (۱۳۸۱)، «اسفندداری تازه با قرآن، نگاهی به آثار تفسیری استاد علی صفایی حائری»، *مجله گلستان قرآن*، ش ۱۲۰؛
۱۵. نقیب، عبدالرحمان، (۱۳۸۶)، *روش شناسی تحقیق در تعلیم و تربیت «رویکرد اسلامی»*، ترجمه: بهروز رفیعی، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

## حقانیت اسلام برای حکومت جهانی در آیه

### استخلاف و حقوق بشر

مریم صالحی منش<sup>۲۸</sup>

تاریخ دریافت ۹۱/۲/۲۷

تاریخ تایید ۹۱/۷/۷

### چکیده

در این نوشتار با بررسی آیه ۵۵ سوره نور ملاک برخورداری از حق حکومت، معنای صالحان، ایمان، استخلاف و قلمرو آن و معنای تمکین دین بررسی می شود. همچنین به معنا و مصداق دین از میان ادیان توحیدی در این آیه پرداخته شده است و معنای خوف و امنیت که از نتایج آن حکومت است و آثار استخلاف صالحان به دست می آید. در پایان به جایگاه مخالفان چنان حکومتی که فاسقان نامیده می شوند، حق حاکمیت آنان و حق شرکت در اداره عمومی کشور و آزادی عقیده و اندیشه در حکومت صالحان پرداخته می شود.

**واژگان کلیدی:** حکومت جهانی؛ استخلاف؛ اسلام؛ حقوق بشر؛ حقانیت.

<sup>۲۸</sup> - دانش آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

در این نوشتار سعی بر آن است که دریابیم قرآن کریم حق حکومت را از آن چه کسانی می داند؟ و صاحبان ادیان و مذاهب مختلف به چه میزان از حق حکومت بر خوردار هستند مخالفان حکومت در چه جایگاهی قرار دارند، آثار و نتایج حکومت پسندیده قرآن چیست؟ و حقوق بشر پذیرفته شده بین المللی تا چه حد مورد تأیید آیه است؟

آیا آیه « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُعِدَّنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَّا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ » (نور، ۵۵) می تواند پیام های حقوق بشری داشته باشد؟ آیا این آیه حق خاصی را به مخاطبان خود اختصاص می دهد؟ آیا دیگران را از آن حق منع می کند؟ با این نگاه به بررسی آیه و دلالت های آن می پردازیم.

### شان نزول و دلالت آیه

در شان نزول آیه آمده است که رسول اکرم (ص) بعد از رسالت، همراه یاران خود ده سال در مکه با خوف و هراس اقامت داشتند و در پیدا و پنهان مردم را به اسلام دعوت می کردند تا این که به امر الهی به مدینه هجرت کردند و در آنجا نیز از دشمنان ایمن نبودند و همواره سلاح های خود را به همراه داشتند. روزی یکی از اصحاب از آن وضعیت به پیامبر شکایت کرد و گفت: « یا رسول الله کی روزی می رسد که ما در ایمنی باشیم و سلاح خود را بر زمین بگذاریم؟ » پیامبر فرمود: « چیزی نخواهد گذشت که مردان شما در مجالس بزرگ گردهم آیند در حالی که هیچ سلاحی به همراه نخواهند داشت. » سپس آیه ۵۵ سوره نور نازل شد. (واحدی، ۱۴۱۱: ۳۳۹)

از مجموع آیه چنین بر می آید که خداوند به گروهی از مسلمانان که دارای دو صفت ایمان و عمل صالح هستند سه نوید داده است:

۱. استخلاف و حکومت روی زمین برای مومنان صالح

۲. نشر آیین حق به طور اساسی و ریشه دار

۳. از میان رفتن تمام اسباب ترس و ناامنی برای صاحبان آن دین.

نتیجه این امور آن است که با نهایت آزادی، خدا را بپرستند، فرمان های او را گردن نهند و توحید خالص را در همه جا بگسترانند.

شان نزول آیه نشان می دهد که حد اقل نمونه ای از این حکومت در عصر پیامبر اسلام (ص) برای مسلمانان حاصل شد، هر چند که در اواخر عمر آن حضرت بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۲/۱۵)

در بررسی سیاق آیات در می یابیم که خطاب آیه به همه مسلمین است. جامعه مسلمین که در آن مؤمن و منافق کنار یک دیگر زندگی می کردند، دارای منافقانی است که به زبان ایمان آورده اند، ولی دل به اسلام نسپارده اند. «وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالرَّسُولِ وَ أَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ مَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (نور، ۴۷) «گویند: خدا و پیغمبر او را باور داریم و اطاعت می کنیم، آن گاه با وجود این گروهی از ایشان روی می گردانند، و آنان مؤمن نیستند.»

چون خارج از مدینه محیط ناامنی برای مسلمانان بود و حتی در داخل مدینه نیز احتمال سقوط شهر با حمله کفار و مشرکان وجود داشت؛ برای همین منافقان برای منفعت طلبی های شخصی شیوه منافقانه در پیش گرفتند، مؤمنان نیز دو دسته هستند، عده ای ایمان دارند بدون عمل صالح و عده ای، هم ایمان دارند و هم عمل صالح انجام می دهند. خطاب آیه به همه مسلمین است اما وعده فقط اختصاص به مؤمنینی دارد که اعمال صالح انجام می دهند و شامل منافقان نمی شود، ولی آیه برای همه مسلمین چه مؤمن و چه منافق آرامش بخش است، چون در صدد بیان یک قاعده و سنتی از سنت های الهی است که تخلف بردار نیست و آن قانون این است که خدا به کسانی که ایمان دارند و عمل صالح انجام می دهند وعده می دهد که در زمین قدرت را بدست خواهند گرفت و دینشان استوار خواهد شد و همه ارزش های اخلاقی و انسانی تحقق خواهد یافت و در امنیت به سر خواهند برد.

پس وعده مختص کسانی است که دو شرط ایمان و عمل صالح را همراه هم داشته باشند، یعنی بعضی از افراد امت، نه همه امت اسلام حتی وعده به اشخاص معینی از مسلمانان اختصاص ندارد به علاوه هیچ دلیل عقلی یا لفظی وجود ندارد که وعده مختص پیامبر اکرم، اصحاب ایشان و یا اهل بیت آن حضرت باشد. پس هر گاه در امت اسلامی عده ای باشند که شرایط را داشته باشند وعده در مورد آنان نیز تحقق می یابد و اختصاص به زمان و گروه خاصی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۱/۱۵)

عمل صالح معنای گسترده و وسیعی دارد که از آن همه شایستگی ها به ذهن می آید. شایستگی از نظر عمل و تقوی از نظر علم و آگاهی، قدرت و قوت و از نظر نظم و درک اجتماعی. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/۵۱۸)

الف و لام در « الصَّالِحَاتِ » از نوع استعراق عرفی است، یعنی همه اعمال غالب افراد آن مجتمع بر طبق شریعت اسلام است. (ابن عاشور، بی تا: ۲۲۶/۱۸) انجام اعمال صالح و شایسته از خصوصیات همیشگی آن هاست و در همه کارها اساس مصلحت و صلاح دین و دنیا را می سنجد.

### وعده‌های آیه استخلاف

آیه شریفه شامل سه وعده است:

**اولین وعده:** « لَيْسَتْخَلِفْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ » یعنی خدا زمین را به دست آنان می سپارد و آن ها را بر زمین مسلط می کند، همچنان که در آیه « إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ » (اعراف، ۱۲۸) «زمین متعلق به خدا است و به هر کسی از بندگان خویش بخواهد وامی گذارد و سرانجام نیک از آن پرهیزکاران است.»

استخلاف می تواند در همه زمین باشد که مصداق کامل آن است و فقط در زمان حکومت حضرت مهدی (عج) تحقق خواهد یافت و قبل از آن استخلاف فقط در بخشی از زمین تحقق می یابد، چنان که در زمان حضرت نوح، هود و صالح اتفاق افتاد. طبق این معنا مراد از خلفاء قبل از ایشان « كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ » مؤمنین از امت

های گذشته است که خدا کافر و منافق آن ها را هلاک کرد و مؤمنین خالص آن ها را نجات داد، مانند قوم نوح، هود و صالح. چنانکه در این آیه نیز می فرماید. «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ وَلَتُنَسِّكَنَّكُمْ إِلَى الْأَرْضِ مِنَ بَعْدِهِمْ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ» (ابراهیم، ۱۳ و ۱۴) «کسانی که کافر شدند به رسولان خود گفتند: به طور مسلم شما را از سرزمین خود بیرون می کنیم، مگر آن که به کیش ما برگردید، پس پروردگارشان به ایشان وحی فرستاد که به طور قطع ستمکاران را هلاک خواهیم کرد و بعد از ایشان شما را در زمین سکونت خواهیم داد. این روش ما است نسبت به کسی که از مقام من بترسد و از عذاب من بهراسد.»

پس مراد از استخلاف آنان در زمین همچون استخلاف نیاکان و امت های گذشته این است که اجتماع صالحی از آنان تشکیل دهند که زمین را به ارث ببرند، همان طور که نیاکان و امت های گذشته، صاحبان قوت و شوکت را به ارث بردند و این استخلاف برای همه آن اجتماع صالح است، و به افراد معینی از آن صالحان اختصاص ندارد، همچنان که در امت های قبل از ایشان حکومت دینی قائم به اجتماع صالحان بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۱۵۴)

### دومین وعده: «وَكَيْمَكُنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ»

تمکین در لغت به معنای برقرار کردن شیئی است در مکان و این کنایه است از ثبات آن چیز، عدم زوال و اضطراب و تزلزل آن، به طوری که اگر اثری داشته باشد، هیچ مانعی جلوی تأثیر آن را نگیرد. در آیه مورد بحث مفسران معانی مختلفی برای تمکین در نظر گرفته اند، بالاترین معنا را صاحب تفسیر مجمع البیان کرده اند: «تمکینه ان یظهره علی الدین کله» (طبرسی، ۱۳۷۹: ۷/۲۲۹) این معنا مصداق کامل تمکین دین است که آن را فقط در حکومت امام مهدی (عج) می توان یافت. این معنا در روایات مربوط به حکومت آن حضرت تعیین شده است. (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۸/۲۸۴)

علامه طباطبایی تمکین دین را چنین معنا می کند: «تمکین دین عبارت است از این که آن را در جامعه مورد عمل قرار دهد، یعنی هیچ کفری جلو گیرش نشود، و

امرش را سبک نشمارند، اصول معارفش مورد اعتماد همه باشد، درباره آن اختلاف و تخصصی نباشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۴/۱۵)

به هر حال تمکین دین، معنای رغبت و اشتیاق مردم و نوعی ثبوت دین در دل اکثریت مردم را در بر دارد. این نکته مهمی است که با آن می توان سؤالات حقوق بشری را پاسخ داد که بعداً به آن خواهیم پرداخت. اما آن دینی را که خدای متعال پسندیده است و وعده تمکین آن را داده است چه دینی است؟ همه مفسران معتقدند که آن دین، دین اسلام است، در این جا به بررسی دو مسأله می پردازیم:

۱. چرا فقط اسلام دین برگزیده است؟

۲. چه فرقه ای از اسلام برگزیده است؟

در این جا در پی پاسخ این پرسش هستیم که چرا دیگر ادیان الهی نادیده گرفته شده است؟ چرا پیروان یهود و مسیح با داشتن ایمان و عمل صالح نمی توانند حق حاکمیت بیابند؟ مگر نه آن که اسلام آن ها را ادیان بر حق الهی می داند. با توجه به آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصْرَى وَالصَّبِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۶۲) در می یابیم که داشتن ایمان به مبدأ و معاد و عمل صالح تنها راه نجات و سعادت است.

این آیه از آیات مورد اختلاف مفسران است، ولی شرط ایمان و عمل صالح برای نجات و سعادت به وضوح از آن به دست می آید. در مورد این که «الَّذِينَ آمَنُوا» چه کسانی هستند و ایمان ایشان با ایمان «من آمن» چه تفاوتی دارد، بحث های بسیاری شده است، اما هر نظری را که بپذیریم همه قبول دارند که سعادت و کرامت هرکسی بسته به عبودیت است، نه به نام گذاری، پس هیچ یک از این نام ها سودی برای صاحبش ندارد، و هیچ وصفی از اوصاف کمال، برای صاحبش باقی نمی ماند، و او را سود نمی بخشد، مگر با لزوم عبودیت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۳/۱)

با این آیه نمی توان به پلورالیسم دینی معتقد شد، زیرا آیات قرآن مفسر یک دیگر هستند. در قرآن کریم آیاتی است که آشکارا اهل کتاب را به پذیرش دعوت حضرت

محمد (ص) فرا می خواند و آن ها را از مخالفت باز می دارد. علاوه بر آن که قرآن کریم اکثر اهل کتاب معاصر رسول اکرم (ص) را از کافران شمرده است، کسانی که نور ایمان به دل هایشان راه نیافته است. « قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ » (توبه، ۲۹) « با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا، و نه به روز جزا ایمان دارند، و نه آنچه را خدا و رسولش تحریم کرده حرام می شمرند، و نه آیین حق را می پذیرند، پیکار کنید تا زمانی که با خضوع و تسلیم، جزیه را به دست خود پردازند.» در این آیه راز لزوم جهاد با اهل کتاب بیان شده است و آن نداشتن ایمان و عمل صالح طبق شیوه عصر حضرت محمد (ص) و شریعتی است که آن را آورده است. اکنون که اهل کتاب ایمان ناب به خدا ندارند و با ثنویت یا تثلیث مبتلی به شرک شده اند و معاد حقیقی را نمی پذیرند و با ارتکاب مناهمی اسلام فاقد عمل صالح اند هر چند که آن را در کیش خود حلال بیندارند، مشمول آیه ۶۲ سوره بقره نمی شوند. یعنی با حفظ عنوان یهودیت و مسیحیت مصداق « مَنْ آمَنَ ... وَ عَمِلَ صَالِحًا » نخواهند بود، پس جایی برای پندار پلورالیزم دینی به استناد آیه باقی نمی ماند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۱/۵)

در آیه مورد بحث از میان تفاسیر گوناگون دو تفسیر پسندیده تر است:

۱. این آیه ناظر به سؤالی است که برای بسیاری از مسلمانان در آغاز اسلام مطرح بوده، آن ها در فکر بودند که اگر راه حق و نجات تنها اسلام است، پس تکلیف نیاکان و پدران ما چه می شود؟ آیا آن ها به خاطر عدم درک زمان پیامبر اسلام و ایمان نیاوردن به او مجازات خواهند شد؟ در این جا آیه فوق نازل گردید و اعلام داشت هر کسی که در عصر خود به پیامبر بر حق و کتاب آسمانی زمان خویش ایمان آورده و عمل صالح کرده است؛ اهل نجات است، و جای هیچ گونه نگرانی نیست.

بنابراین، یهودیان مؤمن و صالح العمل قبل از ظهور مسیح، اهل نجاتند، همان گونه که مسیحیان مؤمن قبل از ظهور پیامبر اسلام نجات یافته بودند. (مکارم شیرازی، پیشین: ۲۸۵/۱)

۲. جمله «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا» تنها به یهود و نصاری و صابئان می خورد، زیرا «الَّذِينَ آمَنُوا» که در آغاز آیه ذکر شده نیازی به این قید ندارد، و به این ترتیب معنای آیه چنین می شود: افراد با ایمان و مسلمان- و همچنین یهود و نصاری و صابئان به شرط این که ایمان بیاورند و اسلام را بپذیرند و عمل صالح کنند- همگی اهل نجات و رستگاری خواهند بود و سوابق مذهبی افراد هیچ گونه اثری در زندگی مومنانه آینده آنان نخواهد داشت و راه به روی همگی باز است. (همان: ۲۸/۵)

این مطلب تساوی صاحبان ادیان و مذاهب را در پیشگاه میزان قسط و عدل خدای متعال بیان می کند چنانکه می توان آن از آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (حج، ۱۷) «مسئلاً کسانی که ایمان آورده اند، و یهود و صابئان [ستاره پرستان] و نصاری و مجوس و مشرکان، خداوند در میان آنان روز قیامت داوری می کند (و حق را از باطل جدا می سازد) خداوند بر هر چیز گواه (و از همه چیز آگاه) است.» استنباط کرد، باید بین این دو مطلب تفکیک قائل شد، یکی تساوی ادیان در برابر میزان قسط الهی و دیگری تفاوت آنان در حق و باطل بودن و سعید و شقی شدن، یعنی دو گروه را با ترازوی عدل می سنجند، هر چند یکی وزین و یکی سبک است، بنابراین اهل هیچ ملتی به صرف انتساب به آن ملت اهل نجات نخواهد بود، مگر پس از فرمان برداری از حق، خواه در اعتقاد در اصول آن و خواه از جهت تعبد به فروع آن. بنابراین، اهل هیچ ملتی حق مصادره کردن سعادت را به عنوان منتسب به ملت خاص و مکتب مخصوص خویش ندارد، چون میزان حق نزد خدا است و توزین حقیقی در معاد ظهور می یابد (جوادی آملی، پیشین، ۶۹/۵) بنابراین، در اختصاص حق حکومت به ملت اسلام تبعیض دینی وجود ندارد.

اما کدام فرقه از هفتاد و سه فرقه اسلام مراد است. آیا همه فرق اسلامی با هم، آن حکومت را اداره خواهند کرد یا از این میان یکی حق است و دیگران از صحنه حکومت کنار خواهند رفت؟ آیه زمانی نازل شده است که مسلمین یک پارچه بوده اند

و اختلافی در اصول و ارکان و اعتقادات دینی آن‌ها وجود نداشته است، هر چند از نظر خلوص ایمان و عمل به اعتقادات به دو دسته مؤمن و منافق تقسیم می‌شدند، ولی سبب نزول آیه از تعیین حق حکومت برای دسته‌های مختلف مسلمانان ساکت است.

با توجه به این که وعده آیه برای عده خاصی از مسلمین است (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ) و از اضافه «دین» به ضمیر «هم» که به آن دسته از مسلمین برمی‌گردد (وَلِيْمَكُنَّ لَهُم دِيْنُهُمْ) درمی‌یابیم که آن دین پسندیده همان دین مسلمین با ایمان و عمل صالح است و همان دین را خدا برای تمکین و ثبوت برگزیده است و آن فرقه فقط یکی از فرق مسلمین است، اما آن کدام فرقه است؟ طبیعی است که هر یک از فرق اسلامی سعی دارد آن دین پسندیده را فرقه خود معرفی کند. هر چند که مفسران از سخن گفتن در مورد آن پرهیز کرده‌اند و از میان آن‌ها فقط علامه طباطبایی (ره) است که آن دین را مذهب تشیع می‌داند ایشان با محاذی قرار دادن آیه مورد بحث با آیه اکمال دین (مائده، ۳) «امروز است که دین شما را تکمیل کردم، و نعمت خود بر شما تمام نمودم، و امروز است که دین اسلام را برای شما پسندیدم». به این نتیجه دست یافته است که جمله «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ» محاذی جمله «وَلِيْمَكُنَّ لَهُم دِيْنُهُمْ» قرار داد و جمله «رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِيْنًا» محاذی جمله «الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» واقع است. وقتی دین خدا در تشریحش به حد کمال رسید و نعمت ولایت تمام شد من اسلام را بدان جهت که دینی از ادیان توحید است، برای شما پسندیدم در این دین غیر از خدا کسی پرستیده نمی‌شود و چون طاعت همان عبادت است، پس غیر از خدا کسی اطاعت نمی‌شود. تنها خدا و کسی که خدا فرموده باشد یعنی رسول و اولی الامر اطاعت می‌شود. همین دین است که در اعمال آن طایفه خاص ظهور می‌یابد، همان دینی که تشریح شده پس تمکین دین مرضی خدا همان دینی است که خدای تعالی آن را اراده کرده است و مرضی خود دانسته و بعد از مرحله اراده آن را در قالب تشریحی ریخته و با انزال تدریجی اجزاء آن دین را نزد مردم جمع کرده است تا مسلمین بعد از ناامیدی کفار از اسلام به وسیله آن مجموعه، او را پرستش کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۰/۵)

سومین وعده: «وَلْيَبْدُوا لَهُمْ مَن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا»

مراد از خوف همان ترسی است که مؤمنان صدر اسلام از کفار و منافقین داشتند، ولی بر این که امنیت در آیه چه نوع امنیتی است نظرات متفاوتی وجود دارد. از آن جا که لفظ آیه مطلق است و آیه در مقام امتنان است، معلوم می شود که امنیت از دشمنان داخلی و خارجی، دشمنان آشکار و پنهان حاصل خواهد شد و افراد آن حکومت خوفی بر جان و مال و عرض خود نخواهند داشت.

حق امنیت یکی از مواد اعلامیه حقوق بشر است. چنان که در ماده سوم اعلامیه حقوق بشر آمده است: «هر کس حق زندگی، آزادی و امنیت شخصی دارد.» (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۲۵) همچنین در اعلامیه حقوقی بشر در اسلام آمده است: «هر انسانی حق دارد که در امنیت جانی و دینی و خانوادگی و ناموسی زندگی کند.» (همان: ۲۱۱)

طبق آنچه در تفاسیر آمده است آیه تأکید دارد که بهترین کیفیت و کمیت امنیت برای افراد در حکومت صالحان محقق خواهد شد. امنیتی که دارای پشتوانه الهی است و صرفاً با تلاش انسانی حاصل نمی شود. این بالاترین تضمینی است که می توان برای امنیت فردی، اجتماعی و حکومتی یک جامعه در نظر گرفت.

### آثار حکومت صالحان:

عبارت نورانی «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» ثمرات حکومت صالحان را بیان می کند و مفهومش این است که هدف نهایی فراهم آمدن حکومت عدل و ریشه دار شدن آیین حق و گسترش امنیت و آرامش، همان استحکام پایه های عبودیت و توحید است، که در آیه دیگر قرآن به عنوان هدف آفرینش ذکر شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي» (ذاریات، ۵۶) من جن و انس را نیافریدم، مگر به خاطر این که مرا عبادت کنند. عبادتی که مکتب عالی تربیت انسان ها و پرورش دهنده روح و جان آن ها است، عبادتی که خدا از آن بی نیاز و بندگان برای پیمودن راه تکامل و ترقی سخت به آن نیازمندند.

بنابراین، در پیش اسلام زندگی مادی در صورتی ارزش دارد که وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف عالی معنوی باشد، بر خلاف بینش های مادی که هرگز قصد گسترش توحید ناب را ندارند و هدف آن ها رسیدن به بالاترین مرحله از رفاه مادی است. اما توجه به این نکته لازم است که عبادت خالص و خالی از هرگونه شرک و نفی هرگونه قانون غیر خدایی و حاکمیت هواپرستانه، جز از طریق تأسیس یک حکومت عدل امکان پذیر نیست، اگر چه ممکن است با استفاده از تعلیم و تربیت و تبلیغ پیوسته گروهی را متوجه حقیقت نمود، ولی این مسأله در جامعه انسانی عمومی نمی شود، مگر از راه تأسیس حکومت صالحان با ایمان. به همین دلیل انبیاء بزرگ همشان تشکیل چنین حکومتی بوده، مخصوصاً پیامبر اسلام (ص) در اولین فرصت ممکن، یعنی هنگام هجرت به مدینه اقدام به تشکیل نمونه‌ای از این حکومت کرد.

می‌توان نتیجه گرفت که چنین حکومتی تمام تلاش ها و کوشش هایش از جنگ و صلح گرفته تا برنامه‌های آموزشی و فرهنگی و اقتصادی و نظامی، همه در مسیر بندگی خدا، بندگی خالی از هرگونه شرک است. ذکر این نکته نیز لازم است که معنای حکومت صالحان و تمکین آیین حق و عبادت خالی از شرک این نیست که در چنان جامعه‌ای هیچ گنهکار و منحرفی وجود نخواهد داشت، بلکه مفهومش این است که نظام حکومت در دست مؤمنان صالح است، و چهره عمومی جامعه خالی از شرک، و گر نه مادام که انسان دارای آزادی اراده است ممکن است، در بهترین جوامع الهی و انسانی احياناً افراد منحرفی وجود داشته باشد. (مکارم شیرازی، پیشن: ۱۴/۵۳۴)

### جایگاه مخالفان در حکومت صالحان

قرآن کریم در عبارت نورانی «وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» مخالفان حکومت صالحان را مشخص می‌کند. کفر به معنای کفران نعمت و یا کفر بالله هر دو آمده است و علت ذکر فسق بعد از کفر با این که کفر بدتر از فسق است می‌تواند به دو دلیل باشد:

۱. کفر چنین کسانی بدترین و زشت ترین شکل کفر است.

۲. کفران چنین نعمتی به فسق منجر می شود. (طوسی، بی تا: ۳۵۵/۷)

بعد از ظهور حق، نشر آیین الهی، از بین رفتن اسباب ترس و ناامنی و ایجاد شرایط لازم برای پرستش خالصانه خدای متعال هر کس کفر بورزد و با ناسپاسی از آیین الهی یا از فرمان برداری حکومت صالحان سرپیچی کند، چنین کسی فاسق است و از زیّ بندگی خارج می شود.

دونگته حقوق بشری در مورد فاسقان و مخالفان حکومت صالحان قابل توجه است:

۱. آیه استخلاف، حق حاکمیت را به مؤمنان صالح می دهد و این حق را از فاسقان نفی می کند.

بند سوم ماده ۲۱ حقوق بشر بیان می کند که « اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده مردم است.» بر این اساس نفی حق حکومت از فاسقان باز هم با حقوق بشر پذیرفته شده بین الملل تضادی ندارد چون فاسقان گروهی اندکی هستند که فکر و عمل اکثریت را نمی پسندند، اما چون بعد از آشکار شدن کامل حق و ایجاد رفاه کامل معنوی کفر می ورزند معلوم می شود که آن ها دارای خبث باطنی هستند و گرنه عامه مردم به حکومت صالحان روی می آورند و سعادت و آسایش خود را به فرمان برداری از حق، دین حق و حکومت حق می دانند.

از سوی دیگر در اسلام حکومت، امانت الهی است و منشأ قدرت خدای قادر متعال است، ولی حکومت از نگاه حقوق بشر منشأ مردمی دارد و با دمکراسی به دست می آید، اما باز هم حکومت صالحان با نوعی دمکراسی همراه است، چون با توجه به معنای تمکین دین اقبال عمومی به این حکومت وجود دارد.

۲. بند یک ماده ۲۱ قانون حقوق بشر اعلام می دارد: «هر کس حق دارد در اداره عمومی کشور خود خواه مستقیم و خواه با وساطت شرکت جوید.» (جعفری، پیشین: ۲۳۱) این ماده تمایزی برای افراد از حیث مذهب، عقیده سیاسی و یا هر عقیده دیگر قایل نمی شود. آیا فاسقان در اداره امور عمومی حکومت صالحان نقشی ندارند؟ آیا می توانند مناصب حکومتی را بر عهده بگیرند؟ از لحن آیه به نظر می آید که فاسقان چنین حقی را

ندارند، زیرا آیه در مذمت فاسقان است. به علاوه با توجه به این که عمل صالح را به شایستگی در همه جهات معنا کردیم معلوم می شود، چنان حکومتی همواره از نیروهای مؤمن و صالح برای رفع نیازهای حکومتی برخوردار است و با توجه به اندک بودن فاسقان و حکمرانی صالحان، اهل فسق جایگاهی در حکومت صالحان ندارند، یعنی پذیرش عمومی ندارند. تا این که بخواهند در اداره عمومی کشور نقش داشته باشند یا این که مناصب حکومتی را بر عهده بگیرند.

### چند نکته دیگر

۱. آیه یک قاعده کلی را بیان می کند و برای باوراندن آن نمونه هایی از تحقق آن را بیان می دارد؛ یعنی چنین وعده ای در امت های پیشین و ادیان گذشته محقق شده است و در مورد شما نیز چنین است. آیه همه امت ها را در همه اعصار در برمی گیرد به شرط داشتن ایمان و عمل صالح و هیچ نوع تبعیض دینی در آن وجود ندارد.

۲. این وعده همان طور که در مورد امت های پیشین محقق شد، در جامعه مسلمانان صدر اسلام در سرزمین عربستان نیز محقق شد، ولی مصداق کامل آن بر طبق روایات در حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) محقق خواهد شد و مسائل حقوقی که از آیه استفاده می شود، در مورد جامعه مهدوی نیز صادق است. چنان که در مورد جامعه اسلامی جزیره العرب، صادق بود.

۳. آیه برای حقوق خصوصی مانند حق کار، ملکیت و تفریح ملاک نمی دهد و در صدد بیان ملاک حق و تکلیف نیست. پس نمی توان در این زمینه حقوق و تکالیف فاسقان و یا افراد حکومت صالحان را به دست آورد. آیه کرامت اهل فسق را در حد حق حیات می پذیرد؛ چنان که آیه وجود آن ها را بر تافته است، اما آثار دیگر کرامت انسان را نمی توان از آیه استفاده کرد. شاید بتوان به تبع حق حیات حقوقی دیگر مثل حق ازدواج و یا حق مسکن را در مورد آن ها محفوظ دانست.

۴. در نگاه نخست شاید به نظر برسد که در حکومت صالحان حق آزادی عقیده و اندیشه وجود دارد، اما باید گفت هر چند در این حکومت اجبار و اکراه عقیدتی وجود

ندارد، چنان که با ایمان و عمل صالح خویش این حکومت را اختیار کردند، ولی با توجه به فطرت حق طلب انسان و امر وجدان به حق گرایی و با توجه به ظهور حق و آماده شدن شرایط کامل برای پرستش بی پیرایه خدای متعال زمینه ای برای انحراف و باطل گرایی وجود ندارد با این اوصاف آنان که امر الهی را بر نمی تابند با هیچ وسیله ای هدایت نخواهند شد و گویا آن ها انسان های به خود واگذاشته اند که در بین مؤمنان صالح هیچ نوع پذیرش و مقبولیتی برای آنان وجود ندارد، علاوه بر آن که این گروه اندک در ضعف و سستی هستند، به طوری که توانایی هیچ مزاحمتی برای مؤمنان ندارند. پس معنا ندارد که از آیه حق آزادی عقیده و اندیشه را برای آنان برداشت کنیم.

### نتیجه گیری

با توجه به آیه ۵۵ سوره نور تنها کسانی شایسته حکومت هستند که دارای ایمان و عمل صالح هستند و با توجه به آیه ۶۲ سوره بقره صاحبان همه ادیان و مذاهب در پیشگاه خدای متعال برابر هستند. پس هرگاه گروهی از مردم از هر دین و مذهبی از ملاک حق حکومت برخوردار شوند وعده الهی در مورد آنان محقق خواهد شد، چنانکه امت های پیامبران گذشته به آن دست یافتند، و دین آنان بر سراسر قلمرو حکومتی شان حاکم خواهد شد و به امنیت و آرامش خواهند رسید. در چنین حکومتی عبادت الهی در نهایت خلوص انجام خواهد شد، اما ناسپاسان به این نعمت همگی فاسق هستند و خود را از حق حکومت محروم می کنند. صالحان وقتی می توانند به این حکومت دست یابند که در اکثریت باشند. حکومت صالحان با این شرایط نوعی سازگاری با حقوق بشر بین المللی دارد که در بند ۳ ماده ۲۱ آمده است و منشأ حکومت را اراده مردم می داند. اما به نظر می رسد که حق شرکت فاسقان در اداره عمومی کشور و حق آزادی بیان و عقیده به آنان داده نخواهد شد، زیرا پذیرش و مقبولیتی برای مخالفان آن حکومت وجود ندارد.

آیه استخلاف درباره حقوق خصوصی ملاک نمی دهد، ولی به آنان حق حیات داده

است و شاید بتوان به تبع آن حقوقی را که بر حق حیات مترتب میشود برای آنان پذیرفت.

### منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، *التحریر و التئویر*، بی جا، بی نا؛
۲. جعفری محمد تقی، (۱۳۷۰)، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر*، (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بر یکدیگر، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول؛
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، نشر اسراء، چاپ دوم؛
۴. زحیلی، وهبه بن مصطفى، (۱۴۱۸)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، بیروت، دار الفکر المعاصر، چاپ دوم؛
۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم؛
۶. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛
۷. فضل الله، سید محمد حسین، (۱۴۱۹)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعه و النشر، چاپ دوم؛
۸. مکارم شیرازی، ناصر [و همکاران]، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول؛
۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم؛
۱۰. واحدی، علی بن احمد، (۱۴۱۱)، *اسباب نزول القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

## مصاحبه با حجه الاسلام والمسلمین محمد علی شاه آبادی دبیرهمایش بین المللی حکومت علوی

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن تشکر از حضرت تعالی که وقت تان را در اختیار ما گذاشتید. به دلیل این که مسؤولیت این همایش با شماست، لطفا خودتان را به طور مختصر معرفی بفرمایید.

بسم الله الرحمن الرحيم

من هم به نوبه خود، از شما و همه عزیزانی که در مجله علمی - دانشجویی دانش پژوهان زحمت می کشند، تشکر می کنم. انصافاً یکی از حسنات این دانشگاه، همین مجله است که سعی می کند، فعالیت های علمی دانشجویان را منعکس کند. امیدوارم که روز به روز بر موفقیت آن افزوده شود.

این جانب محمد علی شاه آبادی، تقریباً از سال ۶۸ یا ۶۹ در دانشگاه مفید در رشته اقتصاد تحصیل کردم. پس از تحصیل مدتی هم در دانشگاه مشغول به کار بودم. البته مدتی هم توفیق همکاری با دوستان را نداشتم. جناب دکتر رضایی (مدیر گروه معارف قرآن دانشگاه مفید) پیشنهاد همایش را دادند. از موضوع خوشم آمد و زمینه انجامش را هم الحمدلله فراهم می دیدم، از این رو قبول کردم و کار را شروع کردیم.

اشاره فرمودید که جناب آقای دکتر رضایی پیشنهاد اولیه این کار را دادند. انگیزه برگزاری همایش چه بوده، از کجا شروع شده است و چه ایده ای برای برگزاری و راه اندازی چنین همایشی با این موضوع داشته اید؟

یک تقارن زمانی در این موضوع وجود دارد و آن این است که امسال ۱۴۳۵ق است، سال ۳۵ قمری نیز شروع حکومت حضرت امیرالمؤمنین (ع) بوده است

و حسن تصادف دیگر این که شروع ایام حکومت حضرت همزمان با عید غدیر است. یعنی عید غدیر، هم عید بیعت با آقا امیرالمؤمنین (ع) و هم عید شروع حکومت حضرت بوده و این تقارن بسیار زیبایی است و این به ذهن جناب دکتر رضایی رسیده بود، یک جلسه‌ای را هم این آقایان تشکیل داده بودند، حدوداً ۲۰ نفر از فرهیختگان حوزه آنجا تشریف داشتند و همه از موضوع استقبال کردند و هر کدام به گونه‌ای در تبیین محورهای اصلی و فرعی و یا شیوه نگارش کمک کردند و نوشته جاتی هم به دکتر رضایی داده بودند، جمع بندی این موضوع با جناب دکتر ادیب (عضو هیأت علمی فلسفه دانشگاه مفید) بود. ایشان جمع بندی کردند و طی جلسه‌ای دیگر که بنده به آن دعوت شدم در آنجا این مسائل مطرح شد و به صورتی که الان شما می بینید در قالب محورهای اصلی و محورهای فرعی در بروشورهای همایش آمده است، تصویب شد.

مسئله دیگر، این که چرا این عنوان و این موضوع انتخاب شد؟ در واقع خود حکومت امیرالمؤمنین (ع) در منابع ما به صورت منسجم، چه در قالب همایش و چه در قالب مجموعه مقالات حتی در قالب کتابها تقریباً می شود گفت در ابعاد متنوع از جهات مسائل سیاسی و اقتصادی و تربیتی و مسائل مختلف فرهنگی است و اینها کم دیده شده است. حتی در منابع اولیه هم درباره حکومت حضرت امیر مطلب کم می بینید. از این نظر یک خلأ و فقری وجود دارد. در حوزه تاریخ امیرالمؤمنین مطالب زیاد است. جنگ های امیرالمؤمنین مورد بحث واقع شده است و ... اما به عنوان حکومت به آن پرداخته نشده است. یعنی مستقل دیده نشده است. بنا براین، از این نظر می شود گفت که این

موضوع تقریباً بکر است. این موضوع می تواند برای جمهوری اسلامی ایران در همه سطوح الهام بخش باشد.

**آیا تنها دانشگاه مفید است که این همایش را پشتیبانی می کند یا مراکز و دانشگاه های دیگری نیز همراه شما هستند؟ چه اهدافی از برگزاری این همایش دنبال می شود؟**

برگزار کنندگان این همایش مؤسسه مکتب امیرالمؤمنین، دانشگاه مفید، وزارت علوم و جامعه المصطفی (ص) است. ابتدا مؤسسه مکتب امیرالمؤمنین پشتیبانی مالی این همایش را به عهده گرفت. علاوه بر همه این ها خود حضرت آیه الله العظمی موسوی اردبیلی نسبت به موضوع تأکید و عنایت ویژه دارند. همچنین ما در جامعه المصطفی العالمیه با آیه الله اعرافی صحبت کردیم، ایشان هم برای مشارکت در برگزاری اعلام آمادگی کردند و گفتند که ما بروشورهای شما را پخش می کنیم و منتقل می کنیم، با وزارت علوم نیز صحبت کردیم، جناب وزیر و معاون پژوهشی ایشان نیز پذیرفته اند گفتگوها انجام شده و کارهای اداری در مسیر انجام است. علاوه بر این دو، ما رایزنی های دیگری هم داشته ایم.

جمعی از شورای همایش از جمله جناب آقای دکتر رهایی (معاون محترم آموزش دانشگاه مفید) و دکتر ادیب به اتفاق بنده یک سفری به عتبات داشتیم و در این سفر با دانشگاه کوفه و آستان مقدس امیرالمؤمنین سلام الله علیه نشستی داشتیم. علاوه بر این دو نهاد محترم، با برخی از مراجع عراق نشستی داشتیم و موضوع را با آنها هم مطرح کردیم و آنها هم استقبال کردند.

در مجموع می شود گفت نهادهای حوزوی و دانشگاهی و تأکید می کنم مخصوصاً برای ما افتخار است که آستانه مقدسه ی آقا امیرالمؤمنین در این

همایش مشارکت دارند. این اجمالی از نحوه شکل گیری همایش و پشتیبانان برگزاری همایش بود.

اما نسبت به اهداف این همایش مستحضر هستید که اولاً، خود موضوع حکومت آقا امیرالمؤمنین همان طور که عرض کردم در منابع اولیه ما و حتی در منابع موجود ما به طور مستقل به آن کم پرداخته شده است. و این جای پرداختن بسیار گسترده ای دارد و انگهی نقش این حکومت اگر شما چنان چه به محور های این همایش نگاه کنید، دقیقاً اهداف این همایش را در آن می بینید. نقش این حکومت در حکومت های بعد از خود و خلافت های بعد از خود، در خلافت بنی امیه و بنی عباس در خلافت عثمانی ها و حتی در فرهنگ سازی جوامع شیعی و در تمدن سازی اسلامی در همه ی این ابعاد تأثیر این حکومت قابل بررسی است. الگوی حکومتی حضرت جای بررسی بسیار فراوانی دارد.

شیوه حکومتی آن حضرت با الگوها و شیوه های حکومتی موجود و رایج در دنیا قابل مقایسه است. می شود این ها را با همدیگر بررسی و مقایسه کرد. من این جا یک خاطره ای را خوب است یاد آور بشوم. استاد محمد رضا حکیمی نقل می کردند از مرحوم علامه محمد تقی جعفری که ایشان می فرموده است، جمعی از لبنانی ها - در زمان ریاست جمهوری ژنرال دو گل که معروف به پدر فرانسه جدید است - عهدنامه و فرمان مالک اشتر را به زبان فرانسه ترجمه می کنند و برای ژنرال می فرستند. می گویند، وقتی آن را مطالعه می کند، می گوید من نمی دانم این مجموعه مطالب از کیست، اما این نسخه ای است که با آن می شود جهان را اداره کرد. ظاهراً او این را نفهمیده است که این، ۱۴۰۰ -

۱۳۰۰ سال پیش نوشته شده است. اگر در زمان حاضر هم کسی بتواند چنین الگویی بدهد، کار بزرگی است، بلکه فوق العاده ست.

**با تشکر از حضرت تعالی، یقیناً این همایشی که انشاءالله با موفقیت برگزار خواهد شد، دست آورد هایی خواهد داشت. اگر تمایل داشته باشید کمی درباره ابعاد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی توضیح دهید.**

حکومت امیرالمؤمنین در همه ابعاد درس آموز است، هم به لحاظ فردی، هم اجتماعی هر کسی در نظام اسلامی مسؤولیتی دارد، در هر سطحی که هست، می تواند الهام بگیرد. مثلاً از امیرالمؤمنین سؤال می کنند که سطح زندگی مان چگونه باشد؟ حضرت معیاری می دهد و می فرماید: آن چنان زندگی کنید که اگر اغنیا شما را دیدند نسبت به اموال و پول خودشان مغرور نشوند و تکبر نورزند و فقرا هم احساس حقارت نکنند. این یک معیار است، این معیار را در هر موقعیت، در هر سمت و در هر جایی که باشید می توانید اجرا کنید و از این گونه معیارها در کلمات و در رفتارهای آقا امیرالمؤمنین فراوان یافت می شود.

از طرف دیگر در جاهای دیگر و در تصمیم گیری ها و در ابعاد کلان باز شما نگاه می کنید می بینید که در تصمیم گیری های بزرگی که آقا امیرالمؤمنین در بحران های خیلی جدی معیار به دست شما می دهد و شما می توانید این ها را یک معیار قرار بدهید.

وقتی حضرت در خطبه شقشقیه عوامل قبول حکومت را که برمی شمرد بر سه عامل به عنوان عوامل عمده تأکید می کنند. یکی این که می فرمایند: لولا

حضور الحاضر، یعنی اگر نبود که مردم همه از من می خواستند، یعنی این طور نبود که جمعی بخواهند و جمعی نخواهند، حضور گسترده مردم و تقاضای عمومی مردم و بعد در کنار این، و قیام الحجه بوجود الناصر، و اگر باز نبود که حجت را بر من تمام کردند که این ها پا به رکاب هستند در یاری من، این هم نکته دوم است و نکته سوم و ما اخذ الله علی العلماء ان لایقاروا علی کظه ظالم و لا سغب مظلوم و آن پیمانی که خدا از اسلام شناسان و از دانشمندان گرفته است. آن چه پیمانی است؟ این پیمان است که هر آینه هیچ مسلمان، عالم اسلام شناسی حق ندارد در برابر سیری و بی غمی مال اندوزان و مرفهان بی درد سکوت کند و همچنین در برابر گرسنگی فقرا حق ندارند سکوت اختیار کنند. این ها معیار است.

**آیا این ثمره عملی در جامعه ای که ما اکنون در آن زندگی می کنیم به ویژه جامعه خودمان که جامعه ای است اسلامی و جمهوری اسلامی در آن لحاظ شده است آیا کاربرد عملی دارد و آیا مسؤولین ما و مردم ما واقعا می توانند این را اجرا کنند؟**

این هم مثل امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتبی است. بله ممکن است شما نتوانید آن رسیدگی که امام زین العابدین (ع) آقا امام حسین و همه اهل بیت در جامعه داشته اند را پیاده کنید. اما چنان چه آنان را الگو قرار بدهید و برای رسیدن به آن زمانبندی کنید هدف را گم نمی کنید، مثل این که بدانیم مقصد حرکت شمال است حال اگر به نقطه معین هم نرسیده باشیم، مسیر حرکت را تشخیص می دهیم، نه این که به سمت جنوب حرکت کنیم و گمان کنیم که داریم به هدف نزدیک می شویم. پس نتیجه عملی آن، تحریک انگیزه ها است که هدف را ما بشناسیم و بدانیم به کدام سو باید برویم و بعد

هم آن حرکتی که اکنون ما داریم این را هم ارزیابی کنیم که به کدام سو داریم حرکت می‌کنیم.

**اما سؤال آخر، آیا تا به حال چنین همایش‌هایی در رابطه با حکومت علوی و سیره حکومت امیرالمؤمنین (ع) برگزار شده است؟ و اگر شده است این همایشی که شما در پی برگزاری آن هستید چه تفاوتی با آن‌ها خواهد داشت؟**

من اگر بخواهم این را به طور دیگری پاسخ بدهم که اصلاً فعالیت‌های فرهنگی و علمی پژوهشی که درباره امیرالمؤمنین (ع) انجام شده است، باید بگویم بله، فراوان انجام شده است. اما آن‌ها عموماً کلیت و ابعاد وجودی آقا امیرالمؤمنین سلام الله علیه را در نظر داشته‌اند. حالا هم مقام ولایت ایشان را و هم مقام حکومتی ایشان را البته در قدمای ما بیشتر مباحث کلامی مطرح بوده است یا مسأله اختلافات تاریخی مطرح بوده است. این‌ها آن موقع بیشتر مطرح بوده است یا این که در قالب کلمات حضرت شرحی بر کلمات حضرت بوده است یا بعضی از کلمات یا نهج البلاغه به صورت خاص یا غرر یا بعضی از نامه‌ها مطرح بوده است.

اما موضوع حکومت به خصوص می‌توان گفت که تقریباً بعد از انقلاب مورد توجه واقع شده است. باز آن‌جا هم ما مثلاً - گمان می‌کنم در سال‌های ۷۵-۷۶ بود-، دو سال در جمهوری اسلامی به نام امیرالمؤمنین نامیده شد و در این دو سال که رهبری به نام امیرالمؤمنین نام‌گذاری کردند، فعالیت‌های زیادی در باره امیرالمؤمنین (ع) انجام شد و تحقیق‌های گسترده‌ای شد و حکومت حضرت آن‌جا مورد بحث قرار گرفت و دانش‌نامه‌ی امیرالمؤمنین توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه طراحی، تدوین و چاپ شد و باز چندین سال بعد

موسوعه امیرالمؤمنین توسط دارالحدیث انجام شد و باز دو مرتبه شما مستند امیرالمؤمنین را توسط جناب آقای عطاردی دارید و تقریباً ۳۰ جلد هم هست و یا الصحیح من سیره امام علی ابن ابی طالب بیش از ۵۰ جلد است، توسط آقای سید جعفر مرتضی را دارید، فعالیت های علمی بسیار گسترده ای دارید. اما در ضمن همه آن ها حکومت امیرالمؤمنین هم هست. اما این که حکومت امیرالمؤمنین مستقل دیده شده باشد، حداقل نمی خواهم بگویم مطلقاً نبوده است، ولی من سراغ ندارم و به این گستردگی نبوده است.

### در پایان ضمن تشکر از شما اگر نکته خاصی هست که لازم است بیان شود، بفرمایید.

من هم از شما تشکر می کنم، تأکید می کنم دانشجویان عزیز به ویژه آنهایی که در حال انتخاب و نوشتن پایان نامه هستند، فرصت بسیار خوبی است که پایان نامه را هم بر همین محور انتخاب کنند. علاوه بر این که نام آقا امیرالمؤمنین برکات فراوانی برایشان دارد، اینها در طول این زمانی که پایان نامه می نویسند و انشاءالله همه زمان های بعدی که فعالیت های علمی خواهند داشت از برکت این موضوع همیشه ذهن و فکرشان پیرامون ارزش های والای انسانی دور بزنند. انشاءالله تعالی فرصت بسیار مغتنم هست آن را غنیمت بشماریم.



حکیمه

## Benefit tax of Bank deposits and its effects on banking resource stocks of the country

Meisam Haghighi

M.A students of economic science of Mofid university

On of the most important topics in banking resource stocks is in what manner the deposits should be absorbed at the way of distribution of benefit and loss of investment deposit. In banking system of the Islamic Republic of Iran, the bank accepts the current loan deposits and savings as a loan and no benefit belongs to these kinds of deposits. But the religious reason for the acceptance of investment deposits is proxy. The bank works with deposition of depositors by their proxy and it distributes the benefit in investment accounts. Among these bank activities the topic which is important is benefit text of the deposits. Theoretical and empirical studies show that the changes of benefit effects on the amount of depositions, combination of different types of depositions, investments and ... .

The article at hand tries to prove the hypothesis "any type of text can has advantages and disadvantages on the benefit of bank deposits. In fact, changes of bank interest rate by taking tax have no effect on deposition's benefit, on current and saving deposits. But it has effect on long term deposits and it causes the reduction of these deposition." By description and analysis and by the use of library resources, the article concludes that "enacting any kind of tax on bank deposition of benefit, has no effect on the benefit of interest-free depositions but it influences the benefit of long term deposition resources available in banks.

**Keywords:** benefit, banking deposits, tax, benefit tax of banking deposits, monetary resource stocks.

## Degrading punishments and utilitarian purposes of penalty

Shahaaldin Bagherian Movahed

A.M graduate in criminal law and criminology at mofid  
university

The study of the purposes of the penalties is a common part of studies on the penalties which is one of the most important criminal institutes of a society. These purposes are two kinds; first which indicates the past and the second that indicates the future.

Concerning the performance of utilitarian purposes of penalties in our study, it finds that degrading penalties which based on the shame, mortification and intimidation resulted from applying the penalties, are very successful.

However in other hand discussed penalties are inefficient and inconsistent with the important end of reformation and rehabilitation of the guilty person and effective restoration him to the society.

**Keywords:** reformation of the guilty, general deterrence, particular deterrence, degrading penalties.

## The aims of sentences at international criminal law

Maysam nematolahi

A.M graduate in criminal law and criminology at Mofid  
university

International criminal courts after imposing sentences looking for aims that not only justify the punishment at this courts but also are the basis and efficiency of this courts .international criminal courts be side the traditional aims enjoy the findings at criminal since and always they pay attention to modern aims. this aims includes ,impunity and development of human rights.

**Key words:** aims of sentences, international criminal law ,impunity.

# Radical fundamentalism in Afghan, roots and intellectual evolutions

Assadollah Ehsani

M.A student of Political Science of Mofid University

Interior crises, foreign domineering behaviors, permanence of war and Jihad, structural instabilities and conversational shakiness which are the most important reasons and components in appearance and development of Islamic fundamentalism in Afghan, are considered as a conversation and components such as totalitarianism. But Islamic fundamentalism of radical kind in Afghan has a close relationship with ethnic-tribal disputations. And in radical contrast to what is claimed, hogemonize the conversation of the tribal and reintegration of ethnic-tribal monopolistic sovereignty forms the main procedure of them.

In this article we try to show that fundamentalist stern to religion and religious teachings putting the slogan stability of caliphate and implement of Islamic shariah as a pattern of the plans and put the stability of political system based on religion in modern world as their final goal in order to create a metaphorical and mythic atmosphere to show the unreasonable totalitarianism conversation which is based on the standards of the tribe like a common sense.

**Keywords:** fundamentalism, radicalism, fantasm, ethnic, political sociology.



دانش پژوهان

سال یازدهم / شماره ۲۸

## Approach the theoretical principles and characteristics of fascism

Tahereh Bijani

M.A student of Political Science of Arak University

Fascism in general can be a system of philosophy or some type of program and the executive in critical condition to improve the condition of the political and economic situations and the ability to accept the mass and to try to resolve the crisis and save societies and claimed the best form of government, But according to principles that are applied in practice, far less consensus about the definition of it is. And international scholars and researchers in theoretical and practical principles that explain differences are very evident. So the question around this article, the most important theoretical principles and characteristics of fascism is The analytical method utilizes a descriptive and case-fascist regime of Mussolini in Italy, will be studied.

**Keywords:** fascism, totalitarianism, Mussolini, Italy

## Permission and forbiddance for naming philosophy the Islamic philosophy

Amir Masuomkhani

B.A student of philosophy of Mofid University, student of the theological college of Qom

What are the most reasons for the existence or non-existence of Islamic philosophy? If we answer this question correctly, it could be possible to get a particular feature for recognizing philosophy from non-philosophy and to find out whether the Islamic philosophy exists or not? In the present article in addition to some view points about "Islamic Philosophy", the reason for each opponent and agreeable will be explained and the theory due to which philosophy naturally doesn't relate to any religion such as Islam, will be defended in order to present a clear standard for the permission and forbiddance of naming philosophy the Islamic philosophy. Those who are against the existence of Islamic philosophy propound problems such as the entrance of religion into philosophy, contradiction between religion and philosophy, lose of the philosophical nature of philosophy and changing of philosophy to the form of speech. The agreeable also focus on issues including equality of intellect and religion, the effect of Islam in classification of philosophical issues and also the presentation of the reason.

**Keywords:** Islamic Philosophy, atheistic philosophy, Muslim philosopher, opponents of philosophy, evolution of intellect.



## The theory of perfect man from Morteza Motahari and Eric Forum perspective

Alla'edin Malekof

P.H.D student of philosophy, Tarbiyat Modarres University of Tehran

From different aspects, human is the most important topic of discussion in all ideologies and worldviews. The foundation of mental systems causes different interpretations about human being and his perfection. Some of the points of views are organized in a way that by studying them, human being gets mastery of that mental system. One of the key concepts in Islamic knowledge as a common concept and in Islamic mysticism as a proper concept is the concept of perfect man. In this article "perfect man" in Islamic culture and its comparison with west modern culture, humanism, has been discussed. From a contemporary anthropologist, Dr. Motahari's point of view, an Islamic perfect man is a person who has all human features. His topics are explained separately, he himself had not any opportunity to put them in a logical order. This article aims at providing a short report about perfect man from his perspective and to compare Motahari's viewpoint with Forum's viewpoint. Eric Forum has lived in humanism culture and he reduces the human being's prosperity and perfection to a health human being and as a person who respects the citizenship responsibilities. It is clear from the definition, reasons and the effective elements in development that the study of human being is from two different thought full's perspective. Therefore, we have tried to show that the value of human being in Islamic culture is more worth full than his image in western culture.

**Keywords:** Perfect man, healthy human being, human-centered, God-centered, Morteza Motahari, Eric Forum.

## Methodology of Qur'an morality

Bentalhoda Mohammadi Fateh

A.M students of Quranic education of Mofid University



۱۷۶

دانش پژوهان

سال یازدهم / شماره ۲۸

morality is a very important issue in the mankind life as well as religion and research on it needs to specify an efficient method. Therefore, Study of methods used by ethics scholars or ethics methodology is a necessity to recognize more efficient methods. This article is an effort to study methods and approach of several ethics scholars to achieve this purpose. According to this study, shahid sadr's suggested method is a more efficient and reliable method in the research of quranic ethics due to it's focus on processing quranic theories in different fields including ethics. Although The methods of Alameh hakimi, safaei haeri and Ayat-allah mesbah yazdi bear some resemblance to method suggested by shahid sadr, their methods has some practical points that is suitable to combine with the choose method. The methods and approach followed by earlier scholars are based on imperfective attitudes towards quranic ethics that lead to restricted understanding of quranic morality. Therefore, their methods are not a good pattern to follow in ethics researches.

**Key words:** method, research, quranic ethics, approach, theory

## Legitimacy of Islam for Global government in Estekhlaf verse and human right

Maryam Salehimanesh

A.M students of Quranic education of Mofid University

In this article by the study of the verse number 55 of the Quranic chapter "Nour" we will clarify the features for deserving the government right, the meaning of pious, faith, successor ship and its dominion and the meaning of religion's surrender. Also this chapter of Quran has explained the meaning of religion among the monotheism religions and the meaning of fear and safety which are the outcomes of that government and the effects of succession of pious will be taken out. At the end we will turn to the position of those against this government who are called paramour, to their sovereignty and their right of participation in public management of the country and freedom of thought in pious government.

**Keywords:** Global government, successor ship, Islam, human right, legitimacy.

## راهنمای نگارش مقاله برای دانش پژوهان

برای نگارش مقاله لازم است موارد زیر مورد توجه قرار گیرد:

### الف: شرایط علمی

۱. مقاله بایستی ثمره تلاش های نویسنده باشد و او در برابر اعتراض ها و ادعاهای احتمالی پاسخگو خواهد بود. در صورت کشف خلاف، نشریه حق خود می داند که موارد را در شماره بعدی به اطلاع مخاطبان برساند.
۲. مقاله باید دارای اصالت، نوآوری، و در حد مقدور به صورت تحلیلی باشد.
۳. مقاله ارسالی نباید در جای دیگری منتشر شده باشد و همزمان برای نشریات دیگر نیز ارسال نشده باشد.
۴. نگارش مقاله باید تابع شیوه نامه تحقیقات علمی باشد و در تدوین آن از منابع اصلی و معتبر استفاده شده باشد.

### ب: شرایط نگارش

۱. مقاله باید دارای سیر منطقی و ساختار محکم و استوار بوده، و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شده باشد.
۲. عنوان مقاله باید کوتاه و گویا باشد.
۳. نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار، شماره تلفن و پست الکترونیکی ذکر شود.
۴. مقاله دارای چکیده فارسی و انگلیسی، هر کدام حداکثر ۱۵۰ کلمه باشد.
۵. واژگان کلیدی به زبان فارسی و انگلیسی، هر کدام ۵ واژه باش، در ذیل چکیده ها ذکر شود.
۶. مقاله باید دارای سؤال اصلی، فرضیه تحقیق، و مقدمه دقیق و روشن باشد به گونه ای که خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده کند.

۷. در بحث اصلی، موضوع و مدعای مقاله باید به خوبی تبیین و تحلیل شود. نتیجه گیری و جمع بندی در پایان آورده شود.

۸. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم در پاورقی ذکر شود.

۹. **آدرس دهی به صورت درون متنی باشد.** به این صورت که درون

پرانتز، فامیل نویسنده، سال نشر کتاب یا مقاله، و شماره جلد و صفحه بیاید.

مانند: (مطهری: ۱۳۸۰: ۲/۴۵)

**۱۰. منابع و پی نوشت ها باید به ترتیب زیر باشد:**

#### الف: کتاب

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار (داخل پرانتز)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل نشر: ناشر، نوبت چاپ.

#### ب: نشریه

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار (داخل پرانتز)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، نوبت انتشار نشریه، شماره نشریه.

#### ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، «عنوان مقاله»، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.

#### د: منابع اینترنتی

نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان، نام و نشان اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت.

۱۱. مقاله باید در حدود ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای باشد و با برنامه word2007 و

بالاتر و با قلم B Zar سایز ۱۲/۵ به صورت پرینت شده و همراه با فایل آن

ارسال شود.

## راهنمای اشتراک فصلنامه دانش پژوهان

جهت اشتراک و دریافت منظم مجله می توانید طبق الگوی زیر عمل نمایید:

۱. فرم اشتراک یا کپی آن را به صورت کامل تکمیل نموده و حتما کد پستی خود را ذکر نمایید.
۲. حق اشتراک را در یکی از شعبه های بانک تجارت به حساب زیر واریز نمایید:  
حساب شماره «۴۹۴۷۰» بانک تجارت شعبه صندوق قم (کد شعبه ۱۵۰۴۰) به نام دانشگاه مفید.
۳. اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به آدرس مجله ارسال فرمایید.
۴. هر گونه تغییر در نشانی را به دفتر مجله اطلاع دهید.
۵. حق اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۱۰۰/۰۰۰ ریال می باشد.

### فرم اشتراک

نام و نام خانوادگی :  
نام شرکت یا مؤسسه :  
سابقه و شماره اشتراک قبلی :  
شماره های مورد درخواست :  
مبلغ واریزی :  
نشانی دقیق :

کد پستی :  
پست الکترونیکی :  
تاریخ :  
صندوق پستی :  
تلفن :

امضاء